



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Identità e alterità nella Turchia contemporanea

Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia e Comunicazione
Corso di Dottorato Storia dell'Europa XXIX ciclo

Candidata
Iulia-Alexandra Oprea

Tutor
Prof. Giordano Altarozzi

2016/2017

Riassunto

La tesi esplora le molteplici sfaccettature dell'identità turca tramite le lenti della storia e i processi d'esclusione storica/ideologica, etnica, religiosa e culturale. Identificare, immaginare e definire una comunità socio-culturale, sia un ente nazionale che una minoranza, è un processo reciproco e interdipendente; l'identità e anche l'alterità si definiscono non solo per antitesi uno all'altro ma vengono anche determinate dall'alterità che esse rappresentano per l'altro. La ricerca è condotta su quattro dimensioni: La prima dimensione analizza le fonti tradizionali-storiche dell'identità turca, mentre la seconda investiga le formulazioni ufficiali dell'identità costruite sulle alterità ideologiche (reali o manipolate) del passato. La terza dimensione mira a definire le forme contemporanee accettate e/o promosse dell'identità turca, in rapporto con le quattro categorie principali d'alterità esistenti nella realtà turca: le minoranze non turche (i curdi), le comunità non musulmane (gli armeni), le minoranze musulmane non sunnite (gli aleviti) e gli immigrati siriani. L'ultima parte esamina l'uropeità dell'identità turca, in accordo con le definizioni d'Europa/europeo. Situata tra l'Oriente e l'Occidente, sotto l'ombrello delle ideologie d'appartenenza apparentemente contrastanti, il caso della Turchia ci fornisce prove sull'evoluzione del nazionalismo, delle storie nazionali, delle identità e delle alterità in un mondo globalizzante e multiculturale.

Abstract

The project explores the multiple facets of Turkish identity through the lenses of history and processes of historical/ideological, ethnic, religious and broader cultural exclusion. Identifying and imagining a socio-cultural community, whether we talk about a national entity or a minority, is a mutual and interdependent process, both identities and alterities being (re)defined by the alterity they represent for each other. The research is conducted on four dimensions: the first dimension analyses the traditional-historical sources of Turkish identity, while the second one investigates the official identity formulations built on the (real or manipulated) ideological otherness of the past. The third dimension aims to define the contemporary accepted and/or promoted forms of Turkishness, in relation with the four main categories of "otherness" existing in the Turkish reality: the non-Turkish minorities (Kurds), the non-Muslim communities (Armenians), the non-Sunni Muslim minorities (Alevites) and Syrian immigrants. The last part examines the Europeaness of the Turkish identity, in accordance with the definitions of Europe/European. Situated between East and West, under the umbrella of apparently contrasting ideologies of belonging, the case of Turkey provides us with evidence on how nationalism, national histories, identities and alterities evolve in a globalizing and multicultural world.

Identità e alterità nella Turchia contemporanea

Indice

Introduzione.....	6
I. Il quesito della ricerca e gli obiettivi	6
II. Metodologia	7
III. Importanza.....	10
IV. Struttura della ricerca	12
1. Identità e alterità nel contesto della globalizzazione – Gli strumenti teorici della ricerca	14
1.1. L’identità riflessiva - “Sono colui che non sono”	19
1.2. “Il sé” nazionale	22
1.3. “Il sé” globale – le identità in gara	29
2. La storia come fonte identitaria	32
2.1. Le tribù turche pre-ottomane.....	33
2.2. Il sistema <i>millet</i> – Diversità nell’unità ottomana.....	37
2.3. Al servizio del sogno nazionale turco - il panturchismo e l’anatolianismo.....	56
2.4. La sindrome di Sèvres – costruendo un nuovo “sé” sulla paura	63
2.4.1. Breve contesto storico	63
2.4.2. Sèvres, kemalismo e identità.....	66
2.4.3. La paura dell’alterità. „I turchi non hanno altri amici oltre ai turchi”	70
2.5. La santa Turchia laica di Kemal.....	73
2.5.1. Il secolarismo: Un’idea(le), molte definizioni	75
2.5.2. Il <i>Lâiklik</i> turco	79
2.6. Il kemalismo aggiornato – La sintesi turco-islamica.....	84
3. La storia come risorsa identitaria - L’alterità ideologica.....	94
3.1. L’alterità ottomana - Reinventando un passato secolare	97
3.2. L’alterità kemalista – il patrimonio ottomano sotto I riflettori.....	103

4. “L’altro” nello specchio – Il ruolo delle minoranze nella formazione dell’identità turca.....	116
4.1. L’alterità religiosa e l’identità islamica sunnita.....	118
4.1.1. I non-musulmani	118
4.1.1.1 Gli armeni.....	126
4.1.1.1.1 L’importanza della parola tabù per le identità turca e armena	126
4.1.2. Gli aleviti.....	138
4.1.2.1 L’alevismo turco: religione, storia e politica.....	138
4.1.2.2 Tra esclusione e sunnificazione: Gli aleviti “buoni” e gli aleviti “cattivi” ...	143
4.2. L’alterità etnica - I curdi.....	146
4.2.1. Chi sono i curdi?	146
4.2.2. I curdi della Turchia – Breve storia di una relazione complessa.....	149
4.2.3 L’identità turca contestata – Quanto turchi sono i curdi?.....	156
4.3. Gli immigranti siriani e il loro impatto sul bilancio etnico-religioso della Turchia Orientale	159
4.3.1. Immagine e atteggiamenti nei confronti dei profughi siriani in Ceylanpınar..	163
5. Turchia – L’altro dell’Europa o l’altra Europa?	178
5.1. Turchia ed Europa: Storia di un rapporto complicato	179
5.2. Essere europeo o integrato nella struttura economica e politica europea?	192
5.2.1. L’Europa pratica.....	193
5.2.2. L’Europa dei diritti.....	194
5.2.3. L’Europa culturale.....	196
5.3. Cittadini europei e turchi sull’adesione della Turchia all’UE	205
5.3.1. Questionario sull’europeità della Turchia - Risultati	206
Conclusioni.....	212
Appendice.....	220
Bibliografia.....	230
Monografie e capitoli di libri	230
Articoli scientifici.....	241

Articoli di stampa.....	251
Documenti ufficiali e rapporti.....	257
Fonti online	259

Introduzione

I. Il quesito della ricerca e gli obiettivi

L'idea di questa tesi è nata in parte nel 2012 quando ho svolto uno stage di pratica nella Turchia orientale, a Elaziğ, una città multiculturale, abitata nel passato dalle importanti comunità d'armeni, assiri, alevi, zaza, curdi e turchi. Se all'inizio tutti sembravano essere kemalisti, Atatürk essendo presente in ogni spazio pubblico e anche privato, sotto forma di foto, statue e ritratti enormi; il conservatorismo, il tradizionalismo e la religiosità esibiti nello spazio pubblico e le rigorose norme di comportamento, specialmente per quanto riguarda le donne, raccontavano una storia differente.

La città sembrava essere il campo di un *Kulturkampf*, una guerra culturale, che si manifestava al livello di ogni individuo. Persone profondamente religiose e donne coperte dichiaravano il loro amore per Atatürk e per la repubblica, mentre ateisti autodichiarati, digiunavano durante il Ramadan, probabilmente per sfuggire il giudizio sociale. In pubblico tutti dichiaravano di essere turchi appellandosi a un nazionalismo talvolta radicale, mentre per molti, in privato la loro identità curda, zaza, alevi era il primo punto di riferimento. Il PKK, la questione curda e quella armena erano un tabù anche tra i professori universitari, nonostante fossero parte della realtà locale. I cittadini oscillavano tra negazione e consapevolezza.

Le tradizionali linee di demarcazione tra Occidente e Oriente, kemalisti e islamisti, curdi e turchi, musulmani e non musulmani, richiamate nella maggior parte dei libri o studi, erano troppo semplicistiche per comprendere ciò che accadeva. Le alterità erano allo stesso tempo assimilate ed escluse, emancipate e rinnegate, esibite e nascoste, non solo dall'identità ufficiale, ma anche nell'ambito del proprio posizionamento. Visitando le città della Turchia occidentale, Izmir e poi, Istanbul, quest-ultima funzionando come un microcosmos o una metafora per la complessità della realtà turca, ho trovato più o meno le stesse contraddizioni, giungendo alla conclusione che l'identità turca non può essere ridotta a una formula ideologica esclusiva, le alterità sono parti integranti, alcune più delle altre, di ciò che è un turco. Il quesito principale dello studio è, quindi, „Come definiscono i processi d'inclusione e d'esclusione un'identità culturale in un mondo globalizzante?” o più specificamente „Quali sono i rapporti tra le alterità e l'identità turca e come si definiscono a vicenda?”

Per fornire una risposta alla domanda ho stabilito sei obiettivi:

1. Determinare il ruolo giocato dalle alterità nel processo di formazione dell'identità nel contesto dello Stato nazione e della globalizzazione.
2. Stabilire i processi e gli eventi storici che hanno delimitato i confini della sfera d'inclusione dell'identità turca.
3. Spiegare il modo in cui le identità ideologiche e storiche vengono rinnegate, demonizzate e diventano un'alterità nel processo di costruzione della nuova identità ideologica ufficiale.
4. Definire l'identità turca contemporanea attraverso le alterità: non musulmani, non sunniti, non turchi e immigranti siriani.
5. Testare l'inclusività e l'esclusività dell'identità turca.
6. "Misurare" l'uropeità dell'identità turca.

II. Metodologia

La tesi si basa su un approccio "olistico", esamina l'identità turca attraverso ciò che gli storici francesi dell'*Annales* e Fernand Braudel¹ chiamavano la *longue durée*, o la lunga durata della storia. Quindi, sebbene l'enfasi sia posta nel periodo del dopo 2002, ovvero sull'era dell'AKP, la tesi prende in considerazione tutti i *cicli* della storia turca, e per *ciclo* mi riferisco agli stadi della storia dominati da certe mentalità culturali e legami sociali, a partire dall'apparizione delle tribù turche sul palcoscenico della storia fino ai nostri giorni. Per capire l'identità turca contemporanea abbiamo bisogno delle compresioni storiche di ciò che è/era un turco. Per di più, per definire un'identità abbiamo bisogno soprattutto di una storia *umana*. Questa prospettiva non contraddice l'approccio costruttivista sull'identità, ma lo rafforza, mostrando l'evoluzione e la costruzione del *sè* culturale in un certo periodo, seguito dalla decostruzione, ridefinizione o ricostruzione dei legami comuni in un altro periodo.

La tesi non ignora completamente la storia politica tradizionale, dato che le decisioni politiche e gli eventi, come per esempio le rivoluzioni, marcano una rottura con un'epoca, un *Weltanschauung* o un certo tipo di pensiero, e benché non cancellino automaticamente le mentalità e le identità hanno un forte effetto materializzato

¹ Fernand Braudel, *Scritti sulla storia*, Tascabili Bompiani, Milano, 2003, p. 37-70.

diversamente – attraverso la resistenza o accettazione - sul lungo periodo. Considerando questi argomenti, la tesi impegna la *histoire événementielle* solo quando necessario per spiegare le relazioni causali dei fenomeni culturali più grandi.

Un altro aspetto importante è l'interdisciplinarietà. La tesi demolisce le barriere metodologiche tra le diverse discipline e impegna il quadro teorico e concettuale della storia- con riferimento al passato europeo, turco e ottomano -; delle scienze politiche - considerando l'ottomanismo, kemalismo, neo-ottomanismo, nazionalismo e legge-; della sociologia – includendo questionari, interviste -; degli studi culturali – esaminando il processo di formazione dell'identità nazionale turca e i rapporto tra i membri dei diversi gruppi etnici e religiosi -; e dell'*area studies* – concentrandosi sullo spazio culturale e geografico turco.

Tranne il capitolo 2. che segue la logica della cosiddetta «tirannia dell'identità»², ricercando l'identità turca solo attraverso la sfera storica d'inclusione, la tesi impegna un approccio “inverso”, basato sull'identificazione dei limiti dell'identità, della sfera d'esclusione o delle alterità, che hanno influenzato certi orientamenti e posizioni nella formazione dell'identità turca, come pure determinare la profondità del loro impatto sulla coscienza collettiva. Lo scopo dello studio potrebbe sembrare troppo largo, ma propone una prospettiva globale e mira a mostrare la misura in cui l'identità turca è stata determinata attraverso le sue relazioni con le alterità storiche/ideologiche e le minoranze. Quindi, dovrei sottolineare che non si tratta di un'analisi comprensiva della situazione di ogni alterità, esse infatti sono esaminate solo in relazione con l'identità turca, e solo per quanto queste giochino un ruolo nel processo d'autoidentificazione dei turchi, rispettivamente vengono escluse. Il oggetto della ricerca è l'identità turca e non le identità delle minoranze.

Oltre alla letteratura specialistica, l'analisi della stampa, i rapporti e i documenti ufficiali rilevanti, la tesi consulta e testa gli argomenti delle fonti secondarie esplorando le opinioni più o meno soggettive e gli atteggiamenti dei cittadini turchi rispetto alle problematiche discusse. Quindi, la tesi impegna due tipi di strumenti di raccolta dei dati: questionari e interviste.

² Barbara Czarniawska, “Alterity/Identity Interplay in Image Construction”, Daved Barry, Hans Hansen, *The Sage Handbook of New Approaches to Organization Studies*, Sage Publications 2008, p. 51.

Nel primo caso si tratta di due questionari diversi; uno relativo al problema degli immigranti siriani, mentre il secondo interroga sull'uropeità dell'identità turca. Il primo questionario esplora l'immagine e i principali pregiudizi relativi agli immigranti siriani in Ceylanpınar, una città vicina al confine siriano, nella provincia di Urfa, dove si trova uno dei più grandi campi profughi della Turchia (più di 20.000 residenti), a cui si aggiungono i siriani fuori dai campi. Il questionario comprende 21 domande chiuse in lingua turca – 7 relative al profilo dell'intervistato e 14 sull'atteggiamento verso i siriani – ed è stato compilato da 100 cittadini turchi con l'aiuto di un residente locale, nell'agosto 2015. Anche se lo scopo dell'indagine era di misurare il livello d'esclusione dei siriani, questa ci fornisce prove su un fenomeno paradossale rispetto alla questione curda, da una parte ci mostra la conservazione della cultura locale patriarcale „incontaminata” dalle riforme kemaliste e dall'occidentalizzazione, dall'altra ci sono prove anche sul successo della turchizzazione dato che, anche se la maggior parte degli intervistati sono curdi, una parte importante di essi sono stati assimilati dal punto di vista linguistico. Quindi, il questionario non si limita ai siriani, mettendo in discussione indirettamente anche la questione curda.

Il secondo questionario è stato compilato nell'aprile 2014 da 48 studenti in relazioni internazionali e include 5 domande relative al profilo socio-politico degli intervistati e 3 domande sull'appartenenza europea e le relazioni tra la Turchia e l'UE. Tutte le domande sono state a risposta aperta. Questo tipo di questionario ha certamente i suoi vantaggi e svantaggi: da una parte, la possibilità di esprimere un'opinione incondizionata, dall'altra, le domande possono essere fraintese o le risposte fornite possono essere incomplete. Ho scelto questo tipo di questionario proprio perché si tratta di studenti nel campo delle relazioni internazionali, visto che il programma della specializzazione include anche corsi di studi europei. Un altro motivo è stato la mancanza del tempo, dato che il questionario è stato compilato durante una conferenza presso l'Università Economica di Izmir alla quale ho partecipato.

Certo, nel caso di entrambi i questionari il numero basso degli intervistati e la specificità dei gruppi target ci porta ai problemi relativi alla rappresentatività. Nel primo caso, abbiamo solo le opinioni e gli atteggiamenti dei cittadini turchi della Turchia orientale verso la crisi degli immigranti al massimo, tramite l'estrapolazione dei risultati nella regione, cosa che non sarebbe sbagliata dato che l'intera regione si trova ad affrontare problemi simili, come per esempio la questione curda, il numero alto di immigranti che sono diventati parte della vita quotidiana, e il loro impatto sul bilancio etnico religioso della regione. Per quanto riguarda il questionario sull'appartenenza europea della Turchia,

si tratta solo di studenti giovani della città più secolare e kemalista della Turchia, Izmir. Quindi, essi possono rappresentare nel migliore dei casi solo il segmento educato della popolazione della Turchia occidentale. Per di più, mentre nel primo caso più dell'85 per cento degli intervistati sono curdi, nel secondo tutti gli intervistati hanno dichiarato di essere turchi.

Un altro limite della ricerca è il fatto che non ho avuto l'opportunità di testare gli atteggiamenti e le opinioni dei cittadini turchi verso gli aleviti, gli armeni e i curdi. Per questi casi ho utilizzato la letteratura, la stampa turca, i social media, i rapporti e gli studi degli istituti turchi di ricerca.

Questo è proprio il motivo per cui ho scelto di condurre le interviste con accademici turchi eminenti, come indicatori affidabili, per catturare le molteplici comprensioni dell'identità turca al livello accademico. Ho incluso 11 domande abbastanza generali per consentire per un'ampia gamma di opinioni/comprensioni dell'identità turca. Inoltre, le domande sono state formulate in un modo che mi ha permesso di testare la mia ipotesi. Purtroppo, considerando gli eventi del luglio 2016 e l'ambivalenza e la sensibilità del soggetto, solo due storici hanno accettato la mia richiesta, la professoressa Günay Göksü Özdoğan, dall'Università Marmara, Istanbul, e il professore Reşat Kasaba, dall'Università di Washington. Entrambi sono storici distinti nel campo dei studi relativi alla Turchia. Mentre Günay Göksü Özdoğan ha una vasta esperienza nello studio delle minoranze, specialmente la questione armena e curda, e del nazionalismo turco, Reşat Kasaba ha ricercato fenomeni come la migrazione, etnicità, nazionalismo e modernità nella Turchia moderna e nell'Impero ottomano. Le loro opinioni, come pure i loro lavori utilizzati nella tesi, sono stati estremamente rilevanti e utili nel contesto del presente lavoro.

III. Importanza

La tesi mira a contribuire alla letteratura di specialità su identità, alterità e nazionalismo nel contesto della globalizzazione, e in particolare ad arricchire e approfondire la conoscenza sull'identità turca considerando i molteplici processi impegnati nel costruito identitario.

Non è né la prima e né l'ultima volta che l'identità e, nello specifico, l'identità turca viene posta sotto la lente di ingrandimento degli storici, politologi, sociologi o

antropologi, i loro sforzi risultano in un numero importante di libri, capitoli di libri o articoli. Il soggetto di per sé non è un' „invenzione” recente, l'identità infatti è stata studiata sia come un dato storico, un'essenza immutabile attraverso la quale si può spiegare tutta la storia di un popolo, sia come una costruzione sociale dipendente dall'ambiente, o una creazione premeditata, immaginata al fine di legittimare il discorso storico e le scelte politiche di un certo periodo.

Sebbene ci siano molti studi sulla storia e la politica della Turchia contemporanea, dato l'importanza regionale e globale del paese, molti di essi prendono in considerazione il fattore identitario „essenziale” sia islamico che kemalista per spiegare le tendenze della politica interna ed estera del paese. Quindi, la maggior parte degli studi seguono la logica *top-down*, ovvero si appellano al discorso ufficiale, senza considerare seriamente ciò che accade al livello della società.

Inoltre, anche se l'idea secondo la quale la Turchia soffre una „crisi d'identità” ha attirato molti seguaci dal mondo accademico e politico, risultando in lavori preziosi specialmente sul nazionalismo turco, l'impatto delle „alterità” sul processo di costruzione dell'identità turca è stato ignorato o studiato insufficientemente, la maggior parte dei contributi scientifici concentrandosi sull'effetto delle politiche nazionaliste sulle minoranze e non viceversa.

Quindi, ci sono molti studi sulle radici storiche della cultura e dell'identità turca, come pure sul nazionalismo e sui nazionalismi delle minoranze, i lavori di Reşat Kasaba, Bozkurt Güvenç, Soner Cagaptay, Ayşe Kadioğlu, Günay Göksü Özdoğan, Hamit Bozarslan o Tanıl Bora che sono estremamente importanti a questo proposito, specialmente perché contestano la storiografia ufficiale aprendo nuove finestre per la ricerca storica turca e mettendo in discussione la presunta unità della nazione. Indubbiamente, la ricerca degli autori citati ha avuto un'influenza importante nella presente tesi, gettando le basi teoriche delle mie ipotesi.

La tesi offre una nuova prospettiva di ricercare l'identità turca, nella quale l'alterità non è semplicemente ignorata o riguardata solo come una “vittima” del nazionalismo turco, ma come elemento fondatore di ciò che sono i turchi. La ricerca sottolinea l'aspetto intercambiabile del rapporto tra l'identità e l'alterità, mostrando che “l'altro” svolge un ruolo attivo nella formazione dell'identità, non solo innalzando una barriera tra il “sé” e “l'altro”, ma in alcuni casi, “l'altro” diventa il “sé”. Di conseguenza, la sfera d'inclusione non è l'unico punto di riferimento per definire un'identità. D'altra parte ho evitato anche di

analizzare l'identità solo in termini di differenza, considerando che l'essenzializzazione dell'alterità è almeno tanto sbagliata quanto l'essenzializzazione dell'identità.

La tesi contesta l'idea secondo la quale la globalizzazione uniformizza, omogeneizza le culture locali, mostrando che un mondo sempre più globalizzante dà voce alle minoranze, solidifica i legami tra i membri di una nazione ed emancipa le identità culturali. La minaccia dell'assimilazione, la paura di perdere l'identità o della scomparsa funzionano come un mobilizzatore sociale e culturale. Quanto più frequenti sono gli incontri con le alterità tanto più si definisce, diventa chiara ed esclusiva la sfera identitaria. La crisi dei profughi siriani non solo in Turchia (anche se questo lavoro esamina solo il caso turco) ma anche in Europa, ci fornisce prove a questo proposito.

Per di più, la tesi contribuisce anche al campo degli studi europei, dato che per ricercare l'europeità della Turchia ho dovuto esaminare prima l'europeità dell'Europa. La Turchia gioca un ruolo importante nella "questione europea", la sua esclusione o inclusione nella sfera identitaria europea ci fornisce informazioni preziose su ciò che è l'Europa.

IV. Struttura della ricerca

Gli obiettivi della tesi sono raggiunti attraverso i cinque capitoli. Il primo capitolo „Identità e alterità nel contesto della globalizzazione – Gli strumenti teorici della ricerca” ci fornisce il *framework* teorico della tesi, esaminando l'evoluzione del concetto d'identità, la sua relazione con le alterità, posizionandola all'interno dello Stato nazione e della globalizzazione. La parte include una “dissezione” del concetto, rispettivamente una classificazione degli elementi d'inclusione ed esclusione che viene utilizzata all'interno dell'analisi al fine di facilitare la comprensione.

Il capitolo 2. “La storia come fonte identitaria” ci porta nella storia del popolo turco, le principali fermate sono periodi distinti per l'emergenza delle pratiche, i movimenti o gli eventi che hanno lasciato le loro tracce su/ o stimolato l'autoidentificazione dei turchi. La parte mira, quindi, a trovare nella storia le fonti che hanno favorito lo sviluppo di certi tipi di legami affettivi, dell'idea di un sé collettivo. A questo proposito la tesi esamina il modo di organizzazione interna e credenze delle tribù turche, il sistema *millet* dell'Impero ottomano, le ideologie nazionaliste come l'ottomanismo (sebbene generalmente sia definito come anti-nazionale), il panturchismo,

l'anatolianismo e il kemalismo. Una sezione del capitolo spiega l'importanza del Trattato di Sèvres nello sviluppo dell'identità nazionale turca basata sul legame territoriale con la patria e sulla paura di scomparsa, mentre gli altri sottocapitoli forniscono prove sulla turchizzazione e sulla modernizzazione dell'Islam al fine d'adattarlo al kemalismo nel periodo repubblicano, e sul processo opposto, rispettivamente sull'islamizzazione del kemalismo attraverso la sintesi turco-islamica specialmente negli anni 1980.

Il capitolo 3. „La storia come risorsa identitaria - L'alterità ideologica”, analizza il modo in cui la storia turca è stata usata come risorsa e manipolata al fine di legittimare un discorso ideologico che mira(va) a ridefinire l'identità nazionale, e nello stesso tempo di delegittimare ciò che diventa l'alterità turca storica. La prima parte del capitolo esamina l'alterità ottomana come punto di partenza per il kemalismo, mentre la seconda parte rivela i processi gradualmente d'esclusione degli elementi dell'ideologia kemalista, come pure il secolarismo kemalista o il ruolo dell'esercito.

Il capitolo 4. “L'altro” nello specchio – Il ruolo delle minoranze nella formazione dell'identità turca”, mostra come le alterità religiose ed etniche tramite la loro esclusione determinino ciò che è un turco. Quindi vengono analizzati i processi e il livello d'esclusione dei curdi, essendo la minoranza non-turca più grande e più problematica della Turchia, degli armeni, essendo i non musulmani che hanno la peggiore immagine nella coscienza collettiva turca, gli aleviti, il gruppo religioso musulmano non sunnita più grande e gli immigrati siriani, nel contesto della recente crisi dei profughi, considerando il loro impatto sul sensibile bilancio religioso ed etnico della Turchia orientale. Questa parte include il questionario sull'atteggiamento verso gli immigranti siriani, che fornisce informazioni preziose anche sul profilo della minoranza curda della Turchia orientale.

L'ultimo capitolo affronta la dimensione europea dell'identità turca. A questo proposito è opportuno definire prima di tutto l'identità europea per avere un termine di riferimento. Così il capitolo mostra come la Turchia abbia spesso assunto il valore di termine di confronto, producendo diverse definizioni del concetto d'Europa (secondo la lezione di Federico Chabod); altre volte, invece, la Turchia ha assunto uno statuto più marcatamente europeo, giungendo a essere considerata e a considerarsi una regione estrema del Vecchio Continente.

1. Identità e alterità nel contesto della globalizzazione – Gli strumenti teorici della ricerca

L'identità è forse uno dei concetti più amati e odiati dai ricercatori delle scienze umane, un concetto piuttosto soggettivo, assai difficile da definire e testare. “Chi siamo?” “Come si sviluppano gli attaccamenti collettivi?” “Dove finisce l'inclusività di un gruppo culturale?” “Qual è la relazione tra identità e alterità?” “Fino a che punto sono le identità definite dalle alterità?” “Qual è il futuro delle identità culturale in un mondo sempre più globalizzato?”- sono solo alcune delle questioni a quale questo capitolo cerca di fornire una risposta.

Emersi negli anni Cinquanta, gli studi d'identità, sono stati concentrati inizialmente sulla formazione dell'identità individuale, la preoccupazione dei sociologi del tempo essendo lo sviluppo del senso di sé degli individui. Molti autori indicano lo psicanalista Erik Erikson come il pioniere degli studi d'identità, dato che egli ha introdotto il termine “identità”³. Il lavoro di Erikson⁴ mostra che la formazione dell'identità è un processo adattivo e continuo, di lunga durata dall'infanzia alla vecchiaia⁵. Secondo Erikson l'identità è «qualcosa che può essere sperimentato come “identico” nel nucleo dell'individuo ma anche identico nel nucleo di una cultura comune e che è, in effetti, l'identità di queste due identità»⁶. Quindi, lo psicanalista ha evidenziato anche il ruolo della cultura nell'identità degli individui, l'enfasi essendo posta sul termine identico. Secondo il Dizionario Online d'Etimologia (Online Etymology Dictionary) l'identità significa “uguaglianza”, “unità”, e proviene dal termine latino *identitatem* (*identitas* nominativo)⁷.

Mentre l'identità, personale o individuale, continua a essere un soggetto centrale della psicologia, i movimenti sociali e nazionalisti hanno spostato l'attenzione verso

³ Anthony Moran, *Multiculturalism and Australian National Identity*, The Australian Sociological Association, 2008, disponibile al <https://www.tasa.org.au/wp-content/uploads/2008/12/Moran-Anthony.pdf> (19.09.2016).

⁴ Ulteriori informazioni Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, W.W. Norton and Company, Londra, 1968.

⁵ William Bloom, *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 35.

⁶ Erik H. Erikson, “The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries”, *Daedalus*, 1966, vol. 95, n. 1, p. 149, disponibile al <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED012730.pdf> (19.09.2016). Testo originale in lingua inglese: «we deal with something which can be experienced as "identical" in the core of the individual and yet also identical in the core of a communal culture, and which is, in fact, the identity of those two identities»

⁷ “identity”, *Online Etymology Dictionary*, disponibile al <http://www.etymonline.com/index.php?term=identity> (11.08.2016).

l'identità collettiva. L'identità collettiva è un concetto radicato nella “coscienza collettiva” di Durkheim, “coscienza di classe” di Marx, “Verstehen” di Weber e “Gemeinschaft” di Tönnies⁸. A differenza dell'identità individuale (io o me), l'identità collettiva (noi) è condivisa con un gruppo di altre persone, essendo, quindi, un'identità più inclusiva⁹.

La letteratura ha sottolineato i tratti comuni e gli attributi condivisi dai membri di un certo gruppo, mostrando il loro carattere naturale o essenziale, basato sui tratti e sulle predisposizioni psicologiche, o sulle caratteristiche regionali¹⁰. Questa visione essenzialista è condivisa dagli approcci primordialista e strutturalista verso l'identità collettiva. Entrambe le prospettive suggeriscono che l'identità d'una collettività è basata su un set di caratteristiche, spesso ridotte a un singolo attributo determinante, considerato l'essenza del gruppo. Dal punto di vista primordialista, l'essenza d'una collettività è un attributo ascrivibile, come la razza, il genere o l'orientamento sessuale, o, anche una profonda disposizione psicologica o di personalità. Secondo l'approccio strutturalista, gli individui che si trovano strutturalmente in una “posizione” simile, nella stessa classe sociale, la etnia, la religione o la nazionalità, condividono la stessa identità¹¹.

D'altra parte la prospettiva costruttivista contesta le idee del primordialismo e del strutturalismo, sostenendo che la realtà è una costruzione sociale. Peter L. Berger e Thomas Luckmann notano che l'uomo costruisce la sua propria natura, con altre parole si produce sé stesso¹². Thomas Risse completa la definizione, affermando che gli agenti umani non esistono indipendentemente dal loro ambiente sociale e dai loro sistemi condivisi di valori, riferendosi alla cultura. Questa visione sfida l'idea della scelta razionale propagata dall'individualismo, secondo la quale l'unità elementare della vita sociale è l'individuo e l'azione di questo. La visione costruttivista insiste sulla costitutività reciproca delle strutture e degli agenti sociali. Allora, l'ambiente sociale in cui ci troviamo definisce la nostra identità – l'uomo è un essere sociale integrato in diverse comunità sociali. D'altra parte non siamo solo “creati” delle condizioni ma siamo anche i creatori di essi, dato che

⁸ Karen A. Cerulo, “Identity Construction: New Issues, New Directions”, *Annual Review of Sociology*, 1997, vol. 23, p. 386, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/2952557> (18.09.2016).

⁹ Bernd Simon, Bert Klandermans, “Politicized Collective Identity. A Social Psychological Analysis”, *American Psychologist*, 2001, vol. 56, n. 4, p. 321, disponibile al <http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/33665/139773.pdf?sequence=1> (18.09.2016).

¹⁰ Karen A. Cerulo, *op. cit.*, p. 386.

¹¹ David Snow, *Collective Identity and Expressive Forms*, CSD Working Papers, 1 ottobre 2001, disponibile al <https://escholarship.org/uc/item/2zn1t7bj> (18.09.2016).

¹² Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Londra, 1991, 67

l'individuo o l'agente umane crea, riproduce, e cambia la cultura attraverso le pratiche quotidiane. Così, il costruttivismo sociale si trova tra l'individualismo e lo strutturalismo sostenendo la interdipendenza delle strutture e agenti¹³. Anche all'intero del costruttivismo ci sono differenze di sfumatura. Mentre il costruttivismo sociale ritiene che l'identità si forma attraverso la socializzazione e l'acculturazione all'intero di un collettivo, il costruttivismo "pure" assume che l'identità si forma in processi auto-riflessivi¹⁴.

I numerosi emendamenti portati alla definizione del concetto, le ridefinizioni e le compresioni molteplici, la grande varietà di campi dove il concetto è stato impegnato, talvolta senza definirlo, supponendo che il suo significato è consensuale e parla da sé, la difficoltà di testare o misurare l'identità, e quindi le confusioni risultati hanno portato a una serie di critiche relative all'uso del termine identità nelle scienze sociali, interrogando la sua rilevanza scientifica. Un'analisi notevole a questo proposito è il lavoro di Rogers Brubaker e Frederick Cooper. Secondo essi le scienze sociali e umanistiche "si sono arrese alla parola identità", pagando un caro prezzo politico e intellettuale. Loro sostengono che l'abuso del concetto danneggia non solo il linguaggio dell'analisi ma anche la qualità della ricerca, a causa di essere troppo ambiguo e scuro¹⁵.

Gli autori criticano entrambe le prospettive essenzialista e costruttivista sull'identità. Per quanto riguarda la visione essenzialista, basata sulla medesimezza e sulla permanenza nel tempo del contenuto dell'identità, è considerata troppo "forte", la compresione impegnando assunzioni problematici come: tutte le persone hanno un'identità o la cercano; tutti i gruppi hanno o dovrebbero avere un'identità; anche se non sono consapevoli della loro identità essa esiste - e dovrebbe essere scoperta; un'identità collettiva implica omogeneità e uniformità. Queste idee sono state già sfidate dalle idee costruttiviste, tuttavia gli autori vanno ancora oltre, decostruendo anche la visione costruttivista sull'identità, coloro che gli autori chiamano la compresione debole o il cliché costruttivista. La debolezza dell'identità costruttivista risulta dalle qualificatori standard assegnate: così, l'identità è multipla, instabile, variabile, in continuo movimento, contingente, frammentata, costruita, negoziata ecc.. Si ritiene che questa prospettiva non

¹³ Thomas Risse, "Social Constructivism and European Integration", Antje Wiener, Thomas Diez, *European Integration Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2004, p. 145-146.

¹⁴ Nora Pleßke, *The Intelligible Metropolis: Urban Mentality in Contemporary Londra Novels*, Verlag, Bielefeld, 2014, p. 54.

¹⁵ Rogers Brubaker, Frederick Cooper, "Beyond "identity"", *Theory and Society*, 2000, n. 29, p. 1-2, disponibile al http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/18_Beyond_Identity.pdf (19.09.2016).

lascia spazio per una definizione valida, contestando, così, l'esistenza dell'identità. Secondo Brubaker e Cooper la compressione debola è troppo debola per essere presa in considerazione nella ricerca teorica. Inoltre, essi concludono che il termine "identità" dev'essere sostituito da altri come per esempio dall'identificazione o dalla categorizzazione¹⁶, per superare l'essenzialismo o la frammentazione fino alla scomparsa del contenuto identitario.

Mentre Fernand Braudel chiamava per precauzione nell'uso dei concetti nella ricerca della storia: «Il vocabolario - le parole devono essere riprese all'origine, ricollocate nelle loro orbite; dobbiamo sapere se si tratta di veri o falsi amici»¹⁷, egli riferendosi specialmente al termine „cultura”. I problemi relativi alla definizione e all'applicazione del termine identità hanno provocato, infatti, la decostruzione del concetto mettendolo “sotto cancellatura”, rispettivamente considerandolo inutilizzabile nella sua forma originale. Comunque, Stuart Hall sottolinea il fatto che dal momento che non ci sono altri concetti completamente diversi con cui sostituire i termini “cancellati”, non c'è niente da fare, ma continuare a pensare con essi nelle loro forme destrutturate, separate dalla paradigma in quale sono stati generati. L'identità è un concetto di genere, che opera “sotto cancellatura”, ovvero «un'idea che non può essere pensata nella vecchia maniera, ma senza la quale alcune questioni chiave non possono essere pensato affatto»¹⁸.

Hall fa riferimento all'idea di Foucault, notando che c'è più bisogno di una teoria della pratica discorsiva del soggetto, però, si oppone all'abbandono o all'abolizione del soggetto, sostenendo invece la riconcettualizzazione, o riposizionamento del concetto all'intero della paradigma. In questo contesto il termine d'identificazione sembra essere preferito a quello d'identità, comunque, secondo l'autore questo concetto comporta le stesse difficoltà concettuale che il concetto identità¹⁹.

Anche se ci sono termini quali potrebbero sostituire il termine identità in diversi contesti, sezionando il concetto in molte sfaccettature, non si può negare l'esistenza stessa delle identità collettive e dei contenuti identitari, né le conseguenze sociale e politiche emerse. Altrimenti, una critica simile può essere impegnata per quanto riguarda i concetti come nazione, etnia o anche altri termini dal sociologia, contestando la loro esistenza, a

¹⁶ *Ibidem*, p. 10-11.

¹⁷ Fernand Braudel, *op. cit.*, p. 221.

¹⁸ Stuart Hall, “Who Needs Identity”, Stuart Hall, Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londra, 1996, p. 2. Testo originale in lingua inglese: «an idea which cannot be thought in the old way, but without which certain key questions cannot be thought at all».

¹⁹ *Ibidem*.

causa della loro importanza sopravvalutata – cercano di spiegare tutto -, o sottovalutata – non spiegano niente, sono solo costruzioni effimeri.

Sosterrei che il concetto di “identità” non è né troppo forte né troppo debole, senza negare le carenze teoriche delle prospettive essenzialista o costruttivista, che si possono attribuire più o meno al concetto di “identità”. Per quanto riguarda la visione forte, sebbene sia stata assai criticata, giustamente messa in discussione la sua veridicità e applicabilità, dato che ci sono state molte “vittime ideologiche” dell’essenzialismo e, per di più, l’esistenza di alcuni elementi - benché non li possiamo etichettare come “essenza” - che definiscono il gruppo in un certo contesto, ci impedisce di negare la sua importanza. Solo il fatto, che molte persone e gruppi si autodefiniscono attraverso un punto di vista essenzialista, credono e agiscono di conseguenza, dovrebbe essere un argomento sufficiente per almeno considerare questa prospettiva seriamente. Per quanto riguarda la prospettiva costruttivista; se la realtà e anche l’identità è un costrutto sociale, allora è un prodotto intellettuale condiviso in una certa epoca, che ci aiuterebbe a comprendere il periodo in questione. Certamente, questo non significa che possiamo interpretare tutti i fenomeni sociale o politici solo attraverso l’identità assegnata a e/o assunta da un gruppo, tuttavia, dobbiamo riconoscere e valutare il ruolo giocato da essa.

Federico Chabod ha richiamato l’attenzione sul fatto che senza il momento “soggettivo”, non avremo storia ma cronaca²⁰. Di conseguenza, benché difficile da comprendere e testare abbiamo bisogno del lato soggettivo della storia, di considerare le mentalità, le immagini, i modi di pensiero e gli attaccamenti. Per di più, nelle parole dello storico : «Cercar di ricostruire i fatti, i pensieri, i sentimenti di età trascorse, con indagine accuratissima, paziente, minuta, evitando con il massimo scrupolo di imprestare a generazioni lontane le nostre idee, i nostri punti di vista, facendo ogni sforzo per vivere “con” quelle generazioni, per ricreare in noi il “loro” modo di sentire, di pensare e di agire, sulla base di un esame filologicamente attentissimo di tutte le testimonianze che ci rimangono. Il momento filologico che diviene essenziale: e filologia significa rispetto assoluto dei testi, che non devono essere “sollecitati” a esprimere ciò che non intendevano esprimere!(...) I due momenti, quello che ho chiamato soggettivo e quello oggettivo, (...) condizionano entrambi(...) il successo dell’opera»²¹.

²⁰ Federico Chabod, *Storia dell’idea d’Europa*, Editori Laterza, Roma, 1998, p. 16.

²¹ *Ibidem*, p. 17.

Allora, per una comprensione più accurata della storia ma anche del presente, è necessario sorprendere le mentalità del tempo in questione senza giudicarle con il nostro modo di pensare, profondamente influenzato dall'identità. Certo, si può obiettare che la mentalità è un concetto molto diverso dall'identità, e ho finito per cadere nella trappola che io stesso ho teso, confondendo i termini, e confermando i critici secondo i quali, l'identità è un termine troppo ambiguo per essere impegnato nel campo scientifico. La mentalità rappresenta disposizioni inconsce di pensare, immaginare, sentire e agire, che non possono essere consapevolmente alterate come l'identità - sostiene la teoria. Comunque, una mentalità unificante è la predisposizione per la formazione di un'identità collettiva condivisa. Quindi, c'è un processo dialettico tra l'identità e la mentalità, l'esistenza d'una mentalità comune permettendo l'identificazione con il gruppo. Così, le mentalità funzionano come elementi d'integrazione, le identità essendo costruite attraverso le appartenenze mentali²². Per di più, il nostro modo di giudicare è profondamente influenzato dalla nostra identità. Quindi, si tratta di una sorte di interdipendenza tra l'identità e la mentalità, entrambe essendo necessarie per la ricostruzione del passato, per scrivere la storia sociale di un popolo.

1.1. L'identità riflessiva - "Sono colui che non sono"

Il significato del concetto d'identità impegnato in questo lavoro viene formulato nel quadro teorico dell'approccio discursivo proposto di Stuart Hall. L'identità è una costruzione, un processo mai completato, frammentato e fratturato; mai singolare ma multiplo, costruito attraverso discorsi e pratiche diversi, spesso antagonisti, soggetto a una storicizzazione radicale, a cambiamenti e trasformazioni continui. Hall sottolinea l'importanza di situare l'identità all'interno di tutti quegli sviluppi storici che «hanno turbato il carattere relativamente "stabile" di molte popolazioni e culture»²³, come per esempio la globalizzazione o migrazione. In realtà la storia, come proprio la cultura e la lingua sono strumenti del processo di diventare piuttosto che di essere: la questione centrale non è "chi siamo" o "da dove veniamo", tanto come quello che potremmo

²² Nora Pleßke, *op. cit.*, p. 54.

²³ Stuart Hall, *op. cit.*, p. 4. Testo originale in lingua inglese: «have disturbed the relatively 'settled' character of many populations and cultures».

diventare, come siamo stati rappresentati e come potremmo rappresentare noi stessi. Ciò che conta non è il ritorno alle radici, ma scendere a patti con i nostri “percorsi”²⁴.

Comunque, l'enfasi non cade sulla storia - sebbene sia importante come fonte e risorsa -, né sulla somiglianza o sull'uniformità, ma paradossalmente sulla differenza, sull'esclusione (anche storica). Hall mostra che l'identità si costruisce «solo attraverso la relazione con l'Altro, la relazione con ciò che non è, con proprio ciò che manca, con quello che è stato chiamato il suo esterno costitutivo»²⁵. Di conseguenza, l'unità che l'identità ritiene è una costruzione all'interno del gioco di potere ed esclusione, è il risultato di un processo di “chiusura”, quale certamente non è naturale, inevitabile o primordiale, ma naturalizzato e sovradeterminato²⁶.

Una visione simile è condivisa di Jan E. Stets e Peter E. Burke, quali sostengono che l'identificazione è il processo attraverso il quale il sé si pone in categorie e si chiama sé stesso in un modo originale in relazione con gli altri gruppi identitari, sostenendo la qualità riflessiva dell'identità²⁷. L'identificazione non è possibile senza le categorie a quale il sé si può riguardare. Di solito, ci sono almeno due categorie, una che abbraccia il sé, o la sfera dell'identità, per cui il sé sviluppa un forte senso d'appartenenza, e ci fornisce informazioni importanti sul suo profilo, mentre le altre escludono il sé, definendolo attraverso ciò che non è, quindi, la sfera dell'alterità.

Per quanto riguarda la sfera dell'identità, essa comprende generalmente più categorie d'inclusione, lo stesso individuo appartenendo a svariati gruppi. Per esempio, il individuo può essere il figlio di qualcuno, genitore, parte di una famiglia, dal punto di vista economico egli fa parte di una certa classe, è cittadino di uno Stato, membro di un gruppo etnico e religioso, mentre la sua identità politica può essere definita come conservatore/repubblicano/liberale/socialista ecc. L'attaccamento a un sottogruppo può essere dominante in un certo momento della vita, senza escludere gli altri gruppi d'appartenenza²⁸. Con altre parole, c'è una trattativa continua tra le identità dello stesso individuo, esse sono combinate in modo armonioso e unico.

²⁴ *Ibidem*, p. 2-4.

²⁵ *Ibidem*, p. 4. Testo originale in lingua inglese: «only through the relation to the Other, the relation to what it is not, to precisely what it lacks, to what has been called its constitutive outside».

²⁶ *Ibidem*, p. 5.

²⁷ Jan E. Stets e Peter Burke, “Identity Theory and Social Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, 2000, vol. 63, n. 3, p. 224.

²⁸ Kurt Lewin, *Resolving Social Conflicts. Selected Papers on Group Dynamics*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1945, p. 146.

La definizione fornita da Arvanitopoulos e Keridis ritiene che l'identità è un costrutto storico condizionato socialmente, un «sistema di credenze e di valori che crea una comunità e il senso d'appartenenza tra molti individui»²⁹. Comunque, essi sostengono che il contenuto dell'identità è meno importante, e ciò che realmente conta è la creazione di un “noi” collettivo in opposizione a “loro”³⁰. Rosaura Sanchez, sottolinea gli elementi che modellano le identità, ovvero le forze culturali, politiche ed economiche, ma anche la classe, la posizione o il posizionamento sociale³¹. Quindi, l'identità è una costruzione variabile, influenzata dal contesto sociale, storico, culturale, politico ed economico, una auto-identificazione in relazione con “l'altro”.

C'è una forte tendenza di definire l'identità solo attraverso l'alterità. Da una parte l'identità è presentata solo in termini di differenza mentre d'altra parte la differenza è presentata come qualcosa esterno all'identità. La differenza e l'appartenenza sono ambedue elementi costitutivi dell'identità e una prospettiva che ritiene l'alterità come esterna all'identità sopravvaluta è essenzializza la differenza³². Così, si giunge dall'essenzializzazione dell'identità all'essenzializzazione dell'alterità, ambedue le prospettive essendo troppo semplicistiche. Se la prima ritiene che l'identità è basata su un'essenza immutabile, la seconda visione considera l'alterità come la sola fonte dell'identità, ignorando le sfere del sé. Infatti, entrambe le prospettive suggeriscono un'indipendenza del contenuto culturale dall'identità, benché a prima vista definire l'identità attraverso l'alterità sembri indicare la dipendenza dell'identità dall'alterità. Tuttavia, a uno sguardo più attento, questa dipendenza diventa l'indipendenza dell'identità da sé stesso.

L'identità non è semplicemente l'opposto dell'alterità. Secondo Joep Leerssen le culture non si escludono, ma assorbono il cosiddetto “altro”, l'identità e l'alterità essendo profondamente influenzate dal modo in cui si rapportano uno all'altro. In breve, esse sono

²⁹ Constantine Arvanitopoulos, Dimitris Keridis, “Turkey and the Identity of Europe”, *Harvard International Review*, 6 gennaio 2011, disponibile al <http://hir.harvard.edu/turkey-and-the-identity-of-europe?page=0,0> (13.09.2016). Testo originale in lingua inglese: «system of beliefs and values that creates a community and the sense of belonging among many individuals».

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Rosaura Sanchez, “On a Critical Realist Theory of Identity”, Ed. Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *Identity Politics Reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 35.

³² Andre Gingrich, “Conceptualizing Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering”, Gerd Baumann, Andre Gingrich, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn Books, Oxford, 2006, p. 4.

determinate dall'alterità che ci rappresentano uno all'altro. Il risultato di questo processo è chiamato *ibridismo*³³.

1.2. “Il sé” nazionale

L'identità non è stata solo un concetto centrale della psicologia e delle scienze sociali, ma anche delle scienze politiche dall'indomani della Rivoluzione Francese con l'emergenza del nazionalismo romantico. L'idea di nazione è nata come reazione alle tendenze universalistiche dell'Illuminismo, portando l'individualità a un livello nuovo, collettivo e storico. Essendo un cittadino del mondo, con un'identità originata nell'umanità universale e nella razionalità, come definito da Kant³⁴, non ha soddisfatto i bisogni d'appartenenza e di differenziazione degli individui dagli altri³⁵. La sensazione di confusione, la mancanza di senso, la motivazione e l'appartenenza hanno spinto l'ideale dell'unità all'arena politica, integrando gli individui in un'entità più o meno legittima/legittimata: la nazione.

Secondo Federico Chabod “Dire senso di nazionalità, significa dire senso di individualità storica. Si giunge al principio di nazione in quanto si giunge ad affermare il principio di individualità”³⁶. Generalmente, l'individualità significa unicità, ovvero il totale delle caratteristiche distintive che permettono la differenziazione dagli altri. In particolare, nel discorso nazionalista l'individualità nazionale incorpora o mira a una cultura comune, lingua, religione, etnia, tradizioni comuni, senso d'appartenenza e attaccamento a un territorio³⁷.

Per Johann Gottfried Herder un elemento vitale è la lingua, considerata l'espressione del “carattere” della “maniera di pensare” di un popolo. Prima di Herder si credeva in una natura umana “comune” di tutti gli popoli, modificabile solo attraverso l'ambiente e l'educazione, il clima (elemento naturalistico) e la storia (elemento

³³ Joep Leerssen, „Identity/Alterity/Hybridity”, Manfred Beller, Joep Leerssen, , *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Rodopi Publishers, Amsterdam, p. 340-341.

³⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, 1983, p. 131.

³⁵ Marilyn B. Brewer, Kathleen P. Pierce, “Social Identity Complexity and Outgroup Tolerance”, *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2005, n. 5, p. 435, disponibile al <http://psp.sagepub.com/content/31/3/428.abstract> (11.08.2016).

³⁶ Federico Chabod, *L'idea di nazione*, Editori Laterza, Roma, 2004, p. 17.

³⁷ Alina Mungiu-Pippidi, *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, Polirom, Iași, 1998, p. 110-111.

volontaristico). Herder sostiene la diversità fondamentale, originaria, naturale delle nazioni. Secondo il filosofo tedesco le nazioni sono impenetrabili e hanno caratteri permanenti³⁸. «Lo stato più naturale è anche un popolo dotato di un carattere nazionale... che vi si mantiene per secoli...un popolo è una pianta della natura come una famiglia, solo ha più rami»³⁹. Quindi, prevale una compressione essenzialista della nazione.

Anthony D. Smith sottolinea sette credenze della dottrina nazionalista: l'umanità è naturalmente divisa in nazioni, tutte le nazione hanno il loro carattere peculiare, la nazione è la fonte del potere politico, l'identificazione con una nazione è necessaria per la libertà e l'autorealizzazione dei popoli, le nazioni possono essere concluse solo all'interno dei loro Stati, la lealtà allo Stato-nazione prevale altre lealtà, la condizione primaria di libertà e armonia globale è il rafforzamento dello Stato-nazione⁴⁰. Lo stesso autore definisce la nazione come «una popolazione umana nominata che condivide un territorio storico, miti comuni e memorie storiche, una cultura pubblica, di massa, un'economia comune e diritti e doveri comuni per tutti i membri».⁴¹ Egli aggiunge che le nazioni emergono dalle “etnie” preesistente, le popolazioni umani nominate dalla sua definizione essendo gruppi o comunità etniche⁴².

Il concetto d'etnia è richiamato nella maggior parte dei dibattiti relativi alla nazione, talvolta la distinzione tra i termini etnia e nazione essendo incerta. Secondo Smith e Hutchinson un'etnia si definisce attraverso le seguenti caratteristiche: un nome comune proprio; un mito della origine comune che rafforza la sensazione di parentela tra i membri della etnia; una memoria collettiva del passato; almeno un elemento di cultura comune, come la lingua, religione o costumi; una patria o luogo natale anche se non occupato, e il senso di solidarietà tra i membri⁴³.

A questo punto si può domandare: qual è la differenza tra la etnia e nazione? O - cosa rende un'etnia nazione? Per di più, la realtà ci mostra che ci sono anche nazioni quali non sono fondati su un'etnia, nemmeno su una lingua comune, come è l'esempio della

³⁸ Federico Chabod, *L'idea di nazione... cit.*, p. 46-47.

³⁹ Johann Gottfried Herder citato in Alberto Martinelli, *Mal di nazione. Contro la deriva populista*, Università Bocconi Editore, Milano, 2013.

⁴⁰ Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, Holmes & Meier, New York, 1983, p. 21.

⁴¹ Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, Londra, 1991, p. 14. Testo originale in lingua inglese: «a named human population sharing an historic territory, common myths and historical memories, a mass, public culture, a common economy and common legal rights and duties for all members».

⁴² Tim Edensor, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Berg, Oxford, 2002, p. 8.

⁴³ Alina Mungiu-Pippidi, *op. cit.*, p. 110-111.

nazione svizzera⁴⁴. Così, l'esistenza delle nazioni anche all'intero dei popoli che non condividono un'etnia o una lingua comune, solleva un'altra domanda importante: Cosa rende un popolo nazione?

A tale riguardo, Renan valuta l'adesione consapevole alla nazione come elemento cruciale nel processo di nation-building, evitando ogni tipo di essenzialismo⁴⁵. Si tratta del carattere soggettivo della nazione, del sentimento di solidarietà tra i membri⁴⁶. “La nazione è, innanzi tutto, anima, spirito” affermava Chabod⁴⁷. Secondo Rousseau non è sufficiente “sentire” la nazione, essa dovrebbe essere anche “voluta”. Proprio la volontà è ciò che crea gli Stati fondati sulla sovranità popolare, ovvero gli Stati-nazionali. Un'idea simile è stata promossa anche da Mancini chi ha dichiarato all'università di Torino nel 1851: “La comunanza stessa di territorio, di origine e di lingua a un tempo, né pur bastano ancora a costituire compiutamente una Nazionalità” sottolineando la necessità della coscienza nazionale e della volontà⁴⁸. Come visto, per quanto riguarda gli storici italiani la nazione non è definita a danno degli altri come valore esclusivistico, ma come strumento di lottare accanto delle nazione oppresse. Di conseguenza la nazione si afferma in connessione con la libertà e l'umanità⁴⁹. Ritornando alla domanda iniziale, nonostante le visioni diverse, la risposta sarebbe: il nazionalismo è ciò che rende un'etnia nazione.

Il nazionalismo – come sentimento o movimento - è soprattutto un principio politico, secondo quale il nucleo politico e nazionale dovrebbero coincidere. Il sentimento nazionalista è la sensazione di rabbia suscitata dalla violazione del principio o la sensazione di soddisfazione suscitata dal suo compimento. Questo tipo di sentimento suscita il movimento nazionalista. In breve, il nazionalismo è una ideologia della legittimità politica⁵⁰.

Il bisogno d'omogeneità culturale della società moderna, la pressione economica, politica e sociale per creare un'unità funzionale hanno portato all'emergenza del nazionalismo, grazie alla sua utilità. Dal punto di vista storico, considerando il momento di realizzazione del progetto nazionale, Charles Tilly parla di due tipi di nazionalismi: *state-led*, ovvero nazionalismo guidato dallo stato, e *state-seeking*, nazionalismo in cerca di

⁴⁴ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁵ Alberto Martinelli, *op. cit.*.

⁴⁶ Alina Mungiu-Pippidi, *op. cit.*, p. 111.

⁴⁷ Federico Chabod, *L'idea di nazione... cit.*, p. 25.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 81-89.

⁵⁰ Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 1.

stato. Ovviamente, il primo tipo è quello che ha raggiunto più o meno il suo obiettivo – ossia la creazione dello Stato-nazione. Se il progetto si trova in una fase iniziale, come nel caso dei Paesi in via di sviluppo, quali importano forme occidentali d'organizzare e hanno bisogno di nazionalizzarle o naturalizzarle, il nazionalismo è legittimo. D'altra parte, se il progetto dello Stato-nazionale è compiuto il nazionalismo rischia di diventare nocivo, essendo utilizzato contro le minoranze e gli elementi stranieri⁵¹.

Inoltre, il nazionalismo «è la difesa del radicamento in una particolare cultura nazionale che va difeso contro il cosmopolitanismo e l'assimilazione culturale, e in questa difesa anche il pregiudizio nei confronti degli altri svolge una funzione positiva»⁵². Herder ha sottolineato questo aspetto: «lo si chiami pure pregiudizio, volgarità, limitato nazionalismo, ma il pregiudizio è utile, rende felici, spinge i popoli verso il loro centro, li fa più saldi, più fiorenti a loro maniera e quindi più felici nelle loro inclinazioni e scopi». Egli aggiunge che: «La nazione più ignorante, più ricca di pregiudizi, è spesso la prima: l'epoca delle immigrazioni di desideri stranieri, dei viaggi di speranze all'estero è già malattia, pienezza d'aria, gonfiezza malsana, presentimento della morte»⁵³. Così, il nazionalismo romantico giustifica i pregiudizi e anche la discriminazione.

A loro origine gli stereotipi sono “scorciatoie inevitabili” quali aiutano gli individui di comprendere un mondo complesso e formare risposte anticipate, dato le loro capacità cognitive limitate. Gli stereotipi sono guidati e orientati in base alla definizione del gruppo di sé stesso, e al posizionamento di esso nella società⁵⁴.

Un elemento importante della nazione è la storia. Si può notare, che in tutte le prospettive, l'individualità nazionale è strettamente legata all'idea di un passato comune, sia come momento storico “essenziale” dell'origine, o una serie di momenti storici “costruttivi” immaginati o reali. La storia diventa importantissima nel discorso nazionalista. Secondo Chabod conoscere il proprio passato è uguale a conoscere il proprio carattere⁵⁵, mentre Anthony Giddens spiega che il passato è lodato per la sua qualità di contenere e perpetuare l'esperienza delle generazioni⁵⁶. Quindi, la storia sia reale che immaginaria gioca un ruolo fondamentale nel processo di costruzione della nazione. La

⁵¹ Alina Mungiu-Pippidi, *op. cit.*, p. 113.

⁵² Alberto Martinelli, *op. cit.*.

⁵³ Federico Chabod, *L'idea di nazione...cit.*, p. 48.

⁵⁴ Nida Bikmen, Diane Sunar, “Representing the Ethnic “Other”: Stereotypes of Ethnic Groups in Turkey”, Nedret Kuran-Burçaoğlu, Susan Miller, *Representation of the “Others” in the Mediterranean World and their Impact on the Region*, The Isis Press, Istanbul, 2004, p. 185-186.

⁵⁵ Federico Chabod, *L'idea di nazione... cit.*, p. 35.

⁵⁶ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1991, p. 37.

storia crea l'identità nazionale, mentre nel frattempo l'identità crea il contenuto storico. A questo proposito Renan riteneva che essere una nazione talvolta significa falsificare la storia⁵⁷. Ambedue le versioni del passato – reale e immaginario - sono importanti nell'analisi dell'identità di una nazione.

Giddens insiste sul ruolo dell'immaginario, affermando che la nazione è «una comunità politica immaginata - e immaginata sia come intrinsecamente limitata che sovrana. È immaginata perché anche i membri della più piccola nazione non conosceranno, incontreranno, sentiranno mai della maggior parte dei membri compagni, ma nella mente di ciascuno vive l'immagine del loro comunione»⁵⁸.

Anche Ernest Gellner condivide una prospettiva simile: «il nazionalismo, che a volte prende culture pre-esistenti e li trasforma in nazioni, a volte li inventa, e spesso cancella culture pre-esistenti»⁵⁹. Egli aggiunge che il nazionalismo non è il risveglio di una forza dormiente, vecchia, latente, come si pretende. Invece è la conseguenza di una nuova forma di organizzazione sociale, basata su un'alta cultura dipendente dall'educazione, protetta dallo Stato⁶⁰. Di conseguenza si tratta di un modello di sviluppo *top-down*, guidato dalle élite, attraverso la letteratura, l'istruzione pubblica e la propaganda.

Hobsbawm è d'accordo con il fatto che le nazioni sono costruite dall'alto al basso, tuttavia, considera che c'è bisogno anche di un'analisi dal basso all'alto, rispettivamente di considerare le speranze, i desideri e gli interessi comuni della gente. L'argomento è che le ideologie ufficiali degli Stati e dei diversi movimenti non determinano completamente il modo di pensare del popolo. Per di più, il contenuto dell'identità nazionale si può cambiare nel tempo⁶¹.

Criticando la prospettiva nazionalista Eric J. Hobsbawm sostiene che la nazione appartiene a un periodo storico recente, e diventa un'entità sociale solo all'intero dello Stato-moderno ovvero lo Stato-nazione, opponendosi alla visione nazionalista secondo la

⁵⁷ Eric J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent: Program, mit, realitate*, Editura ARC, Chișinău, 1997, p. 14.

⁵⁸ Benedict Anderson, *Imagined Communities - Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 2006, p. 6. Testo originale in lingua inglese: «it is an imagined political community - and imagined as both inherently limited and sovereign. It is imagined because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion».

⁵⁹ Ernest Gellner, *op. cit.*, p. 49. Testo originale in lingua inglese: «nationalism, which sometimes takes pre-existing cultures and turns them into nations, sometimes invents them, and often obliterates pre-existing cultures».

⁶⁰ *Ibidem*, p. 48.

⁶¹ Eric J. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 12-13.

quale la nazione è un'unità sociale primaria, conclusa. Egli contesta la prospettiva che ritiene che le nazioni sono un dato di Dio, mirando a dividere i popoli per realizzare il loro destino politico. Al contrario si tratta di un processo inverso, gli Stati e i nazionalismi sono quelli che creano le nazioni. Per di più, le nazioni non esistono solo per fondare uno Stato o per riempirlo con contenuto - per affermare l'esistenza di una nazione c'è bisogno di raggiungere un certo livello di sviluppo economico e tecnologico – un esempio in tal riguardo è la lingua nazionale standard, elemento costitutivo della nazione, che non esisteva prima della invenzione della stampa, l'alfabetizzazione e la scolarizzazione su larga scala⁶².

Come visto, l'idea del nazionalismo presenta paradossi complessi, rispettivamente: la modernità obiettiva delle nazioni dal punto di vista dello storico contro la loro antichità soggettiva agli occhi dei nazionalisti; l'universalità formale della nationalità - ognuno può, deve avere o avrà una nazionalità-, contro la particolarità irrimediabile delle sue manifestazioni concrete; il potere "politico" dei nazionalismi contro la loro povertà e anche incoerenza filosofica.⁶³

Per quanto riguarda l'identità nazionale, ossia la nazionalità, si definisce attraverso il legame affettivo con la nazione e tutto ciò che essa rappresenta. Comunque, William Hale richiama l'attenzione sul fatto che «le nazioni hanno identità multiple, proprio come gli individui»⁶⁴, importante a questo proposito è il sistema delle priorità degli individui e soprattutto, dell'ideologia nazionalista ufficiale. Quale attaccamento è più forte? Quale elemento è più significativo all'intero dell'ideologia? Quali sono i contenuti identitari meno rappresentativi?

Per facilitare una migliore comprensione dell'identità nazionale nel quadro del presente lavoro, e anche per rispondere alle domande sudette, proporrei una classificazione degli elementi dell'identità, o delle categorie d'inclusione al base della loro rilevanza nel discorso nazionalista. Quindi, distinguerei tra gli elementi d'inclusione forti, o le caratteristiche nazionale forte, quale impostano i limiti o confini d'inclusione dell'identità –il cuore della nazione o la base minimale di appartenenza- e gli elementi deboli, d'importanza secondaria – quali completano ma non definiscono da soli la nazione. Gli

⁶² Eric J. Hobsbawm, *op. cit.*, p. 12.

⁶³ Anthony Giddens, *Imagined Communities...cit.*, p. 5.

⁶⁴ William Hale, *Identities and Politics in Turkey*, Paper preparato per "International Affairs Laboratory Turkey Group, IAI, Roma, 1998, p. 1. Testo originale in lingua inglese: «Nations have multiple identities just like individuals».

elementi deboli non hanno il potere di rendere un individuo come membro della nazione, ma possono rafforzare la sua identità nazionale.

Supponiamo che l'identità nazionale di un certo Stato è fondata sull'appartenenza etnica, culturale, linguistica, religiosa comune. X. vive in quello Stato, condivide la stessa etnia, lingua madre, cultura con la maggior parte dei membri della nazione in questione, però, ha una religione diversa. È X. membro della nazione o sarebbe escluso automaticamente? Al primo sguardo potremmo essere tentati di dire che X. è membro della nazione, giudicando da un punto di vista quantitativo, dato che X. si inserisce nella maggior parte delle categorie d'inclusione. Comunque, se la religione è un elemento d'inclusione forte l'appartenenza non è possibile, l'individuo in questione diventando parte dell'alterità, anche se dal punto di vista etnico o culturale condivide la stessa identità con la nazione. Di conseguenza, c'è bisogno di un'analisi qualitativa, di differenziare chiaramente tra gli elementi d'inclusione forti e deboli, per definire l'identità nazionale.

Essere membro di una nazione non significa solo enfatizzare le somiglianze dall'intero del gruppo, ma anche le differenze tra la nazione e gli altri. Quindi, l'analisi ci porta all'idea espressa nella prima parte del capitolo: l'identità (nazionale, culturale, etnica ecc) si definisce attraverso la differenza culturale percepita, o come nota Leerssen una nazione diventa sé stessa per quanto si distingue dalle altre nazioni⁶⁵. Possiamo affermare che fino a un certo punto identificare significa differenziare.

Dato che l'identità ha più di un solo elemento d'inclusione, la stessa cosa si può dire anche delle categorie d'alterità. Di conseguenza, trasferirai le stesse distinzioni operate per gli elementi costitutivi dell'identità sul concetto d'alterità. Quindi, avremo gli elementi d'esclusione forti - ovvero le categorie d'appartenenza quale cadono fuori dai confini della sfera d'identità, e non possono essere integrati in nessuna circostanza – essi creano ciò che possiamo chiamare l'alterità suprema; e gli elementi deboli che non escludono categoricamente gli individui dall'identità nazionale, ma per quanto sono interiorizzati ed esibiti impediscono l'appartenenza totale - questi oscillano fra l'identità e l'alterità con la bilancia leggermente inclinata verso la sfera dell'alterità. Se l'elemento d'inclusione forte di un'identità nazionale è l'etnia, gli altri gruppi etnici diventano elementi d'esclusione forti in relazione con l'identità della nazione. Le categorie d'esclusione sono molteplici, come proprio quelle d'inclusione, nel caso delle nazioni questi possono essere: etnia,

⁶⁵ Joep Leerssen, „National identity and national stereotype”, *Imagologica*, disponibile al <http://www.imagologica.eu/leerssen> (19.09.2016).

lingua, storia, cultura, tradizioni, razza, o ideologia, tenendo conto della struttura gerarchica all'intero della sfera d'identità.

1.3. “Il sé” globale – le identità in gara

Per definire un'identità culturale, oltre agli elementi costitutivi e agli elementi d'esclusione, c'è bisogno di considerare anche le pressioni esterne, le influenze e le tendenze globali. La globalizzazione è diventata un tema centrale degli studi d'identità, uno dei fenomeni più dibattuti, criticati e lodati del nostro tempo, definito da Thomas Larsson come «il processo di restringimento del mondo, delle distanze che si accorciano, delle cose che si avvicinano. Riguarda la crescente facilità con quale qualcuno dall'una parte del mondo può interagire, a reciproco vantaggio, con qualcuno dall'altra parte del mondo»⁶⁶.

Non è un segreto che il mondo del secolo XXI è sempre più piccolo e piatto⁶⁷, oggi le comunità precedentemente disperate e isolate sono saldate insieme dai reti globali diventando interdipendente⁶⁸. La globalizzazione ha trasformato il mondo in un network di vari attori e di attività profondamente interconnessi, un mondo che diventa sempre più uguale e paradossalmente disuguale, favorendo la competizione economica, culturale, sociale e politica continua, aperta a tutti, ma in cui alla fine della giornata, non possiamo distinguere una situazione *win-win*.

Negli ultimi decenni la globalizzazione ha attirato più critiche che reazioni positive, dividendo il mondo tra coloro che soffrono di *globophilia*, in particolare i capitalisti e i neoliberali che beneficiano della globalizzazione, e coloro che soffrono di *globophobia*, o i sostenitori dell'estrema destra o sinistra, secondo quali la globalizzazione significa omogeneità, perdita dell'identità e ingiustizia sociale⁶⁹. I rappresentanti del secondo gruppo hanno associato la globalizzazione con l'egemonia politica, culturale ed economica occidentale, o anche con la colonizzazione. Un esempio è la dichiarazione di Martin Khor

⁶⁶ Thomas Larsson, *The Race to the Top: The Real Story of Globalization*, Cato Institute, Washington, D.C, 2001, p. 9. Testo originale in lingua inglese: «the process of world shrinkage, of distances getting shorter, things moving closer. It pertains to the increasing ease with which somebody on one side of the world can interact, to mutual benefit, with somebody on the other side of the world».

⁶⁷ Thomas L. Friedman, *The world is flat: A brief history of the twenty-first century*, Farrar, Straus and Giroux New York, 2005.

⁶⁸ Emanuel Richter citato in Natalia Vlas, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008, p. 26.

⁶⁹ George Ritzer, *The Blackwell Companion to Globalization*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007, p. 16.

il presidente del Third World Network in Malaysia: «La globalizzazione è ciò che abbiamo chiamato nel Terzo Mondo per alcuni secoli come colonizzazione»⁷⁰.

L'idea secondo la quale la globalizzazione è sinonima all'imperialismo culturale occidentale o all'occidentalizzazione è diventata popolare tra *globophobi* che prevedono un *McWorld* o un mondo della «musica veloce, computer veloci e fast food»⁷¹ in divenire. Per molti la globalizzazione significa cultura americana e consumismo. Questa convinzione è emersa nel periodo della Guerra Fredda e ha designato il capitalismo liberale occidentale come forza trainante della globalizzazione⁷², che esporta non solo i prodotti, ma anche la sua cultura e lo stile di vita in quasi ogni angolo del mondo e, quindi, minaccia la stessa sopravvivenza delle tradizioni, le identità e le culture locali, la conseguenza essendo la standardizzazione e la perdita della diversità culturale. Questo approccio unilaterale alla globalizzazione ha portato alla famosa teoria della “fine della storia” di Francis Fukuyama, che ha dichiarato il trionfo della democrazia liberale e del capitalismo di mercato⁷³, seguito dal famoso “scontro delle civiltà” di Samuel Huntington, come reazione delle civiltà non occidentale al dominio politico, economico e culturale dell'Occidente⁷⁴.

Comunque, contrariamente all'idea diffusa secondo la quale il risultato della globalizzazione sarebbe un mondo americanizzato, uniforme, culturalmente povero, la realtà ci rivela uno scenario del tutto diverso: la globalizzazione non distrugge ma crea e prolifera le identità culturale⁷⁵. Un mondo globalizzato non significa un mondo identico, perché la globalizzazione è multiculturale in sostanza; le culture locali, etniche e religiose convivono con la cultura dominante, e insieme con le altre culture a causa della migrazione e del flusso delle idee⁷⁶. Questo fenomeno è stato chiamato glocalizzazione e definito da Thomas Friedman come «la capacità di una cultura, quando incontra altre culture forti, di

⁷⁰ Nayef Al-Rodhan, Gérard Stoudmann, *Definitions of Globalization: A Comprehensive Overview and a Proposed Definition*, Program on the Geopolitical Implications of Globalization and Transnational Security, Geneva Centre for Security Policy, 19 giugno 2006, p. 10, disponibile al <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.472.4772&rep=rep1&type=pdf> (13.09.2016). Testo originale in lingua inglese: «Globalization is what we in the Third World have for several centuries called colonization».

⁷¹ Benjamin Barber, “Jihad vs. McWorld”, *The Atlantic Monthly*, 1992, vol. 269, n. 3, p. 53, disponibile al <http://www2.psych.ubc.ca/~ara/Teaching%20407/psych407%20readings/Barber%201992.pdf> (14.09.2016).

⁷² Simon Murden, “Culture in World Affairs”, John Baylis, Steve Smith, *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Oxford University Press Oxford, 2001, p. 458.

⁷³ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992.

⁷⁴ Samuel Huntington, *Ciocrinea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Antet, București, 2007.

⁷⁵ John Tomlinson, “Globalization and Cultural Identity”, David Held, Anthony McGrew, *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, Polity Press, Cambridge, 2003, p. 270.

⁷⁶ Simon Murden, *op. cit.*, p. 459.

assorbire le influenze che si inseriscono naturalmente e sono in grado di arricchire quella cultura, di resistere a quelle cose che sono veramente estranee e di compartimentare quelle cose che, mentre essendo diverse, tuttavia possono essere godute e celebrate come diverse. Lo scopo di glocalizzare è quello di essere in grado di assimilare aspetti della globalizzazione nel vostro paese e cultura in un modo che aggiunge alla vostra crescita e diversità, senza sopraffarla»⁷⁷.

La globalizzazione porta “l’altro”, rispettivamente, l’alterità, più vicino, favorendo la interazione tra le identità e le alterità e anche la forte auto-identificazione dei soggetti appartenenti a culture diverse. Dato che il sé è soggettivo, l’identità è lodata mentre l’alterità è percepita la maggior parte del tempo come inferiore, sospetta o cattiva, soprattutto se quest’ultima minaccia l’esistenza del sé. Comunque, l’alterità è necessaria nella formazione dell’identità, quest’ultima non solo che è costruita sulle differenze culturale percepite tra il sé e l’altro⁷⁸, ma come visto assorbe l’altro⁷⁹.

Nella vicinanza di molti “altri”, a rischio di essere assimilati dalle culture potenti ed e di svanire, le identità culturale attraversano un processo d’emancipazione e di ridefinizione, in molti casi, diventando più forti e più visibili che prima del loro incontro culturale con gli “altri”. Un mondo globalizzato non solo permette, ma anche sviluppa senza alcuna contraddizione molteplici identità e attaccamenti. La stessa persone può essere cosmopolita, appartenere a una nazione e nello stesso tempo esprimere il suo attaccamento a una religione ed etnia diversa da quella promossa ufficialmente dallo Stato-nazione⁸⁰. Quindi, un mondo globalizzato è multiculturale in sostanza, e non un luogo uniforme, standardizzato e guidato da una cultura potente che impone i suoi valori sulle persone in ogni angolo del mondo. Un mondo globalizzato non è nemmeno solo un mondo delle nazioni, le identità locali diventando più e più presenti nella scena mondiale.

⁷⁷ Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Anchor Books, New York, 2000, p. 326. Testo originale in lingua inglese: «the ability of a culture, when it encounters other strong cultures, to absorb influences that naturally fit into and can enrich that culture, to resist those things that are truly alien and to compartmentalize those things that, while different, can nevertheless be enjoyed and celebrated as different. The whole purpose of glocalizing is to be able to assimilate aspects of globalization into your country and culture in a way that adds to your growth and diversity, without overwhelming it».

⁷⁸ Constantine Arvanitopoulos, Dimitris Keridis, *op. cit.*.

⁷⁹ Joseph Leerssen, “Identity/Alterity/Hybridity”, Manfred Beller, Joseph Leerssen, *op. cit.*, p. 340-341.

⁸⁰ John Tomlinson, *op. cit.*, p. 276.

2. La storia come fonte identitaria

Anche se la tesi esplora l'identità turca contemporanea, riferendosi specialmente al periodo di dopo 2002, e anche se la bilancia teorica impegnata nel presente lavoro per quanto riguarda la definizione dell'identità è inclinata sulla prospettiva costruttivista rifiutando l'essenzialismo, non possiamo ignorare la storia del popolo turco. Abbiamo bisogno della storia perché essa ha il potere di spiegare il presente⁸¹, come diceva Braudel. È *una* fonte dell'identità, e ancor di più è una risorsa⁸², uno strumento indispensabile proprio *essenziale* nella costruzione dell'identità.

Il presente capitolo fa un salto all'indietro nella storia dei turchi per tracciare i principali momenti e specialmente gli sviluppi quali hanno influenzato la formazione dell'identità turca di oggi. Certo, non è un esercizio semplice, al contrario è molto difficile, dato che dobbiamo considerare piuttosto l'evoluzione delle mentalità, della cultura, dei movimenti intellettuali che degli eventi politici. Ciò che conta veramente sono gli effetti della politica sulle masse come pure gli effetti delle masse sulla politica, e anche più i significati attribuiti a, e le distinzioni operati tra i diversi gruppi umani. Quindi, non si tratta di una storia politica, totale, ma di una storia sociale, per di più, di una storia selettiva, di conseguenza un po' soggettiva, concentrata sulle idee e sulle formazioni che hanno portato alla costruzione dell'identità turca come compresa oggi.

Identificare i momenti storici decisivi nella costruzione dell'identità turca è un compito assai pesante, soprattutto che si parla di un popolo con una storia ricca, estremamente complessa. La Turchia contemporanea è l'erede di un impero multiculturale, quale ha riunito popoli molto diversi dal punto di vista etnico, religioso e culturale: turchi, arabi, curdi, greci, armeni, ebrei, latini, popoli dall'Europa, ecc.; musulmani, cristiani, ebrei. Si tratta di una grande sintesi, nelle parole di Louis Bazin, quale non può essere riassunta solo come il totale degli elementi culturali diversi, ma quale porta alla formazione di una cultura originala, che armonizza gli elementi eterogeni e ha la capacità di crescere, di svilupparsi⁸³.

⁸¹ Fernand Braudel, *op. cit.*, p. 219.

⁸² Vedi il capitolo 3. *La storia come risorsa identitaria - L'alterità ideologica*.

⁸³ Louis Bazin, "Viața intelectuală și culturală în Imperiul otoman", Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Editura BIC All, București, 2001, p. 586.

Lo studio esamina gli elementi culturali prevalenti del popolo turco nel periodo pre-islamico e ottomano, come pure la formazione dell'identità nazionale turca, i cambiamenti e le ridefinizioni ai quali il concetto dell'identità turca è stata sottoposta in diversi contesti storici. Allora è necessario considerare una vasta area geografica quale si estendeva dalla Grande Muraglia cinese ai Monti Altai (popolo Göktürk), l'Asia Centrale, la Transoxiana (le tribù turche), l'Anatolia, i Balcani, il Medio Oriente, l'Europa, l'Africa (gli ottomani) e il territorio della Turchia moderna. Tutti questi luoghi hanno lasciato la loro impronta culturale sull'identità turca – sebbene l'impronta sia stata immaginata o cambiata a volte. Questa parte prende in considerazione solo la storia culturale *oggettiva* – per quanto lo possiamo chiamare così - , per meglio dire le esperienze culturale soggettive *oggettivizzate* - la storia come fonte identitaria.

2.1. Le tribù turche pre-ottomane

Anche se non esiste un consenso per quanto riguarda l'etimologia del termine, secondo i testi uiguri antichi „turco” significa „forza”, „potenza”⁸⁴. Le fonti cinesi indicano i popoli che vivevano al sud dei monti Altai, mentre nella lingua persiana la parola ha molteplici significati tra cui „giovani belli”, „barbari” e anche „ladri”⁸⁵.

Il primo „Stato” turco nella storia è stato il regno degli unni situato nel nord della Cina, menzionato nel secolo III. a.C. negli Annali cinesi. Di conseguenza, i turchi sono relativamente un popolo giovane, dato che nel tempo d'emergenza degli unni, l'Impero romano era nel V. secolo di vita, mentre circa 6.000 anni prima la città Chatalhöyük è stata fondata in Anatolia. Gli unni erano un popolo nomade, la pastorizia essendo la loro occupazione principale, dato che il clima semi-arido delle steppe asiatiche non permetteva la loro sedentarizzazione né la coltivazione dei cereali o delle verdure. Inoltre, gli unni non avevano nessuna lingua scritta e si presume che sono stati solo una confederazione di tribù senza alcuna forma d'organizzazione statale⁸⁶. A causa delle avverse condizioni

⁸⁴ Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992, p. 117.

⁸⁵ „Turk” in *Online Etymology Dictionary*, disponibile al <http://www.etymonline.com/index.php?term=Turk> (1.08.2016).

⁸⁶ Sina Akşin, *Turkey from Empire to Revolutionary Republic: The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to the Present*, New York University Press, New York, 2007, p. 2.

meteorologiche dell'Asia centrale, i popoli turchi sono stati dispersi e gli unni hanno migrato verso ovest, creando l'impero di Attila nell'Europa centrale del secolo V. d.C.⁸⁷.

Tra 546-552 d.C. una delle tribù turche menzionate nelle fonti cinesi con il nome *Tu-kiu*, trovati sotto il dominio dei mongoli *Jou-Jan*, si sono ribellati contro i mongoli a causa del loro rifiuto di consentire il matrimonio di una principessa mongola con il capo dei turchi, Bunim. Quindi, i turchi hanno occupato i territori mongoli e fondato il primo *khanato*⁸⁸ che è durato due secoli, conosciuto come il Khanato Göktürk⁸⁹ e guidato da Bunim Khan⁹⁰. I *göktürk* o turchi celesti erano un popolo seminomade, trascorrendo l'inverno negli insediamenti stabili e l'estate partendo per i pascoli verdi. Essi vivevano nelle tende cilindriche con tetti a cupola, facile da smontare e portare via. Il rispetto per gli antenati si riflette nella loro architettura funeraria. Le tombe monumentali sono stati un modo di mostrare gratitudine a *khan*, alle loro moglie, e ai comandanti militari chi hanno contribuito positivamente alla vita della tribù⁹¹.

I *khan* erano la fonte della tradizione stabilendo le regole e le leggi delle tribù⁹². Essi dovevano essere forti, in grado di dirigere la gente e stabilire la disciplina. Quindi, per mantenere l'unità delle tribù era importante fare leggi efficienti ed essere capace d'applicarle. L'autorità del *khan* e della sua famiglia era data dalla divinità, mentre lo Stato era considerato la proprietà della famiglia regnante. Tutti i membri maschili della famiglia avevano il diritto di governare, motivo per cui il khan ha distribuito la terra del regno tra suoi figli, dandogli la libertà di governare le regioni assegnati come volevano. I *khan* forti riuscivano a mantenere la famiglia e, quindi, lo Stato unito. I successori erano scelti dall'assemblea, rispettivamente dai governatori, dopo la morte del sovrano. Se il defunto non aveva successori meritevoli, l'assemblea poteva scegliere un eroe o altro governatore. L'assemblea giocava un ruolo importante per quanto riguarda l'organizzazione interna del regno. Ogni anno c'erano tre riunioni dell'assemblea: la prima si svolgeva in gennaio – il

⁸⁷ Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330*, Taplinger Publishing Company, New York, 1968, p. 1.

⁸⁸ Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976, p. 27.

⁸⁹ *Gök* nella lingua turca significa „cielo”, „colore del cielo” o „grigio bluastro”. Per di più, nel sistema di orientamento turco il colore blu designa l'est. Quindi, il termine *Göktürk* fa riferimento ai turchi dell'est. Peter B. Golden, *op. cit.*, 117

⁹⁰ Mustafa Ali Mehmed, *op. cit.*, p. 27.

⁹¹ Nejat Diyarbekirli, “Tomb Structure and Burial Customs among the Turkish Peoples on the Silk Road”, *Silk Road. Dialogue, Diversity and Development*, UNESCO disponibile al http://en.unesco.org/silkroad/sites/silkroad/files/knowledge-bank-article/tomb_structure_and_burial_customs_among_the_turkish_peoples_on_the_silk_road.pdf (7.08.2016).

⁹² Aybar Pamir, „The Concept of Tradition in Middle-Asian Turkish Law”, *Ankara Law Review*, 2010, vol.7, n. 1, p. 50, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/64/1630/17470.pdf> (7.08.2016).

khan comunicava le nuove leggi ai governatori, anche quest'ultimi essendo autorizzati a proporre leggi, e è stata organizzata una cerimonia religiosa per gli antenati -, la seconda riunione, o la Grande Assemblea era organizzata in marzo - sono state condotte le cerimonie religiose, sacrificati gli animali e i governatori facevano il giuramento di fedeltà al khan -, mentre la terza, la cosiddetta Assemblea della Guerra, si teneva in settembre – sono stati determinati le capacità militari del khanato e le strategie militare⁹³. Dunque il culto degli antenati e anche la cultura del leader forte si può essere fatta risalire alla storia pre-ottomana delle tribù turche.

Il popolo *göktürk* a differenza degli unni, ha sviluppato la lingua scritta, come attestano le iscrizioni Orhon e Yenisey dalla terra sacra Ötüken, risalente al 730. Inoltre, i *göktürk* sono stati impegnati in attività commerciali⁹⁴ e adoravano il fuoco e la lupa salvaggia⁹⁵. La religione dei primi turchi è stata lo sciamanesimo, comunque, essi hanno praticato molte religioni prima dell'Islam; il buddismo, il manicheismo e anche il Cristianesimo⁹⁶. Secondo İbrahim Kafesoğlu i *göktürk* erano monoteisti e adoravano il cosiddetto *gök tanrı*, il dio del cielo⁹⁷.

L'esplosione demografica, la siccità e le varie epidemie hanno causato la migrazione dei turchi verso ovest, dove fondarono la civiltà uigur (750-940). In termini dell'organizzazione, il regno aveva gli attribuzioni di uno Stato. Per quanto riguarda la vita spirituale, si nota l'impatto delle popolazioni vicine, le religioni degli Uiguri essendo il manicheismo e il buddismo⁹⁸. Il nomadismo rimaneva una caratteristica distintiva, anche se tutti questi popoli hanno sviluppato diverse forme d'agricoltura e d'insediamenti urbani⁹⁹.

⁹³ 53-57.

⁹⁴ Ümit Hassan, "Düşünce ve bilim tarihç Osmanlılık öncesinde Türklerin kültürel kökenlerine bir bakış", Ayla Ödekan, Halil Berktaş, Ümit Hassan, *Türkiye Tarihi 1, Osmanlı Devletine kadar Türkler*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, p. 287.

⁹⁵ Valeria Fiorani Piacentini, "Dinamiche identitarie e forze politiche tradizionali. Turchismo: dimensione etnico-culturale", *Turchia e Mediterraneo allargato: Democrazia e Democrazie*, FrancoAngeli, Milano, 2005, p. 49.

⁹⁶ Serkan Derin, "Göktürk Kitabelerinde Türk Dini İnancının İzleri", *Turkish Studies*, 2014, vol. 9, n. 9, p. 467, disponibile al http://turkishstudies.net/Makaleler/1133440972_31DerinSerkan%20-edb_S-465-474.pdf (7.08.2016).

⁹⁷ Tamer Balci, "From Nationalization of Islam to Privatization of Nationalism: Islam and Turkish National Identity", *History Studies*, 2009, vol. 1, n. 1, p. 98, disponibile al http://www.historystudies.net/Makaleler/1463291287_5-Tamer%20BALCI.pdf (14.05.2015).

⁹⁸ C. E. Bosworth, M. S. Asimov, *History of Civilizations of Central Asia. The age of achievement: A.D. 750 to the end of the fifteenth century*, UNESCO Publishing, Paris, 200, p. 69.

⁹⁹ Sina Akşin, *op. cit.*, p. 2.1

Alcune tribù, compresi gli oghuz quali sono entrati in conflitto per il leadership con gli uiguri, hanno migrato alla cosiddetta *Transoxiana*, conosciuta tra i turchi come *Maveraiinnehir*, nell'est del Mar Caspio e nel nord dell'Afghanistan di oggi, dove sono stati convertiti gradualmente all'Islam tra gli anni 900 e 1150¹⁰⁰. I turchi non sono stati costretti a convertirsi all'Islam, essendo islamizzati ai „confini” e non nei centri del califfato. Quindi, gli insegnamenti islamici li sono stati trasmessi da mistici e dervisci, soffrendo modifiche e diventando una religione militante¹⁰¹. I turchi hanno assunto non solo la fede, ma anche l'alfabeto dei missionari, mentre molti sono stati diventati membri dell'esercito della dinastia abbaside¹⁰².

Secondo la leggenda, Saman e Kam, i leader religiosi carismatici dello sciamanesimo sono stati convertiti all'Islam e diventati dervisci sufi, ovvero cosiddetti *baba* e *ata*, diventando agenti dell'islamizzazione dell'Asia Centrale. L'Islam praticato da loro incorporava anche le vecchie credenze e le tradizioni dello sciamanesimo, quindi la nuova religione era considerata parte della cultura nativa¹⁰³.

Le tribù turche, orientali o occidentali, sono stati rispettati e temuti, dato che essi controllavano le rotte commerciali corovaniere tra la Cina, la Persia e l'Impero bizantino, per di più, molti turchi servivano come mercenari negli eserciti delle potenze musulmane, soprattutto nel secolo IX, essendo lodati per la loro forza e coraggio. L'efficienza militare dei turchi ha facilitato il loro accesso al potere. Così, in 1058, il califfo di Bagdad, ha delegato il suo potere al Tuğrul Bey, chi ha fondato la dinastia selgiuchide in Irak e Iran. I selgiuchidi, clan della confederazione degli oghuz, si opponevano all'Islam sciita, propagando e assicurando così, la dominanza dell'Islam sunnita¹⁰⁴.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 3.

¹⁰¹ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1968, pp. 11-12.

¹⁰² Stanford J Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey Vol. I: Empire of The Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, p. 4.

¹⁰³ Hakan Yavuz, "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2004, vol. 24, n. 2, p. 219, disponibile al <http://content.csbs.utah.edu/~hy2453/turkishislam.pdf> (7.08.2016).

¹⁰⁴ Louis Bazin, *op. cit.*, p. 587-588.

2.2. Il sistema *millet* – Diversità nell'unità ottomana

Nel 1071 i turchi selgiuchidi hanno invaso l'Anatolia (battaglia di Manzikert), catturando l'imperatore bizantino Diogene e hanno fondato l'Impero selgiuchide o il cosiddetto Sultanato di Rum (derivato da Roma)¹⁰⁵ con la capitale a Konya. L'impero era in realtà una federazione di tribù, ciascuna delle quale era guidata dal proprio *bey*, o capo, che riconosceva la sovranità della dinastia selgiuchide¹⁰⁶.

L'Islam sunnita ha giocato un ruolo importante nella dinastia turca. I selgiuchidi hanno invitati studiosi da Iran all'Anatolia, nominati i *qadi* (giudici islamici), creati i *waqf* (fondazioni pii islamici) e forniti fondi per l'educazione dei convertiti. I soldi provenivano dal tributo dei villaggi cristiani. I Sufi hanno giocato un ruolo importante nella diffusione dell'Islam in Anatolia. Essi hanno adottato un atteggiamento tollerante verso i cristiani, facilitando la conversione dei greci e degli armeni all'Islam. Un esempio in tal riguardo è stato il mistico Hacı Bektaş Veli, chi predicava una versione sincretica dell'Islam, sintetizzando le credenze musulmane e le pratiche religiose cristiane. Un esponente importante del sufismo turco è stata Mawlana Jalal al-Din Rumi, fondatore dell'ordine Mawlawiya¹⁰⁷ dei dervisci rotanti, che predicava l'amore, l'umanità, la tolleranza e la pace. Rumi propagava la tolleranza e l'uguaglianza delle religioni nelle sue poesie «In tutte le moschee, i tempi e le chiese,/ trovo un solo santuario»¹⁰⁸. Il regime selgiuchide ha cercato di portare le fraternità sufi indipendenti sotto la guida del governo, fornendogli scuole, alloggi e dote¹⁰⁹.

Per unire e garantire l'ordine in una società guerriera frammentata, i selgiuchidi hanno costruito ospizi, mulini e scuole, hanno piantato frutteti, assicurato la sicurezza dei viaggiatori, e mediato i conflitti tra le tribù¹¹⁰. Inoltre, nell'anno 1227 Mehmet Bey di Karaman, ha decretato la lingua turca come lingua dell'impero e dei tribunali¹¹¹.

Gli ottomani sono i discendenti di un clan fedele ai selgiuchidi, che sotto la guida di Osman, dopo l'invasione mongola e il declino della politica selgiuchide, hanno dichiarato

¹⁰⁵ Dogan Özgüden, *Black Book on the Militarist "Democracy" in Turkey*, Info-Türk, Bruxelles, 1986, p. 5.

¹⁰⁶ Feroz Ahmad, *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld Publications, Oxford, 2003, p. 1.

¹⁰⁷ Il termine arabo significa "appartenente al Maestro", Joh Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, The Scarecrow Press, Oxford, 2005, p. 155.

¹⁰⁸ Bozkurt Güvenç, *The Other Turks' Quest for Identity and Image*, Alkim, Istanbul, 2006, p. 85. Testo originale in lingua inglese: «In all mosques, temples and churches, I find but one shrine alone».

¹⁰⁹ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 249.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Bozkurt Güvenç, *op. cit*, p. 82.

la propria indipendenza e hanno fondato lo Stato ottomano, lanciando una guerra religiosa nel nome dell'Islam e attirando migliaia di militanti dall'Anatolia¹¹². I fondatori dello Stato, Ertuğrul e i suoi successori Osman e Orhan hanno respinto ogni affiliazione tribale dall'inizio, riuscendo a creare un impero colossale in meno di un secolo¹¹³.

Ci sono state più miti fondatori dell'Impero ottomano. La leggenda dice che Osman dormiva nella casa di un sant'uomo chiamato Edebali, e ha sognato una luna alzarsi dal cuore del religioso essendo assorbita dal suo cuore. Poi dal suo ombelico è sorto un albero che ha coperto tutto il mondo. Quando si è svegliato ha raccontato il suo sogno al religioso, chi lo ha detto che Dio gli ha dato l'ufficio imperiale¹¹⁴.

Secondo il cronista turco Aşıkpaşazâde, Ertuğrul, suo padre, Süleyman Şah, e suoi fratelli sono andati all'Asia Minore e rimasti lì per alcuni anni. Poi hanno deciso di tornare nel loro paese di origine, Turkestan. Cercando di attraversare l'Eufrate, Süleyman Şah muore annegato. Ertuğrul rimane all'Anatolia con quattrocento tende e riceve dal sultano segiuchide Alâeddîn la città Söyüt e le regioni Domaniç ed Ermeni-Beli come pascoli estivi. Ertuğrul e Osman sono in buoni rapporti con alcuni dignitari cristiani, compreso il governatore del Bilecik. Nel tempo di Ertuğrul secondo il cronaco, non ci sono state guerre. I cristiani e musulmani hanno coabitato in pace, si incontravano ai mercati bizantini, dato che le frontiere erano facili da transitare. Le buone relazioni erano possibili anche grazie ai turchi cristiani dall'Impero bizantino, quali parlavano la lingua turca. Comunque, Osman aveva anche nemici tra i cristiani, come il governatore di Inegöl e di Karacahisar, quali lo hanno attaccato. Osman ha conquistato Karacahisar e messo le basi dello Stato ottomano. Offre le case abbandonate ai suoi guerrieri, trasforma le chiese in moschee e fonda un mercato, quale attrae anche i cristiani. Passo per passo Osman è uscito vittorioso dalle battaglie. La sua combattività e coraggio hanno attirato anche altri guerrieri iurchi, chi hanno abbandonato i loro comandanti meno dinamici per seguire Osman. Nel 1326 il figlio di Osman, Orhan I conquista la Bursa, rendendola la nuova capitale dello Stato, che comincia di estendersi sul Mediterraneo orientale e sui Balcani¹¹⁵.

Il successo degli Ottomani resta nella politica di turchizzare, applicata con buoni esiti nella maggior parte dei territori conquistati tranne dalle colonie militari dalla diaspora,

¹¹² Feroz Ahmad, *op. cit.*, p. 1.

¹¹³ Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 157.

¹¹⁴ Caroline Finkel, *Osman's Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, Basic Books, New York, 2007, p. 2.

¹¹⁵ Robert Mantran, *op. cit.*, p. 16-20.

come i ghaznavidi, le colonie cristiane dai Balcani e l’Africa del Nord, dove la presenza ottomana non era significativa. In altri luoghi, come nell’Anatolia, l’Iran nord-occidentale, la Transcaucasia orientale, il Caucaso del nord e altre regioni dell’Asia centrale, benché i turchi siano stati una minoranza, la maggior parte della popolazione locale è stata turchizzata. E non si parla di una politica deliberata, dato che gli Stati pre-moderni non richiedevano l’omogeneità linguistica. L’identificazione con le élite dal punto di vista linguistico era importante solo per i funzionari di Stato e per i commercianti. Inoltre, nell’Asia centrale, l’élite ottomana è quella che ha adottato la lingua iraniana per gestire gli affari dello Stato, e non i funzionari iraniani il turco. I processi politici, più che la lingua, sono quelli che creano le nazioni¹¹⁶, dato che il linguaggio, come ha mostrato Hobsbawm è una costruzione artificiale¹¹⁷.

In Anatolia la maggior parte della popolazione indigena è stata colonizzata, tranne i curdi, gli armeni, i greci e gli assiri¹¹⁸, senza tentativi di sterminio o espulsi. Le popolazioni locali hanno preferito di essere governati dai turchi che dai bizantini. Anatolia era divisa su linee etniche e religiose; nonostante i tentativi bizantini di colonizzarla la lingua greca si parlava solo al livello delle municipalità mentre i culti pagani hanno continuato a essere praticati, essendo perseguitati dai bizantini¹¹⁹.

D’altra parte l’Islam ha una lunga storia di tolleranza. Secondo gli insegnamenti islamici Dio ha rivelato il Suo messaggio a Mosè e agli ebrei, poi a Gesù e ai cristiani, mentre il patto finale è stato fatto con Maometto e la comunità musulmana. I musulmani credono di possedere la pienezza del messaggio e della verità di Dio, ovvero la rivelazione completa e definitiva di Dio, motivo per cui hanno assunto la missione universale di propagare la fede musulmana¹²⁰. Così, la Gente del Libro o i monoteisti abramitici, cosiddetti *Ahl al-Kitab*, erano tollerati¹²¹, dato che la loro fede è stata costruita su testi ritenuti di origine divina dall’Islam.

¹¹⁶ Peter B. Golden, *op. cit.*, pp. 379-380.

¹¹⁷ E.J. Hobsbawm, *Națiuni și nationalism din 1780 până în present. Program, mit, realitate*, Editura ARC, Chișinău, 1997, p. 55.

¹¹⁸ Dogan Özgüden, *op. cit.*, p. 6.

¹¹⁹ W.C. Brice, “The Turkish Colonisation of Anatolia”, *Bulletin of John Ryland’s Library*, 1955, n. 38, p. 18.

¹²⁰ John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know about Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 69.

¹²¹ Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londra, 2008, p. 206.

Nella lingua turca ci sono più equivalenti per il termine tolleranza: rispettivamente, *hoşgörü*, che significa „vedere l’altro in modo positivo”; *tahammül*, che deriva dalla parola araba *haml* e significa letteralmente „prendere”, „soportare” o „portare”; *müsamaha*, ovvero „perdonare” - si crede che la parola *Masih* o Messia deriva dal questo termine -; *görmezden gelme*, „connivenza” o tacito consenso di un’azione scorretta o colpevole¹²²; *göz yumma* che significa „indulgenza”. La maggior parte di queste parole turche si riferiscono a una sorta di fardello da portare sulle spalle, proprio come in latino il termine *tolerantia* significa sofferenza. La tolleranza ottomana fa riferimento all’assenza delle persecuzioni dei cristiani e degli ebrei, ma senza accettargli come uguali¹²³.

«Né vi può o vi deve essere costrizione (ikrâh) nella religione»(2,256)¹²⁴ è scritto nel Corano. Storicamente, nei primi anni dell’espansione islamica i musulmani non hanno imposto la loro religione agli altri. Inoltre, la Gente del Libro, ebrei e cristiani erano considerati popoli protetti (*dhimmi*), autorizzati a conservare e praticare la propria religione, sotto la guida dei loro leader religiosi. Nessuna tale tolleranza esisteva nella Cristianità, dove gli ebrei, i musulmani, e gli altri cristiani (quelli che non accettavano l’autorità del papa) sono stati sottoposti a conversioni forzati, persecuzioni o espulsioni. Un altro esempio di tolleranza islamica è stato la comunità di Medina guidata di Maometto. La Costituzione di Medina ha concesso la libertà di pensiero e di religione per gli ebrei e cristiani¹²⁵.

Quando i turchi hanno conquistato l’Anatolia, sono stati accolti da alcune sette e gruppi cristiani, che sono stati perseguitati dal Cristianesimo ufficiale, il cattolicesimo. Molti cristiani hanno favorito un governo musulmano che li garantiva la libertà di praticare la propria fede e li impostava tasse più basse. I conquistatori musulmani hanno dimostrato di essere molto più tolleranti del Cristianesimo imperiale, concedendo la libertà religiosa alle chiese cristiane autoctone e agli ebrei¹²⁶.

Dopo l’invasione turca il bilancio religioso dell’Anatolia è stato cambiato a favore dell’Islam, non solo a causa dei migrazioni di massa delle tribù turche, ma anche come

¹²² “connivenza”, *Treccani*, disponibile al <http://www.treccani.it/vocabolario/connivenza/> (21.08.2016).

¹²³ Ayhan Kaya, *Laicism, Secularism, Religion and the Myth of Tolerance*, lavoro presentato al The Second International Conference on Religious Freedom „Tearing Down Walls: Achieving Religious Equality in Turkey”, Berlino, 4-5 dicembre 2013, disponibile al http://conference.archons.org/presentations/-/asset_publisher/cplG8Kxvongt/content/prof-dr-ayhan-kaya-laicism-secularism-religion-and-the-myth-of-tolerance-in-turkey- (8.08.2016)..

¹²⁴ Massimo Campanini, *l Corano e la sua interpretazione*, Editori Laterza, Edizione digitale, 2015.

¹²⁵ John L. Esposito, *What Everyone Needs... cit.*, p. 71.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 82.

conseguenza delle conversioni all'Islam¹²⁷. Anche se l'Anatolia è stata turchizzata e molti cristiani sono stati convertiti all'Islam, gli elementi culturali relativi alla nascita, il matrimonio, la morte e le pratiche agricole sono stati conservati¹²⁸. Molti dei questi costumi furono assimilati dai turchi. Inoltre, i matrimoni interreligiosi, il sistema devscirme - attraverso il quale i migliori giovani delle provincie cristiane erano reclutati periodicamente dagli agenti del sultano per il corpo dei giannizzeri diventando membri della classe dirigente¹²⁹-, e le conversioni all'Islam hanno contribuito al multiculturalismo della regione. La prova più ovvia della miscela razziale dell'Anatolia è l'aspetto dei turchi di oggi, che non si assomigliano con gli antenati asiatici¹³⁰.

Per sei secoli l'Impero ottomano si è trovato in guerra con l'Occidente cristiano, l'impero essendo menzionato nelle cronache con il nome di terra dell'Islam. Mentre nell'impero la parola „turco” non è stata utilizzata, nell'Occidente essa è diventata sinonimo all'Islam. Il nome „Turchia” appare per la prima volta nella cronica del crociato Frederic I Babarossa in 1190, il termine diventando popolare nell'Occidente del Duecento. Comunque, i turchi hanno adottato questo nome solo nel 1923, dato che durante il periodo imperiale il termine „turco” aveva un significato peggiorativo, riferendosi ai nomadi turcomanni e ai contadini anatolici che parlavano la lingua turca. Un signore della corte ottomana si sarebbe sentito offeso se fosse chiamato turco. Nel frattempo, il termine „ottomana” è stato utilizzato nel senso dinastico e non nazionale, lo Stato ottomano considerandosi il successore degli imperi islamici del passato¹³¹.

I primi segni di coscienza „nazionale” turca appaiono nella prima parte del Quattrocento: il sultano ottomano ha preso il titolo di *khan*, mentre alla corte di Murad II e dei suoi successori lo studio della storia e della poesia turca sono state attività molto popolari. L'emblema dei turchi oghuz è diventata l'emblema della moneta ottomana, e è stata elaborata la leggenda sulle origini oghuz degli ottomani. Anche se le tribù turche nomadi non si trovarono alla guida dell'impero, essi hanno giocato un ruolo importante nella politica dello Stato, essendo sedentarizzate in varie parti dell'Anatolia o nelle province conquistate al fine di colonizzarle¹³².

¹²⁷ Ira M. Lapidus, *op. cit.*, p. 251.

¹²⁸ Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 4.

¹²⁹ Nicola Melis, „Cittadinanza turca e minoranze”, Valeria Fiorani Piacentini, *Turchia e Mediterraneo allargato: Democrazia e Democrazie*, FrancoAngeli, Milano, 2005, p. 73.

¹³⁰ Sina Akşin, *op. cit.*, p. 4.

¹³¹ Bernard Lewis, *op. cit.*, pp. 1-13.

¹³² *Ibidem*, pp. 9-10.

Solo dopo la conquista di Costantinopoli da Maometto II nel 1453 si può parlare dei tentativi di definire l'identità ottomana. La caduta dell'Impero bizantino ha portato agli ottomani non solo un grande territorio, ma anche nuove sfide amministrative, dato che il sultano doveva governare una popolazione diversa dal punto di vista etnico e religioso¹³³. Maometto II si considerava l'erede di entrambi gli imperi, musulmano e romano¹³⁴.

Sebbene il regno di Maometto II possa essere caratterizzato soprattutto attraverso le campagne militari e l'espansione territoriale, dato le molteplici conquiste in Europa e Anatolia (Atene - 1458, Serbia -1459, Morea - 1460, Bosnia - 1464, Costa Adriatica - 1479, Trebizond, Crimea - 1475, i territori dei Karamanidi in Anatolia - 1468), il sultano si è dedicato anche alla trasformazione di Costantinopoli, quale diventa Istanbul, la città dell'Islam. La città è stata ripopolata attraverso la migrazione, talvolta forzata, delle persone competenti. Secondo le statistiche prima della conquista la città aveva 30.000 abitanti, in 1478 erano già 100.000 mentre alla fine del secolo il numero degli abitanti ha superato 700.000, Istanbul diventando la città più popolata d'Europa. I muri della città sono stati riparati, mentre il sultano ha ordinato la costruzione di edifici, ospedali, bagni pubblici e moschee¹³⁵.

Secondo la tradizione, dopo le battaglie tra i cristiani e i musulmani, il vincitore trasformava le chiese in moschee o le moschee in chiese. Anche Mehmet II ha convertito molte chiese in moschee, un esempio notevole essendo la Basilica di Santa Sofia. Comunque, non ha represso la fede cristiana, dato che i cristiani erano un gruppo religioso grande e la convivenza era necessaria per mantenere la pace. Per di più, ha deciso di utilizzare le istituzioni della Chiesa per legittimare il suo dominio¹³⁶.

I sultani hanno manipolato le sensibilità religiose dei non musulmani. Secondo la testimonianza di un cristiano, presente alla visita di Maometto II a una chiesa cristiana, il sultano era ammirato anche dai soggetti cristiani dell'impero:

¹³³ Zeyno Baran, *Torn Country: Turkey between Secularism and Islamism*, Hoover Institution Press, Stanford, 2010, p. 11.

¹³⁴ Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order, The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005, p. 253.

¹³⁵ Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, The University of Chicago Press, Londra, 1972, p. 26-28.

¹³⁶ Andrea Carey, *Millet System of the Ottoman Empire*, SISME 213 "From Jerusalem to Seattle : Discovering the Middle East in our Midst", 3 settembre 2008, disponibile al <http://courses.washington.edu/disisme/Our%20Encyclopaedia/84135754-B01E-4A3A-BBA4-8BD129E3C331.html> (21.08.2016).

«I miei colleghi residenti a Pera mi hanno detto che lui [Maometto II] è entrato nella loro chiesa [S. Dominicus] e ha preso un posto a sedere nel coro per osservare la cerimonia e la modalità di svolgimento del servizio di culto. Alla sua richiesta hanno anche celebrato la messa in sua presenza... Ha discusso le leggi e riti dei cristiani anche con loro, e, quando ha sentito che le chiese erano diretti dai vescovi, ha anche voluto di nominare un vescovo per la cura dei cristiani e ha promesso di fare tutto il necessario quanto in suo potere a fornire la sua assistenza illimitata. Ma come potrebbe qualcuno che ha sentito da lontano delle sue guerre e delle vittorie, della grande dimensione del suo esercito e della sua fama e maestà, immaginarlo di possedere tale franchezza semplice, o, se ho sentito di essi, non ammirarlo?»¹³⁷

L'architettura ottomana, dedicata alle moschee e alle scuole, ha preso in prestito i motivi stilistici della Basilica di Santa Sofia ed e anche le strutture ecclesiastiche greche per simboleggiare il trionfo ottomano. Inoltre, gli Ottomani hanno cercato di imitare i simboli e lo stile europeo, rivolgendosi agli artisti europei, soprattutto italiani. Questa tradizione iniziata da Maometto II è stata rinnovata da Solimano il Magnifico, chi ha acquisito una corona o elmetto d'oro veneziano, simile alla tiara papale, e anche altre insegne regali come scettri o baldacchini cerimoniali¹³⁸.

Il multiculturalismo dell'impero si riflette anche nella composizione delle elite ottomane. Gli ottomani erano una classe cosmopolita ed eterogenea, di origini diverse - turchi, arabi, musulmani dai balcani ed ex-cristiani convertiti all'Islam – distinguendosi dalle masse attraverso la loro educazione, le maniere aristocratiche, le posizioni giudiziali o politici, e la devozione personale al sultano. Comunque, l'elite includeva anche i banchieri ebrei, mercanti greci e rinnegati europei¹³⁹. Così, l'origine non era importante, per essere un ottomano reale c'era bisogno di lavorare per lo Stato ottomano, ovvero essere

¹³⁷ Georgius de Hungaria, *Tractatus de moribus, conditionibus et nequicia turcorum* <Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken>, Köln, 1993, p. 225–227 citato in Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski, *op. cit.*, p. 125. Testo originale in lingua inglese: «My fellow residents in Pera told me that he [Mehmed II] entered their church [St. Dominicus] and took a seat in the choir to observe the ceremony and the manner of the worship service. At his request they also celebrated a Mass in his presence . . . He discussed the laws and rites of the Christians with them as well, and, when he heard that the churches were headed by bishops, he even desired that a bishop be appointed for the care of the Christians and promised to do everything necessary in his power to provide his unlimited assistance. But how could anyone who heard from afar of his wars and victories, of the great size of his army, and of his fame and majesty imagine him to possess such simple frankness, or, if he did hear of it, not admire it?».

¹³⁸ Ira M. Lapidus, "Sultanates and Gunpowder Empires. Middle East", John Esposito, *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 384.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 385.

membro della classe *askeri*, essere musulmano e conoscere la “via” ottomana: rispettivamente conoscere l’alta cultura islamica, la lingua turca (essendo necessaria anche la conoscenza di un certo livello di persana e araba) e conformarsi alle tradizioni e costumi ottomani¹⁴⁰.

L'Islam sunnita è diventato ufficialmente parte dell'identità ottomana da 1517 dopo la sconfitta dei mamelucchi d'Egitto sotto il sultano Selim I. In questo contesto, il sovrano ottomano si è autoproclamato califfo e l'impero è diventato un califfato. L'appartenenza islamica del impero ha legittimato il dominio ottomano sui nuovi territori conquistati¹⁴¹. La nuova identità ottomana era determinata da due fattori: l'elemento politico-giuridico e religioso. La *Sharia*, la legge islamica è diventata la principale fonte del diritto in materia del diritto di famiglia, transazioni commerciali e diritto penale. Nonostante la religione sia stata estremamente importante nell'Impero, gli ottomani hanno combinato le norme religiose con la legge secolare, quest'ultima essendo applicata soprattutto nell'amministrazione¹⁴².

Per mantenere l'unità dell'impero è stato introdotto il sistema dei *millet*, delle „nazioni” differenziati dal punto di vista religioso. Il Corano fa spesso riferimento al „millat Ibrahim”, ovvero la religione di Abramo¹⁴³, e raramente alla „milla” cristiana o ebraica. Tra il 1158 e il 1833 nelle corrispondenze interne e internazionalizzate dell'Impero ottomano il *millet* era usato nel senso di „religione, confessione, o rito”. Occasionalmente, il termine *millet* è stato tradotto nell'Occidente come „le nazioni sovrane” e soprattutto in termini di ribellione. Ci sono anche fonti dove *millet* viene utilizzato per i cristiani al di fuori dell'Impero ottomano¹⁴⁴.

I *millet* erano riconosciute dal sultano e guidate dalla loro massima autorità religiosa¹⁴⁵. In altre parole, le comunità religiose si godevano di libertà religiosa e di un certo livello d'autonomia, avendo la possibilità di auto-governarsi, seguendo le proprie leggi e regole, a condizione che essi non si contraddicevano con l'ordine pubblico. In

¹⁴⁰ Norman Itzkowitz, *op. cit.*, p. 60.

¹⁴¹ Il *califfato* è un sistema politico-religiosa istituita dopo la morte del Profeta Muhammad a Medina, rappresentando l'autorità politica per i musulmani sunniti da tutto il mondo. In Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă, concepte cheie între tradiție și inovație*, Editura Polirom, București, 2009, p. 313.

¹⁴² Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984, p. 117.

¹⁴³ Andrew Peacock, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Bal'amī's Tārīkhnāma*, Routledge, Londra, 2007, p. 105.

¹⁴⁴ Andrea Carey, *op. cit.*.

¹⁴⁵ Nicola Melis, *op. cit.*, p. 72.

cambio per questi diritti, i *millet* dovevano obbedire al sultano e accettare i limiti dello status di *dhimmi*^{146 147}.

Anche se non c'è mai stata un'amministrazione dei *millet* non-musulmani a livello imperiale, gli ottomani hanno ritenuto responsabili i funzionari religiosi per il benessere delle loro comunità, mentre l'autorità ottomana è intervenuta anche nella nomina dei patriarchi, vescovi e altri funzionari religiosi non-musulmani¹⁴⁸. Le autorità religiose dei *millet* svolgevano funzioni di governo nel campo della religione, la famiglia, l'istruzione e il diritto privato¹⁴⁹.

Comunque, non tutte le comunità religiose erano riconosciute come *millet* distinto dagli ottomani, un esempio in tal riguardo essendo la comunità romano-cattolica. I cosiddetti latini erano considerati stranieri. Indipendentemente della loro origine tutti gli europei occidentali erano chiamati „franchi”. Per quanto riguarda la comunità storica di Galata, era definita dal punto di vista legale attraverso il *ferman* del 1453, gli altri cattolici essendo costretti di negoziare il loro statuto con il governo ottomano attraverso i *ferman* individuali, dato che la Sharia non regolamentava lo statuto degli stranieri¹⁵⁰. Per di più il sistema ottomano degli *millet* non tollerava il passaggio da una comunità ad altra tranne le conversioni. Così, l'uguaglianza totale e l'assimilazione tra le diverse comunità religiose cristiane non erano possibile¹⁵¹.

I principali *millet* dell'impero erano: i musulmani, greci, armeni ed ebrei. La delimitazione era puramente religiosa e non etnica. Così, il *millet* musulmano includeva i parlanti del turco, arabo, curdo, albanese, greco e le persone provenienti dai Balcani. Lo stesso si può dire per il *millet* greco ed ebraico- i membri del *millet* greco non erano (tutti) etnici greci ma ortodossi di varia provenienza: serbi, bulgari, rumeni, albanesi, arabi o turchi, mentre il *millet* ebraico includeva spagnoli, arabi e greci. Gli armeni erano il gruppo

¹⁴⁶ Bernard Lewis, *The Middle East. A Brief History of the Last 2.000 Years*, Scribner, New York, 1995, pp. 321-322.

¹⁴⁷ Secondo i lessicografi medievali il termine arabo *dhimmi* significa “colpa”. Nella legge islamica il termine è usato nel senso di un “accordo di protezione” dei “popoli del Libro”, rispettivamente dei cristiani ed ebrei, se essi accettano la sovranità delle élite musulmana e una tassa, *jizya*, in Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, vol. I., Routledge, Abingdon, 2006, p. 205.

¹⁴⁸ John Esposito, *The Oxford History... cit.*, p. 386.

¹⁴⁹ Nicola Melis, *op. cit.*, p. 72.

¹⁵⁰ Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans, The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, Londra, 2006, p. 7.

¹⁵¹ İlberli Ortaylı, *Osmalı Millet Sistem*, Uluslararası Türk Arşivleri Sempozyonu (Tebliğler-Tartışmalar), Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 17-19 novembre 2005, p. 143.

più compatto dal punto di vista etnico e religioso, sebbene tra i membri della comunità siano stati molti parlanti del turco¹⁵².

Fino all'Ottocento, la comunità armena era governata oltre ai patriarchi, della cosiddetta classe *amira*, burocrati armeni di alto livello e orafi armeni con stretti legami economici con lo Stato e il Patriarcato armeno. Entro il 1830, i commercianti avevano aumentato la loro influenza e gli intellettuali hanno iniziato a mettere in discussione il potere dei patriarchi e dell'*amira*, chiedendo un'amministrazione interna più democratica¹⁵³. A causa della loro ambizione politica, l'attività rivoluzionaria all'estero, il desiderio d'autodeterminazione e la ricchezza visibile, gli armeni, una volta riguardati come la minoranza più favorita dell'impero, "il *millet* leale", sono diventati l'oggetto d'odio degli ottomani. Essi erano sospettati di tradimento a seguito della guerra russo-turca del 1877-1878, e di nutrire simpatie pro-russe. Questa situazione ha portato a una serie di repressioni, culminate con gli eventi del 1915¹⁵⁴.

Per quanto riguarda il *millet* greco i leader sia ecclesiastici che laici hanno rappresentato le loro comunità e gestito tutti i problemi di natura ecclesiastica, i disputi interni, la riscossione delle imposte come pure nel caso delle altre comunità riconosciute. Il *millet* greco, comunque, non funzionava come unica fonte dell'autorità per i tutti i ortodossi dell'impero, sebbene ci siano stati tentativi di trasferire l'autorità locale del patriarca di Costantinopoli all'intero impero, come rappresentativo della chiesa greco-ortodossa. L'autorità e le prerogative del patriarca non è stato mai definita chiaramente, per di più, è stata opposta dalle chiese di Ohrid (Bulgaria) e Pech (Serbia)¹⁵⁵.

L'Impero ottomano è stato molto tollerante con gli ebrei d'Europa e del Medio Oriente. Maometto II ha invitato gli ebrei dall'Anatolia, dall'Anatolico e dall'Edirne di stabilirsi a Istanbul, diedogli privilegi speciali, come per esempio costruire nuove sinagoghe. Aslikenazis dalla Germania, la Francia, e l'Ungheria; ebrei italiani dalla Sicilia; ed ebrei sefarditi dalla Spagna e il Portogallo hanno trovato rifugio nei domini ottomani. Gli ebrei in generale vivevano nei loro quartieri, quali operavano come un comune autonomo responsabile per la riscossione delle imposte, amministravano le spese per le

¹⁵² Bernard Lewis, *The Middle East...*, cit., p. 322.

¹⁵³ Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *Hearing Turkey's Armenians: Issues, Demands and Policy Recommendations*, TESEV Publications, 2012, p. 13.

¹⁵⁴ David Miller, "The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire A History of the 'Blue Book'", *Rusi Journal*, Agosto 2005, p. 37, disponibile al [http://www.gomidas.org/uploads/Journal%20of%20RUSI%20\(August\).pdf](http://www.gomidas.org/uploads/Journal%20of%20RUSI%20(August).pdf) (28.09.2016).

¹⁵⁵ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic...cit.*, p. 265.

attività della comunità, le scuole, le sinagoghe, la risoluzione dei conflitti interni ecc. Gli ebrei ottomani non formavano un unico corpo organizzato, ma numerosi *kahila* quasi-dipendente o congregazioni locali con varie credenze e pratiche religiose¹⁵⁶.

Anche se i cristiani e gli ebrei vivevano in pace e sicurezza nell'impero, le loro comunità sono state separate dal *millet* musulmano, e non riuscivano a portare nessun contributo notevole alla vita intellettuale dell'Impero ottomano, come hanno fatti i poeti e scienziati cristiani nell'Epoca d'Oro islamica. Se i convertiti all'Islam sono stati assimilati rapidamente, i non-musulmani sono stati esclusi dalla vita culturale, politica e militare dello Stato, l'Islam turco essendo l'unico „biglietto” che garantiva l'ascensione nella gerarchia ottomana¹⁵⁷.

Comunque, la situazione è cambiata gradualmente a favore dei cristiani attraverso il sistema delle capitolazioni. Le capitolazioni sono stati accordi conclusi tra l'Impero ottomano e le potenze occidentali che assicuravano la libertà del commercio e viaggio¹⁵⁸ nell'impero e la possibilità di essere giudicati dai propri consoli sotto la giurisdizione del Paese di provenienza¹⁵⁹. Il primo accordo di genere è stato firmato già nel 1352 tra Orhan e i genovesi. Le capitolazioni sono diventate una tradizione a partire del Quattrocento, offerte ai sovrani stranieri ogni volta un nuovo sultano è stato asceso al trono¹⁶⁰.

Tra gli Stati ai quali i sultani ottomani hanno offerti privilegi commerciali si trovava l'Austria, la Francia, la Gran Bretagna e la Russia. Con il tempo le concessioni sono stati estensi anche ai cristiani e agli ebrei ottomani. All'inizio le capitolazioni erano utilizzate come uno schema di generazione di reddito per gli ambasciatori. Pagando per lo statuto di *dragoman* (interprete) i *dhimmi* erano esentati dalle imposte. Così nell'anno 1793 in Aleppo ci sono stati circa 1500 commercianti che avevano lo statuto di *dhimmi*, e solo sei di essi avevano lavorato come interpreti. Nell'Ottocento la Russia aveva concesso lo statuto di *dhimmi* alle 120.000 persone e l'Austria alle 200.000. Le potenze delle capitolazioni avevano il diritto di concedere anche lo statuto di „protégé”, o protetto ai

¹⁵⁶ Ira M. Lapidus, *Sultanates and Gunpowder... cit.*, p. 386

¹⁵⁷ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey ... cit.*, pp. 14-15.

¹⁵⁸ Stanford J Shaw, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁹ Metin Heper, Nur Bilge Criss, *Historical Dictionary of Turkey*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009, p. 48.

¹⁶⁰ Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski, *op. cit.*, p. 190.

soggetti ottomani attraverso un brevetto ottenuto da un ambasciatore o console. Le persone protette ricevevano gli stessi privilegi che gli stranieri, e l'accesso ai tribunali consolari¹⁶¹.

Le capitolazioni hanno minato l'indipendenza economica dell'impero, il commercio mediterraneo essendo dominato dalle città italiane, i mercati ottomani dagli europei, mentre l'impero ha perso la maggior parte dei suoi territori occidentali¹⁶². Se all'inizio le capitolazioni erano concessi volontariamente dal sultano per mostrare la generosità dell'impero verso le potenze amiche e per sviluppare alleanze politiche stabile con i Paesi europei, dal Settecento la situazione dell'impero ma anche la natura delle capitolazioni è cambiata, le capitolazioni acquisitando lo statuto di trattato, così, gli ottomani non li potevano cambiare unilateralmente¹⁶³.

L'espansione della potenza economica degli Stati europei, quali hanno usato le capitolazioni per rovinare i commercianti ottomani e privare i produttori delle materie prime, hanno sottoposto l'Impero ottomano a un isolamento economico quasi totale. Di conseguenza, le corporazioni ottomani sono diventato sempre più restrittive nei propri regolamenti, usando le loro connessioni con il governo per preservare ciò che il commercio e l'industria locale è rimasta per sé stessi e i loro figli. Inoltre hanno prevenito anche l'afflusso della nuova tecnologia che li avrebbe aiutato a competere con gli europei. Certo, queste misure hanno protetto la società urbana, ma d'altra parte hanno scoraggiato lo sviluppo dello spirito competitivo e impedito l'Impero ottomano di adattarsi alle nuove condizioni economiche internazionali del tempo¹⁶⁴.

Anche se, a partire della seconda parte del Cinquecento era evidente che gli ottomani erano dietro l'Occidente in termini di tecnologia, non riuscendo ad adottare le idee del Rinascimento, il declino dell'impero inizia simbolicamente con la sconfitta degli ottomani alla Battaglia di Vienna nel 1683, seguita gradualmente da importanti perdite territoriali¹⁶⁵. In questo contesto, i sultani ottomani diventavano consapevoli della vulnerabilità dell'impero e facevano sforzo per la modernizzazione. Le riforme - quale hanno anche iniziato il processo di occidentalizzazione - sono lanciate da Selim III, chi ha

¹⁶¹ Mark Westcott, *Muslims and Minorities: Religion and City Growth in the Ottoman Empire*, marzo 2013, p. 7-8.

¹⁶² Michael Curtis, *Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 29.

¹⁶³ Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris, Londra, p. 11.

¹⁶⁴ Stanford J Shaw, *op. cit.*, p. 284.

¹⁶⁵ Zeyno Baran, *op. cit.*, pp. 16-17.

cercato di rafforzare il potere militare ottomano e l'amministrazione¹⁶⁶. Nel giugno 1826, Mahmud II ha abolito il corpo dei giannizzeri, colpevole di provocare rivolte in diverse parti dell'impero e ha fondato l'esercito ottomano, chiamato *ordu*¹⁶⁷.

Le riforme sono state continuate dai suoi successori, culminando nel 1839 con il movimento *Tanzîmât* (riorganizzazione) iniziato da Abdulmecid, che mirava a curare „il grande malato” con le ricette europee; centralizzazione amministrativa, modernizzazione dell'apparato statale, occidentalizzazione della società, secolarizzazione del diritto e dell'istruzione¹⁶⁸. Le riforme iniziate con l'editto *Gülhane Hatt-i Serifi*¹⁶⁹ venivano dal palazzo e dagli uffici ministeriali, ma sono state accelerate dalla classe intellettuale¹⁷⁰. Gli intellettuali, e in particolare i giornalisti, facevano pressioni per la liberalizzazione, definita in termini islamici come un dono di Dio; e la separazione dei poteri, anche questa basata sulla tradizione musulmana del *meşveret* (consultazione della comunità)¹⁷¹.

La Sublime Porta ha centralizzato l'amministrazione e creato ministeri e corti legislativi, ispirati dal modello europeo. Per quanto riguarda la secolarizzazione dell'istruzione, sono state aperte scuole statale secolare, per formare i giovani capaci di gestire la modernità. Purtroppo, la secolarizzazione dell'istruzione ha registrato un successo limitato, dato che le scuole religiose hanno continuato a dominare l'istruzione ottomana¹⁷². Inoltre, le riforme hanno portato invenzioni come il telegrafo all'impero e lo sviluppo della rete ferroviaria¹⁷³.

Il *Tanzîmât* ha abolito la discriminazione religiosa. L'ideologia ufficiale dell'impero l'ottomanismo ha consacrato l'identità ottomana a danno dell'identità musulmana, tutti gli abitanti dell'Impero ottomano essendo considerati ottomani, indipendentemente della loro religione o etnia, e uguali davanti alla legge. Con altre parola l'élite ottomana ha cercato di sviluppare un senso d'appartenenza superiore basato su una concezione laica della cittadinanza. Questa politica è stata adottata per assicurare la conservazione e l'integrità

¹⁶⁶ Talip Kucukcan, “State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere”, *BYU Law Review*, 2003, n. 2, pp. 477-478, disponibile al <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2003/iss2/> (1.08. 2016).

¹⁶⁷ Hirmis Aboona, *Assyrians, Kurds, and Ottomans. Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, Cambria Press, Amherst, 2008, p. 118.

¹⁶⁸ Paul Dumont, “Perioada *Tanzîmât*-elor (1839-1878), Robert Mantran, *op. cit.*, p. 390.

¹⁶⁹ Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, Barnes and Noble, 1994, p.106.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 394.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 397.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 401-407.

¹⁷³ Fatma Müge Göçek, “Osmanlı Devletinde Türk Milliyetçiliğın Oluşumu: Sosyal bir Yaklaşım”, Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Modern Türkiye’de Siyası Düşünce, İslamcılık, İletişim*, İstanbul, 2005, p. 68.

dell'Impero ottomano e la fedeltà di tutti i soggetti al trono. In breve, l'ottomanismo ha significato la formazione di una nazione ottomana¹⁷⁴.

L'uguaglianza dei cittadini è stata assicurata dalla prima Costituzione ottomana (*Meşrutiyet I*), promulgata nel 1876, mentre tutte le minoranze erano rappresentate nel primo parlamento ottomano¹⁷⁵ del 1877¹⁷⁶. I riformatori hanno cercato di convincere la popolazione musulmana che il costituzionalismo e il parlamento erano in realtà ispirati dai principi e dagli istituti islamici, come la *cemaat* (congregazione locale), *şura* (Consiglio), *ijma* (parere della comunità) e *meşveret* (consultazione del popolo)¹⁷⁷. Tuttavia, si nota che i non-musulmani sono stati discriminati positivamente, godendo più privilegi ed essendo esentati dal servizio militare, provocando, quindi, il malcontento dei turchi¹⁷⁸.

Prima della promulgazione della legge sulla cittadinanza del 1864, solo la dinastia dirigente poteva essere chiamata legittimamente ottomana. Non esisteva nessun precedente nella storia ottomana o islamica dell'idea di unità territoriale di uno Stato-nazione basato sulla cittadinanza laica, comune dei suoi abitanti. Come visto, l'Islam (per il *millet* musulmano) e la lealtà dinastica erano gli soli elementi comuni di una società costituita da un numero elevato di gruppi religiosi, tribali, sociali ed etnici. In una visione quasi-laica, tutti i *millet* (e i loro leader) si consideravano i soggetti (pubblici) del sovrano, mentre lo Stato era la proprietà degli ottomani, come suggerisce il nome: *Devlet-i Ali-i Osmani*, o lo Stato Sublime degli Ottomani. La nuova ideologia propagava una visione contraria secondo quale il paese apparteneva ai suoi cittadini, quali erano anche proprietari dello Stato al baso della cittadinanza comune¹⁷⁹.

Le riforme del *Tanzîmât* hanno cercato di ridefinire l'idea dello Stato fondato sulla propria tradizione e sulla legittimità incontestabile della dinastia conferirgli un significato simile a quello della nazione, ovvero l'unità degli individui che risiedono all'interno di un territorio ben definito e condividono una cittadinanza e cultura politica comune. Con altre

¹⁷⁴ Fabio L. Grassi, "The Anti-Nationalistic Dream: Ottomanism", Giovanna Motta (eds.), *Empires and Nations from the Eighteen to the Twentieth Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014, p. 74.

¹⁷⁵ Dogan Özgüden, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷⁶ Fatma Müge Göçek, *op. cit.*, p. 68.

¹⁷⁷ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 315.

¹⁷⁸ Giordano Altarozzi, "Christian Minorities between Ottoman Empire and Republic of Turkey", *The Romanian Review of European Governance Studies*, 2009, vol. 1, n. 2, p. 67, disponibile al <http://reviste.ubbcluj.ro/rregs/node/167> (1.05.2015).

¹⁷⁹ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 315.

parole, l'ottomanismo cercava di dare un'esspressione politica all'identità dell'individuo all'intero dello Stato-nazione¹⁸⁰.

La stampa, sostenuta dal governo, ha promosso l'idea di un'unità militare composta dai musulmani e dai volontari cristiani, che aveva la mezzaluna e la croce fianco a fianco come emblemi sulla sua bandiera. I giornali promuovevano l'unità e la fratellanza tra i musulmani e i cristiani, dando esempi di cooperazione, al fine di convincere il popolo della sostenibilità e il successo dell'ottomanismo¹⁸¹.

L'idea dell'“uguaglianza” era innanzitutto una necessità, adottata per prevenire la ribellione dei non musulmani, e garantiva inter alia i diritti di proprietà dei cristiani, assicurandoli che il loro terreno non sarebbe stato espropriato¹⁸². L'ottomanismo ha provocato l'effetto opposto: ha aumentato il senso d'unità tra i musulmani, la consapevolezza dei *millet* non-musulmani di sé stessi e, allo stesso tempo, ha stimolato la differenziazione etnica e l'emergenza dei nazionalismi¹⁸³.

Cevdet Paşa, funzionario ottomano di alto rango, ha osservato la reazione dei cittadini ottomani all'ideologia dell'ottomanismo:

«I musulmani hanno cominciato a lamentarsi: “Oggi abbiamo perso i nostri diritti nazionali sacri, vinti con il sangue dei nostri padri e antenati. Nel momento in cui il *millet* islamico era il *millet* dirigente, è stato privato di questo sacro diritto. Questo è un giorno di pianto e lutto per il popolo dell'Islam.” Per quanto riguarda i non musulmani, quel giorno, quando hanno lasciato lo statuto di *raya* e guadagnato l'uguaglianza con il *millet* dirigente, è stato un giorno di gioia. Ma i patriarchi e gli altri capi spirituali sono stati dispiaciuti, perché i loro appuntamenti sono stati incorporati nel *ferman*. Un altro punto è stato che, mentre nel passato, nello Stato ottomano, le comunità sono state classificate, con i musulmani primi, poi i greci, poi gli armeni, poi gli ebrei, ora tutti sono stati messi sullo stesso piano. Alcuni greci si sono stati opposti a questo, dicendo: “Il governo ci ha messo insieme con gli ebrei. Siamo stati contenuti con la supremazia dell'Islam»¹⁸⁴.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹⁸¹ *Ibidem*, 315.

¹⁸² *Ibidem*, p. 95.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 314.

¹⁸⁴ Benjamin Braude, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*, Lynne Rienner, Boulder, 2014, p. 45-46. Testo originale in lingua inglese: «Many Muslims began to grumble: “Today we have lost our sacred national rights, won by the blood of our fathers and forefathers. At a time when the Islamic millet was the ruling millet, it was deprived of this sacred right. This is a day of weeping and mourning for the people of Islam.” As for the non-Muslims, this day, when they left the status of *raya* and

Sembra che l'ottomanismo non è stato ricevuto con grande entusiasmo dal popolo, almeno dai musulmani, per ragioni chiare – la perdita del primato - e nemmeno di tutti i cristiani, i greci perdendo una posizione privilegiata in relazione agli altri *millet* non musulmani, mentre i leader spirituali erano preoccupati per il loro futuro.

Per di più, i musulmani si sentivano minacciati dall'ottomanismo, e dopo la promulgazione dell'Editto della Riforma, nel 1859, hanno fondato un'organizzazione segreta a Istanbul quale sfidava i termini dell'Editto e promuovevano un ordine basato sulla legge islamica. Quindi, già nella metà del Ottocento c'erano segni del potenziale sviluppo degli atteggiamenti anti-cristiani¹⁸⁵.

Secondo Fatma Müge Göçek, l'ottomanismo ha polarizzato la società ottomana, non riuscendo a garantire la rappresentanza politica uguale dei turchi e dei non musulmani. L'istruzione di massa, gli istituti di tipo occidentale, i diritti individuali hanno previsto la creazione di un nuovo cittadino, ma i turchi non hanno accettato di condividere il potere con i non musulmani¹⁸⁶. All'interno del parlamento l'atmosfera era tesa. Ci sono stati anche reclami da parte dei non musulmani, per esempio il patriarca greco ha affermato che alcuni membri musulmani dei consigli locali si comportavano in modo offensivo con i loro omologhi non musulmani¹⁸⁷.

Anche se l'ottomanismo si basava sull'uguaglianza dei *millet*, la Costituzione del 1876 si è rivelato di essere pro-turca: l'articolo 18 ha stipulato che la lingua ufficiale dello Stato era la lingua turca. Così, una delle disposizioni per essere eletto come deputato era di conoscere la lingua turca¹⁸⁸. All'inizio l'ottomanizzazione non era orientata verso la creazione di uno Stato-nazione basato sulle caratteristiche culturali dei turchi, il gruppo etnico dominante. Ma come lo Stato è diventato la proprietà dei suoi cittadini, anche

gained equality with the ruling millet, was a day of rejoicing. But the patriarchs and other spiritual chiefs were displeased, because their appointments were incorporated in the ferman. Another point was that whereas in former times, in the Ottoman state, the communities were ranked, with the Muslims first, then the Greeks, then the Armenians, then the Jews, now all of them were put on the same level. Some Greeks objected to this, saying: "The government has put us together with the Jews. We were content with the supremacy of Islam"».

¹⁸⁵ Ayşe Kadioğlu, "Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience", *Citizenship Studies*, vol. 11, n. 3, 287

¹⁸⁶ Fatma Müge Göçek, op. cit., p. 68.

¹⁸⁷ İlber Ortaylı, "From the Ottoman Experiment in Local Government to the First Constitutional Parliament of 1876-77", *The Turkish Yearbook*, vol. XXI 1982-1991, p. 20, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/682/8676.pdf> (4.10.2016).

¹⁸⁸ Hasan Kayalı, "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919", *International Journal of Middle East Studies*, 1995, vol. 27, n. 3., p. 266, disponibile al [http://psi203.cankaya.edu.tr/uploads/files/Kayali.%20Elections%20in%20the%20Ott%20Empire%20\(1995\).pdf](http://psi203.cankaya.edu.tr/uploads/files/Kayali.%20Elections%20in%20the%20Ott%20Empire%20(1995).pdf) (4.10.2016).

l'importanza della Casa di Osman è stata messa in pericolo. In questo contesto, non solo lo Stato ma anche i legami tra i cittadini e lo Stato dovevano essere definiti. C'era bisogno di un nome e un simbolo con cui i cittadini potevano identificarsi. La soluzione trovata dall'élite ottomana era l'ottomanizzazione, cioè di trasformare i soggetti in una "nazione" e rendere la fondazione dello Stato-nazionale. Queste evoluzioni hanno sollevato dubbi sulle intenzioni dei riformatori. Secondo Reşat Kasaba "Non c'è mai stata un'identità ottomana; quando l'élite la ha formulato come idea, sembrava più come il nazionalismo mascherato"¹⁸⁹.

L'orientamento individualista dell'era *Tanzîmât* è nato nel quadro organizzativo e istituzionale della cultura politica dei turchi, assicurando la continuità della supremazia dell'elemento turco all'interno dello Stato. Karpat ha sottolineato che «Inevitabilmente, lo scontro tra l'individualismo e l'autoritarismo, nonché tra l'irreligiosità o la mondanità e la pietà e il comunitarismo, è diventato una caratteristica essenziale del modernismo turco»¹⁹⁰.

Questa caratteristica diventa evidente sotto il regno di Abdul-Hamid II, il cosiddetto Sanguinario, o Sultano Rosso¹⁹¹. L'impero ha dovuto affrontare l'emergenza dei movimenti separatisti, perdendo territori importanti dall'inizio dell'Ottocento: Serbia ha vinto l'autonomia (1815), Grecia l'indipendenza (1830), mentre l'anno 1878 ha portato l'indipendenza della Romania, Serbia e Montenegro e anche l'autonomia della Bulgaria¹⁹². In tale contesto il sultano aveva paura della dissoluzione dell'impero, e ha imposto il suo regime autoritario.

Abdul-Hamid II ha legittimato il suo assolutismo facendo riferimento alla necessità di guardare la sopravvivenza dello Stato. Sebbene *zülüm*, la tirannia, sia stata condannata dall'Islam, il sultano sosteneva che *istibat*, ovvero l'assolutismo, una forma tradizionale d'autorità ottomano-islamica era diversa da *zülüm*, per di più era necessaria per affrontare i pericoli del tempo. Comunque, il suo argomento era discutibile: se la sopravvivenza dello Stato potrebbe essere garantita con altri mezzi, come a esempio il costituzionalismo, l'assolutismo non era più legittimo. Secondo Abdul-Hamid il suo assolutismo era d'origine

¹⁸⁹ Testo originale: "There was never an Ottoman identity; when the elite put it forth as an idea, it sounded more like nationalism in disguise", Reşat Kasaba, intervista, 18 settembre 2016.

¹⁹⁰ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 9. Testo originale in lingua inglese: «Inevitably, the clash between individualism and authoritarianism, as well as between irreligiosity or worldliness and piety and communalism, became an essential feature of Turkish modernism».

¹⁹¹ Robin Cohen, *Global Diasporas – An Introduction*, Routledge, Londra, 2009, p. 49.

¹⁹² Carter Vaughn Findley, "The Tanzimat", Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008, p. 15.

divina e ogni opposizione a esso era vista come eresia. In tali casi il sultano applicava la tirannia selettiva, come per esempio la soppressione delle rivolte nell'Armenia e nella Macedonia¹⁹³.

Abdul-Hamid II ha sospeso la Costituzione nel 1877¹⁹⁴ sebbene lui e quello che la abbia promulgato. Per il sultano la Costituzione rappresentava un mezzo di accedere al trono, mentre Mithat pascià, il leader del movimento costituzionale, ha accettato d'incoronare Abdul-Hamid II sperando che l'accettazione formale della Costituzione da parte del sultano era sufficiente per limitare il suo potere. Abdul-Hamid II considerava la Costituzione come un dispositivo burocratico destinato a violare i diritti sovrani e divini inalienabili della dinastia. Infatti, l'élite si presentava come la voce del "popolo", e ha cercato di utilizzare il parlamento come il suo strumento per limitare i diritti e le prerogative imperiali del sultano¹⁹⁵.

Quindi, il sultano Abdul-Hamid II ha messo fine delle riforme del *Tanzîmât*, e del periodo liberale rappresentato da esse. Il nuovo sultano ha centralizzato l'amministrazione e imposto un regime autoritario, limitando il diritto di autogovernare dei *millet*. Sotto Abdul Hamit II l'Islam è diventato la fonte principale dell'identità ottomana, respingendo l'ideologia dell'ottomanismo multiculturale. Le minoranze non musulmane sono state viste di malocchio, specialmente dato la loro situazione finanziaria superiore a quella degli musulmani¹⁹⁶. La discriminazione positiva degli cristiani ha provocato risentimenti al livello della popolazione e ha portato all'emergenza del nazionalismo turco¹⁹⁷.

Abdul-Hamid II considerava che l'Impero ottomano era infatti, un impero turco, fondato sulla sovranità della dinastia, amministrato da un'élite turca e unito sotto la mezzaluna islamica:

«Il grande Stato ottomano è stato fondato sulla fede, dopo che Yavuz Selim ha assorbito il califfato. Ma dal momento che lo Stato originale è stato fondato dai turchi, in realtà questo è uno Stato turco [*Devlet-i Türkidir; Türki*, nel senso di "turco", non "popolazione turche"]. Dal momento che l'esaltato Osman ha fondato questo Stato sublime, esso si è trovato su quattro principi; il sovrano [la dinastia] è

¹⁹³ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, 157-158.

¹⁹⁴ Yılmaz Altuğ, "The Development of Constitutional Thought in Turkey", Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984, p. 131.

¹⁹⁵ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 167.

¹⁹⁶ Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 1994, p. 808.

¹⁹⁷ Robert Mantran, *op. cit.*, p. 473-487.

ottomana, l'amministrazione è turca, la fede è l'Islam, e la capitale è Istanbul. L'indebolimento o il licenziamento di uno qualsiasi di questi principi influenzeranno la fondazione dello Stato»¹⁹⁸.

Comunque, l'identità turca giocava solo un ruolo secondario sotto Abdul-Hamid II, il sultano essendo un propagatore del panislamismo, dato il dominio degli ottomani sulle popolazioni diverse dal punto di vista etnico. Per di più, il sultano riteneva che il nazionalismo etnico e razziale era la politica degli inglesi che mirava a dividere i turchi e gli arabi e a incitare rivolte nell'Arabia, nell'Albania, e, eventualmente, nella Siria. Egli ha contestato anche l'idea di *vatan* o patria territoriale, promossa da alcuni giovani intellettuali, considerandola uno strumento inglese per minare l'influenza del sultano in Egitto. Quindi, ha consigliato i musulmani a dare priorità alla fede e all'amore per il califfo e mettere il cosiddetto *hubb-ul-Vatan* [amore della patria territoriale] al secondo piano¹⁹⁹.

Uno sviluppo positivo del regno di Abdul-Hamid II è stato la modernizzazione del sistema d'istruzione. Il sultano ha aperto la prima università turca (Darulfünun - l'Università d'Istanbul di oggi) e molte scuole professionali, che, paradossalmente, sono diventate il terreno di formazione per una nuova generazione di intellettuali liberali che si opponevano al sultano. Il sistema educativo moderno ha aumentato il tasso di alfabetizzazione e il numero di lettori della stampa e della letteratura, però, i giovani educati rifiutavano tutto quello che era ottomano, etichetandolo come arretrato, inutile e anche vergognoso. Secondo Kemal H. Karpat, queste evoluzioni sono state la conseguenza della scissione tradizionale della società in elite e masse, e l'incapacità istituzionale di assorbire il crescente numero di burocrati. L'ideologia dominante tra essi era il liberalismo, e consideravano l'assolutismo di Abdul-Hamid come il rifiuto della modernità e civiltà²⁰⁰.

Il sultano è stato destituito nel 1909²⁰¹ dai Giovani Turchi, quali promuovevano un programma di modernizzazione basato sulla virtù della scienza, positivismo, e nazionalismo etnico influenzato dagli intellettuali turchi dalla Russia. I Giovani Turchi

¹⁹⁸ Kemal H. Karpat, *op.cit.*, p. 336. Testo originale in lingua inglese: «[t]he great Ottoman state was founded on faith, after Yavuz Selim absorbed the caliphate. But since the original state was established by Turks, in reality this is a Turkish state [*devlet-i Türkidir; Türki* in the sense of "Turkish," not "Turkic"]. Since the exalted Osman established this sublime state it has stood on four principles; the ruler [dynasty] is Ottoman, the administration is Turkish, the faith is Islam, and the capital is Istanbul. The weakening or dismissal of any of these principles will affect the foundation of the state».

¹⁹⁹ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 177.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 167-169.

²⁰¹ Metin Heper, Nur Bilge Criss, *op. cit.*, p. 338.

hanno sviluppato una forma di nazionalismo etnico turco quale doveva servire come nucleo d'identità dell'Impero ottomano, sull'orlo della disintegrazione²⁰².

Tuttavia, l'Impero ottomano non poteva essere salvato. I sultani sono stati immersi in un gioco rischioso, la modernizzazione li ha costato più di quanto potevano permettersi, motivo per cui hanno preso in prestito dagli europei, portando al fallimento dell'impero. D'altra parte il riconoscimento dei diritti delle minoranze e della loro autonomia, ha portato ai movimenti d'indipendenza e alla dissoluzione dell'impero²⁰³. Dopo molte sofferenze causate dalle rivolte interne e guerre straniere, il „grande malato” è morto.

2.3. Al servizio del sogno nazionale turco - il panturchismo e l'anatolianismo

I movimenti nazionalisti turchi hanno emerso secondo Umut Uzer come risultato di tre fenomeni: l'indipendenza dei greci, serbi, albanesi, e più tardi degli arabi, ha screditato l'ottomanismo e l'islamismo, lasciando il turchismo come l'unica opzione praticabile; gli studi linguistici e storici nell'Europa e poi nell'Impero ottomano hanno sottolineato l'esistenza di un passato pre-ottomano, pre-islamico turco, segnato da realizzazioni militari e scientifiche; l'immigrazione dei turchi educati dall'Impero russo, la Crimea, la regione Kazan e l'Asia Centrale hanno importato le idee nazionaliste all'Impero ottomano²⁰⁴.

Il significato del termine *millet* è stato cambiato, se all'inizio designava una comunità religiosa non musulmana, alla fine dell'Ottocento è cominciato a nominare una comunità politica composta dai musulmani. Mentre per i conservatori il *millet* rappresentava una comunità politica prevalentemente religiosa, per i modernisti la nazione ideale era una comunità politica laica e mondana. Entrambe le visioni erano diverse dall'idea dell'*ümmet* classica, dato che tutti i gruppi degli intellettuali si identificavano politicamente con la nazione sulla base della religione o dell'etnia²⁰⁵.

²⁰² Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 305.

²⁰³ Robert Mantran, *op. cit.*, p. 424.

²⁰⁴ Umut Uzer, *An Intellectual History of Turkish Nationalism. Between Turkish Ethnicity and Islamic Identity*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2016, p. 2-3.

²⁰⁵ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 126.

Originalmente il concetto di *vatan* o patria è stato utilizzato solo nel significato di “luogo di nascita” o “domicilio”²⁰⁶, comunque tra 1856 e 1878, quando milioni di musulmani da Crimea, Caucaso e Balcani sono stati costretti a lasciare il loro *vatan*, il territorio ha guadagnato importanza e è diventato la patria, un luogo sicuro dove i musulmani turchi possono perpetuare la loro fede, la cultura e le tradizioni, ovvero l'identità culturale. Gli cosiddetti *Muhacir* (gli immigranti musulmani) erano consapevoli che se l'Impero ottomano sarebbe disintegrato la loro identità religiosa e culturale sarà in pericolo. Il principio del *hicra*, ovvero l'obbligo di migrare verso le terre sotto l'autorità musulmana, ha facilitato questo flusso umano verso l'Impero ottomano. Inoltre, un *hadis* di origine sconosciuta enfatizzava l'importanza dell'amore della patria: “Vatan hubb-ul min-el-iman” (L'amore della patria è parte della fede), e ha trovato largo consenso, soprattutto tra i musulmani della Russia²⁰⁷.

Non è sorprendente che una delle prime ideologie nazionaliste etniche, il panturchismo, è nata paradossalmente nella Russia zarista e non nell'Impero ottomano. Il panturchismo si è sviluppato come risposta alla politica pan-slava propagata dai russi alla fine dell'Ottocento. Quasi 14 milioni di kazaki, tatari, uzbeki, azeri e kirghisi hanno resistito alla politica di russificazione e cristianizzazione aggressiva, cercando di conservare la loro identità musulmana e turca²⁰⁸.

Le idee originate nell'Impero ottomano e nell'Impero zarista erano molto diverse dato il contesto specifico degli imperi e lo statuto dei musulmani: lo Stato ottomano era uno Stato islamico indipendente, di fronte a una lenta disintegrazione, mentre nella Russia i musulmani sono stati una minoranza sottoposta alla politica d'assimilazione rusa, avendo perso i loro diritti politici e culturali. Quindi, nell'Impero ottomano, la questione più importante era la modernizzazione e la sopravvivenza dello Stato, e inizialmente ha coinvolto le istituzioni dominanti e i burocrati. Nell'Impero zarista i riformatori islamici non hanno cercato di modernizzare lo Stato (che era russo), ma hanno cercato di preservare l'identità culturale, i legami con la patria e la lingua della comunità²⁰⁹.

²⁰⁶ Taner Akçam, “Türk Ulusal Kimliği Üzerine Bazı Tezler”, Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *op. cit.*, p. 54.

²⁰⁷ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 330.

²⁰⁸ Jacob M. Landau, *Pan-turkism: from Irredentism to Cooperation*, *cit.*, pp. 7-8.

²⁰⁹ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 302-304.

L'ideologia panturca promuoveva l'unità di tutti i parlanti della lingua turca sotto la guida della Turchia²¹⁰, essendo caratterizzata come profondamente irredentista e nazionalista²¹¹. L'emergenza del nazionalismo turco è stata influenzata dagli studi europei di turcologia dell'Ottocento. La turcologia studia le origini asiatiche del popolo turco, il passato glorioso prima della conversione all'Islam e i legami linguistici tra i popoli turchi²¹².

Le élite dei servizi di intelligence di Gran Bretagna, Francia, Germania, Austria e altri paesi europei hanno incoraggiato il nazionalismo turco a loro vantaggio. L'obiettivo era quello di reindirizzare l'espansione turca dall'Europa all'Impero russo, dove vivevano milioni di parlanti della lingua turca. Così, l'Europa si avrebbe liberato dal rischio dell'espansione ottomana, per di più, un conflitto russo-ottomano avrebbe indebolito le due potenze, il vincitore essendo l'Europa²¹³.

Secondo Kaveh Farrokh il panturchismo era uno strumento di manipolazione dei turchi al fine di raggiungere gli interessi occidentali, affermando che è il „padre” dell'ideologia è stato il professore ungherese Arminio (Hermann) Vamber, consigliere del sultano tra 1857 e 1863, e agente del servizio segreto britannico. Si ritiene che egli promuoveva l'idea di una entità turca dai Monti Altai al Bosforo, le sue teorie razziali servendo ai britannici²¹⁴.

Il primo ideologo riconosciuto del panturchismo è stato il tataro Ismail Gasprinski (1851-1914) da Crimea. Egli ha fondato nel 1883 il giornale *Tercüman* (L'Interprete) che diffondeva le idee di rivitalizzazione culturale delle comunità musulmane e il nazionalismo etnico²¹⁵. Gasprinski è stato il primo a promuovere „l'unità del linguaggio, del pensiero e degli atti” dei turchi dell'Impero zarista²¹⁶. Tuttavia, l'unità promossa non ha incluso il legame politico, ma solo l'unione culturale e religiosa. Oltre all'Islam e al nazionalismo

²¹⁰ David Babayan, “The Artsakh Problem and the Ideology of Pan-turkism”, *21st Century*, 2012, n. 2, p. 76, disponibile al http://www.noravank.am/upload/pdf/4.David%20Babaian_02-2012_21%20CENTURY.pdf (7.08.2016).

²¹¹ Jacob M. Landau, *Pan-turkism: from Irredentism to Cooperation*, cit., p. 1.

²¹² Yelda Demirag, “Pan-ideologies in the Ottoman Empire against the West: from Pan-ottomanism to Pan-turkism”, *The Turkish Yearbook*, 2005, vol. 36, p. 150, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/677/8626.pdf> (7.08.2016).

²¹³ David Babayan, *op. cit.*, p. 77.

²¹⁴ Kaveh Farrokh, “Pan-Turanianism Takes Aim at Azerbaijan: A Geopolitical Agenda”, *Rozaneh Magazine*, 2005, nr. 32, vol. 6, disponibile al <http://www.rozanehmagazine.com/NovDec05/aazariINDEX.HTML> (7.08.2016).

²¹⁵ Dietrich Jung, Wolfgang Piccoli, *Pan-Turkist Dreams and Post-Soviet Realities: The Turkish Republic and the Turkic States in the 1990s*, Zed Books, Londra, 2000, p. 5.

²¹⁶ Yelda Demirag, *op. cit.*, p. 52.

etnico, il tataro di Crimea era il sostenitore dell'idea di occidentalizzazione, esprimendo il bisogno di modernizzazione dell'Impero Russo, al fine di assicurare i diritti dei turchi. Le sue idee hanno convertito l'élite intellettuale turcofona dell'impero alle idee del panturchismo²¹⁷.

Probabilmente l'esponente più importante del panturchismo russo è stato Yusuf Akçura (1876-1935), un tataro dalla regione di Volga. Il suo articolo *Üç teri siyaset* (Tre sistemi politici), pubblicato in 1904 nella rivista *Türk* è considerato un manifesto del panturchismo, a favore del nazionalismo turco di origine etnica. Se l'élite ottomana tradizionale ha respinto le idee di Akçura, i Giovani Turchi li hanno adottato e anche trasformato in politica statale, considerando che l'impero dovrebbe allargarsi verso l'est per compensare le perdite di territorio nell'Africa e nell'Europa. Volendo realizzare il sogno panturco, Enver Pasha ha condotto senza successo campagne militari contro la Russia zarista²¹⁸.

Per quanto riguarda lo spazio ottomano, l'amore per il *vatan* è stato definito da Namık Kemal, chi ha promosso il patriottismo attraverso la sua prima opera teatrale *Vatan Yahut Silistre*²¹⁹ (Patria o Silistre). Per Kemal l'amor di patria era un dato da Dio, un sentimento superiore originato nella fede islamica e nella storia. Di conseguenza, egli definiva l'identità ottomana attraverso l'appartenenza islamica e turca. La patria di Namık Kemal è stata il territorio dello Stato (Devlet) mentre la nazione (millet) rappresenta la comunità dei musulmani ottomani, guidati dai turchi²²⁰.

Il più influente ideologo del panturchismo culturale nell'Impero ottomano e anche il „padre” dell'identità turca è stato Ziya Gökalp (1876-1924), membro del Comitato dell'Unione e Progresso²²¹. Egli è il creatore del nazionalismo culturale turco, considerando che le forze unificanti d'una nazione sono l'istruzione e la cultura²²². Gökalp fa la distinzione tra la cultura (*hars*) e la civilizzazione (*uygarlık*)²²³ – mentre la civilizzazione, rispettivamente, la scienza e tecnologia, possono essere importati

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Dietrich Jung, Wolfgang Piccoli, *op. cit.*, p. 6.

²¹⁹ Fatma Müge Göçek, *op. cit.*, p. 72

²²⁰ Kemal H. Karpat, *op. cit.*, p. 330-334.

²²¹ Barbara Celarent, “Book review- Ziya Gökalp: Turkish Nationalism and Western Civilization”, *American Journal of Sociology*, 2012, vol. 117, n. 5, p. 1557, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/10.1086/665614> (7.08.2016).

²²² Dietrich Jung, Wolfgang Piccoli, *op. cit.*, p. 6-7.

²²³ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Bordo Siyah, İstanbul, 2006, p. 59.

dall'Occidente, la cultura ossia le valori e le norme, se abbandonate causerebbero la morte della nazione²²⁴.

L'autore turco distingueva anche tra i termini *Türk* (turco) e *Türkiyeli* (nativo della Turchia), affermando che non tutti i nativi di Turchia sono turchi, mentre non tutti i turchi sono nativi di Turchia. In altre parole, essendo un nativo di Turchia è una questione di cittadinanza, mentre essendo un turco è una questione di nazionalità. Secondo Gökalp lo Stato è il totale delle persone chi hanno cittadinanza comune, il termine comunità si riferisce a un gruppo religioso, mentre la nazione designa un'unione culturale. Quindi, la nazione non è sinonima dello Stato, la religione o la razza. La nazione turca è una comunità con una cultura comune, basata sulla lingua e sulla religione²²⁵. L'autore ha respinto l'idea del nazionalismo etnico: le etnie sono basate sull'origine e l'eredità e non hanno nulla in comune con i tratti sociali, le emozioni e i pensieri come hanno la lingua, la religione, la moralità, l'estetica, la politica, la legge e l'economia²²⁶. Di conseguenza, la nazione includeva tutti i musulmani parlanti della lingua turca.

Ziya Gökalp cercava di trovare una via di mezzo fra turchismo, islamismo e occidentalismo, rispettivamente tra modernità e tradizione, tra materialismo occidentale e spiritualità orientale. Nelle sue parole: «I turchi sono di una civiltà sciamanica, gli studiosi delle Madrasa di civiltà islamica, e i laureati moderni sono di civiltà occidentale»²²⁷. Per di più, anche la lingua giocava un ruolo importante nella definizione dell'identità dei turchi: «Nazione turca che parla il turco, comunità musulmana che si prega in arabo, e civiltà occidentale che comunica in francese»²²⁸. Quindi, la nazione turca era turca in lingua e nazionalità, islamica in religione, e occidentale dal punto di vista della civiltà.

Secondo Ayşe Kadioğlu, le idee di Gökalp rappresentavano un passaggio dal razionalismo del periodo di Tanzîmât ispirato dell'Illuminismo europeo al pensiero romantico dei filosofi tedeschi dell'Ottocento, accettando la realtà trascendente della società identificata con la nazione, e non con la ragione individuale. Inoltre, il compito più

²²⁴ Toni Alaranta, *National and State Identity in Turkey. The Transformation of the Republic's Status in the International System*, Rowman&Littlefield, Londra, 2015, p. 80-81.

²²⁵ Erol Köroğlu, *Ottoman Propaganda and Turkish Identity Literature In Turkey During World War I*, I.B. Tauris, Londra, 2007, p. 105-106.

²²⁶ Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, E. J. Brill, Leiden, 1985, p. 36.

²²⁷ Bozkurt Güvenç, *op. cit.*, p. 131. Testo originale in lingua inglese: «Turkish people are of a Shamanistic civilization, Mandrasa scholars are of the Islamic civilization, and Modern graduates are of the Western civilization».

²²⁸ Bozkurt Güvenç, *op. cit.*, p. 131. Testo originale in lingua inglese: «Turkish nation speaking Turkish, Muslim community praying in Arabic, and Western civilization communicating in French».

urgente dei turchi era di svegliare come una nazione al fine di adattarsi alle condizioni della civiltà contemporanea, mentre la sociologia doveva trovare quali sono gli elementi i turchi hanno o mancano per essere una nazione moderna²²⁹.

Gökalp sosteneva l'idea di ristrutturazione *top-down* della società utilizzando i metodi autoritari, in conformità con gli elementi della cultura nazionale, quali a suo parere rappresentavano l'anima della macchina chiamata Stato. In questo contesto, l'élite giocava un ruolo importante: di educare le masse e definire l'identità nazionale nello spirito della cultura nazionale e delle valori della civiltà occidentale²³⁰.

L'educazione era di vitale importanza per l'emergenza della nazione: essa trasmetteva e trasformava la cultura - ovvero il totale dei giudizi di valore -, e la scienza - ossia il totale dei giudizi di fatti -, nelle abitudini degli individui della nazione. Gökalp non credeva che i migliori principi dell'educazione sono quelli promossi nell'Occidente. Quindi, le riforme educative non dovevano abbandonare la cultura turca, quale rafforzava la solidarietà nazionale²³¹.

Gökalp era anche un femminista, promuovendo l'uguaglianza dei generi, affermando che nelle tribù turche pre-islamiche, gli uomini e le donne hanno governato e sono vissuti insieme come uguali. Per diventare di più turca, la nazione turca doveva concedere i diritti politici e civili alle donne. In questo modo, la nazione potrebbe raggiungere il livello della civiltà occidentale senza imitarla, ispirandosi dalla tradizione turca pre-ottomana²³².

Un'altra forma di nazionalismo turco è stato l'anatolianismo, o *anadoluculuk*. Il movimento ha emerso come una reazione al panturchismo nei primi anni della Grande Guerra. Gli anatolianisti, in maggior parte studenti, pubblicavano la rivista *Anadolu Mecmuası* (Anatolia Review) tra 1919 e 1925. La loro idea fondamentale era che il nazionalismo potrebbe diventare una realtà solo all'interno di un territorio chiaramente

²²⁹ Ayşe Kadioğlu, *The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*, "Middle Eastern Studies", 1996, vol. 32, n. 2, p. 183.

²³⁰ Ensar Yılmaz, "Ziya Gökalp's political sociology", *International Journal of Sociology and Anthropology*, 2002, vol. 2, p. 32-33, disponibile al <http://www.academicjournals.org/ijasa/PDF/pdf2010/March/Yilmaz.pdf> (17.10.2013).

²³¹ Taha Parla, *op. Cit.*, p. 27-28.

²³² Yeşim Arat, "Nation Building and Feminism in Early Republican Turkey", Celia Kerslake, Kerem Öktem E Philip Robins (ed.), *Turkey's Engagement with Modernity Conflict and Change in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Londra, 2010, p. 39.

delimitato²³³. Dunque, l'identità della nazione turca era fortemente collegata alla patria anatolica e ai popoli anatolici, respingendo l'identificazione etnica o razziale²³⁴.

Secondo gli anatolianisti l'identità etnica non era sufficiente per definire una nazione. Il loro ragionamento era che anche se gli anatolici, azeri, turchi di nord e turchi dal Turkestan erano tutti senza dubbio di etnia turca; essi non facevano parte della stessa nazione. Quindi, per formare una nazione, non solo la cultura degli individui ma anche la loro patria dev'essere comune. Per questo motivo, gli anatolianisti includevano l'identificazione con la patria nella definizione della nazione. La storia nazionale doveva tracciare la storia di un popolo in un certo territorio²³⁵. Dunque, per gli anatolianisti la storia che i turchi hanno creato nella loro patria, nell'Anatolia, iniziata con la Battaglia di Malazgirt (1071) era l'unica importante. Per di più, questa storia non dovrebbe essere separata dall'Islam²³⁶.

Anche la visione anatolianista ha operato all'interno della narrazione storica organicista, il movimento sembrava sottolineare il mosaico culturale della nazione turca. Comunque, gli anatolianisti consideravano che i turchi sono stati il popolo più forte e influente, riuscendo a turchizzare le popolazioni locali, senza perdere nessun elemento della cultura turca nella miscela anatolica dei popoli e culture. Secondo Halikarnas Balıkcısı, uno degli anatolianisti più famosi, i turchi sono stati mescolati con le popolazioni locali e hanno diffuso la lingua turca in Anatolia. Balıkcısı considerava che Anatolia è stata indipendente per più di 700 anni solo grazie ai turchi²³⁷.

Un problema intellettuale della visione anatolianista è la difficoltà di determinare le frontiere dell'Anatolia. Dal punto di vista geografica Istanbul e Tracia, la parte europea della Turchia non appartengono all'Anatolia. Si può parlare di una patria turca senza Istanbul? Sia nel tempo degli ottomani che e nei primi anni della repubblicana Anatolia e Rumelia (Tracia) sono stati visti come due aree geografiche diverse, anche Atatürk ha chiamato la sua organizzazione di resistenza l'Associazione per la Difesa dei Diritti in

²³³ Meral Ugur Cinar, *Collective Memory and National Membership. Identity and Citizenship Models in Turkey and Austria*, Palgrave Macmillan, Londra, 2015, p. 21.

²³⁴ Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 172.

²³⁵ Meral Ugur Cinar, *op. cit.*, p. 21-22.

²³⁶ Berrin Koyuncu-Lorasdağı, "On the Question of Islam and Nationalism in Turkey", Ayşe Kadioğlu, E. Fuat Keyman, *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2011, p. 158.

²³⁷ Meral Ugur Cinar, *op. cit.*, p. 22.

Anatolia e Rumelia (*Anadolu ve Rumeli Müdafâ-i Hukuk Cemiyeti*). Per di più, come visto, l'Anatolia è anche il territorio nativo dei greci e armeni²³⁸.

La narrazione storica ufficiale degli anni 1920 e 1930 ha cercato di conciliare le due ideologie nazionaliste turche, l'anatolianismo e il panturchismo. Così, il panturchismo è sopravvissuto attraverso l'enfasi posta sull'origine central-asiatica dei turchi e il loro presunto ruolo civilizzatore, mentre l'anatolianismo è stato presente attraverso l'identificazione con il territorio dell'Asia Minore. Di conseguenza, la nuova narrazione storica organicista ha abbracciato le due ideologie rinunciando agli aspetti "scomodi"²³⁹.

2.4. La sindrome di Sèvres – costruendo un nuovo “sé” sulla paura

2.4.1. Breve contesto storico

Le origini dell'identità e della cultura turca possono essere trovati nella storia- sia pre-islamica che ottomana-, comunque il nazionalismo turco o per meglio dire i nazionalismi turchi- pan-turchismo, anatolianismo, nazionalismo kemalista-, e infine l'emergenza dello Stato turco moderno appartengono a una epoca più tardiva, essendo fortemente influenzati dalle guerre dall'inizio del Novecento²⁴⁰.

A partire del Ottocento l'Impero ottomano ha subito perdite territoriale importante, soprattutto a seguito delle sconfitte degli eserciti ottomani nel tempo delle Guerre Balcaniche e la Grande Guerra, mentre i movimenti nazionalisti hanno portato alla formazione di nuovi stati nei Balcani (Serbia e Grecia)²⁴¹. Solo durante le Guerre Balcaniche l'Impero ha perso 69 per cento della sua popolazione e 83 per cento dei territori europei, il senso di vulnerabilità raggiungendo l'apice²⁴².

L'Impero ottomano non esce solo come perdente dalla Prima Guerra Mondiale, ma l'Armistizio di Mudros del 30 ottobre 1918 firma la sua scomparsa simbolica, anche se negli atti l'Impero ottomano è tuttora uno Stato indipendente²⁴³. La convenzione negoziata

²³⁸ Umut Uzer, *op. cit.*, p. 208.

²³⁹ Meral Ugur Cinar, *op. cit.*, p. 22.

²⁴⁰ Hasan Kayalı, "The struggle for independence", Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008, p. 112.

²⁴¹ Bülent Bilmez, "The Place Of The Turkish Independence War In The American Press (1918-1923)", *The Turkish Yearbook*, 2000, vol. XXXI, p. 52.

²⁴² Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, New York, 2006, p. 27.

²⁴³ Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Editura BIC All, Bucureşti, 2001, p. 537.

a bordo della nave Agamennone²⁴⁴ contiene condizioni molto dure per gli ottomani: l'esercito dell'impero è stato ridotto a cinquantamila effettivi²⁴⁵, l'armistizio ha imposto la libera circolazione sul Bosforo e sui Dardanelli e riconosciuto il diritto degli Alleati di mantenere le truppe negli Stretti. Inoltre, le forze dell'Intesa sono stati autorizzati a occupare le provincie con popolazione armena nell'Anatolia orientale e anche alcune zone strategiche a scelta. Questa clausola era particolarmente inquietante, perché è stata definita vagamente permettendo gli abusi²⁴⁶.

Per gli europei, il declino dell'Impero, chiamato nell'epoca „il grande malato d'Europa”²⁴⁷, costituiva un'opportunità di rafforzare la propria influenza e la potenza. La possibile partizione dei territori ottomani è diventato una questione importante per le grandi potenze, chiamata la „questione d'Oriente”²⁴⁸.

La „questione d'Oriente” diventa la „questione turca” dopo la prima guerra mondiale, quando il popolo turco vive il trauma e l'umiliazione di aver perso la maggior parte del territorio²⁴⁹. Gli eventi hanno un forte eco nella società turca, sono stati formati gruppi di resistenza locale per la difesa dei diritti, anche se inizialmente dispersi, contro i greci - ai quali i vincitori della guerra hanno concesso territori ottomani - e contro l'occupazione straniera dell'impero. Mustafa Kemal ha trasformato queste associazioni di difesa in un movimento nazionalista unitario. A tale riguardo ha organizzato i Congressi di Erzurum (23 luglio 1919) e di Sivas (9 settembre 1919), durante le quali tutti i gruppi di resistenza vengono riunite in un'organizzazione chiamata Società per la difesa dei diritti dell'Anatolia e della Rumelia²⁵⁰.

La costa del Mar Egeo era minacciata dall'invasione greca, l'Anatolia orientale e la Cilicia dagli Armeni, mentre gli Alleati hanno occupato Istanbul il 16 marzo 1920. In tale contesto comincia la guerra di liberazione nazionale nell'Anatolia, condotta dai turchi

²⁴⁴ Valeria Fiorani Piacentini, *Turchia e Mediterraneo allargato: democrazia e democrazie*, FrancoAngeli, Milano, 2005, p. 20.

²⁴⁵ Francesca Canale Cama, Daniela Casanova, Rosa M. Delli Quadri, *Storia del Mediterraneo moderno e contemporaneo*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2009, p. 331.

²⁴⁶ Robert Mantran, *op. cit.*, p. 537.

²⁴⁷ Il termine è stato usato con riferimento all'Impero ottomano dal zar Nicola I: «ci troviamo tra le mani un uomo malato» nel 1844 e nel 1853, cfr. Massimo Guidetti, *Storia d'Italia e d'Europa: comunità e popoli, Vol. 6, L'Europa della Borghesia*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1982, p. 116.

²⁴⁸ Şayan Ulusan, “Şark Meselesi'nden Sevr'e Türkiye”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2010, vol VIII, n. 18-19, Estate-Autunno/ 2009, Izmir, p. 230.

²⁴⁹ Nicola Melis, “L'irrisolta questione dell'identità turca”, Mariano Giustino, *Benvenuta Turchia! L'adesione all'alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011, p. 366.

²⁵⁰ Maria Antonia di Casola, “Mustafa Kemal e il Kemalismo alla prova del pluralismo”, Giampaolo Calchi Novati, *Asia, una transizione sostenibile*, Carocci Editore, Centro Studi per I Popoli Extra-europei Cesare Bonacossa, Pavia, 2009, p. 164.

musulmani²⁵¹. Il 23 aprile 1920 si costituisce la Grande Assemblea Nazionale ad Ankara, per dare base legale e legittimità al movimento nazionalista. Il problema centrale era di assicurare l'indipendenza e l'integrità del Paese, ma il consenso si fermava qui. Le voci dell'Assemblea erano diversi: c'erano riformatori, radicali e conservatori, intellettuali laici e uomini di religione e anche simpatizzanti del comunismo. Quindi, ci sono state dispute per quanto riguarda il livello di libertà, l'orientamento e l'organizzazione del futuro Paese²⁵².

La situazione è stata peggiorata dal Trattato di Sèvres, firmato il 10 agosto 1920, tra le potenze vincitrici e l'Impero ottomano. Gli ottomani hanno perso le province arabe, la Tracia orientale, le regioni di Smirna, le isole dell'Egeo e il Dodecaneso. Il territorio curdo guadagna l'autonomia, inoltre i curdi ottengono la promessa d'indipendenza del Kurdistan entro un anno, l'indipendenza d'Armenia è riconosciuta entro confini da stabilire, gli Stretti vengono sotto controllo degli Alleati e le capitolazioni sono restaurati²⁵³.

Il Trattato firma la dissoluzione dell'Impero Ottomano, riducendo il territorio della Turchia a uno piccolo Stato nel cuore dell'Anatolia, situato tra Grecia e Armenia, con confini incerti. Il Trattato fu considerato una pace "morta" anche da Alleati, sapendo che la firma dell'impero non ha valore, dato che la legittimità del sultano è stata contestata. D'altronde, i turchi si rendono conto che non c'è altra opzione che lottare per l'indipendenza e che l'Intesa non avrebbe fatto nessuna concessione agli ottomani²⁵⁴. Gli europei hanno sostenuto tutti i movimenti nazionalisti contro gli ottomani, tranne il nazionalismo turco, dunque la lotta di liberazione nazionale è stata in grande misura un atto di "autodifesa"²⁵⁵.

Tra 1919 e 1921 i kemalisti combattevano contro gli armeni e hanno liberato l'Anatolia Orientale e la Cilicia²⁵⁶. Le vittorie contro i greci di İnönü e di Sakarya nel 1921, seguita dalla liberazione di Izmir nel 1922, hanno convinto le potenze occidentali a ritirarsi da Istanbul e firmare un nuovo trattato di pace a Losanna il 24 luglio 1923, determinando i confini dello Stato turco²⁵⁷. Dopo la battaglia di Sakarya il popolo assegna

²⁵¹ Soner Cagaptay, *op. cit.*, p. 32.

²⁵² Maria Antonia di Casola, *op. cit.*, p. 164.

²⁵³ Metin Heper, Nur Bilge Criss, *op. cit.*, p. 275.

²⁵⁴ Robert Mantran, *op. cit.*, p. 544.

²⁵⁵ Bozkurt Güvenç, *op. cit.*, p. 29.

²⁵⁶ Soner Cagaptay, *op. cit.*, p. 32.

²⁵⁷ Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, pp. 367-370.

il titolo di *Gazi* „il Vincitore” ad Atatürk²⁵⁸. Il *Gazi* ha trasformato i turchi dai perdenti in vincitori. Nel 1923 è stato fondato il Partito Popolare, ossia il futuro Partito Repubblicano del Popolo e il 29 ottobre dello stesso anno è stata proclamata la Repubblica turca, con Mustafa Kemal come presidente e İsmet Paşa primo ministro.²⁵⁹

2.4.2. Sèvres, kemalismo e identità

Anche se il Trattato di Sèvres ha avuto una breve vita, costituisce una pietra miliare per la nazione turca, il nazionalismo kemalista essendo l’espressione dell’esistenza di una nazione turca risvegliata dall’accordo internazionale²⁶⁰. La paura indotta dal rischio di essere assediati dai nemici interni ed esterni, dal sentimento di vulnerabilità e dalla diffidenza verso gli altri ha svolto un ruolo decisivo nella costruzione dell’identità nazionale turca. Non sorprende quindi che l’isolamento, il tradimento e il martirio sono stati temi centrali del nazionalismo turco²⁶¹. Conoscere la propria identità nazionale era secondo Atatürk di vitale importanza per la sopravvivenza dello Stato. Nelle parole del leader turco: “Le nazioni che non riescono a trovare la propria identità nazionale sono le prede di altre nazioni”²⁶².

L’emergenza dell’identità turca kemalista è strettamente connessa al territorio statale, questo essendo il punto di partenza per il nazionalismo kemalista, un „nazionalismo dei confini statali” nelle parole di Omer Taspinar²⁶³. Sin dai primi anni della guerra d’indipendenza il kemalismo si è dedicato al processo di *nation-building* entro i confini del futuro Stato. Il *Misak-ı Millî* – il Patto Nazionale adottato nel gennaio 1920 dai nazionalisti ha già stabilito i confini approssimativi della patria turca²⁶⁴: i territori abitati nel maggior parte dagli ottomani musulmani (uniti dalla religione, razza e scopo) sono stati considerati territorio nazionale, per quanto riguarda le regioni arabe, la Tracia occidentale e anche le

²⁵⁸ L. Braşoveanu, N. Grigorescu, *Turcia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 65.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 67.

²⁶⁰ Etienne Copeaux, “Türk Milliyetçiliği: Sözcükler, Tarih, İşaretler”, in Tanıl Bora, Murat Gültekinil (eds), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2002, p. 48.

²⁶¹ Günay Göksu Özdoğan, „Turkish Nationalism Reconsidered: The ‘Heaviness’ of Statist Patriotism in Nation-Building”, Ayhan Aktar, Niyazi Kızılyurek, Umut Ozkirimli (eds), *Nationalism in the Troubled Triangle: Cyprus, Greece and Turkey*, Palmgrave McMillan, Londra, 2010, p. 2.

²⁶² Reha Oğuz Türkkkan, *Biz Kimiz? Türklüğün Kimlik şifresi*, Positif Yayınları, 2012, İstanbul, p. 15. Testo originale in lingua turca: «Millî benliğini bulamayan milletler başka milletlerin avıdır».

²⁶³ “state borders nationalism” in Omer Taspinar, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey. Kemalist Identity in Transition*, Routledge, Londra, 2005, p. 59.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 58.

vियाlet Batum, Kars e Ardahan, che erano sotto dominio russo tra 1878 e 1918, il loro destino sarebbe stato determinato dal plebiscito²⁶⁵.

Secondo Mustafa Kemal Atatürk il ruolo del nazionalismo è la lotta per la felicità e lo sviluppo della nazione turca entro i confini della patria. A parere del leader turco la madrepatria turca è stata abbandonata, paragonandola a una tomba, che nascondeva numerosi tesori ancora scoperti. Per quanto riguarda il sogno pan-turco dell'unità di tutti i turchi sotto l'ombrello della mezzaluna, Atatürk lo ha respinto, considerandolo un'utopia. Il leader ha respinto anche la unione religiosa, ovvero il pan-islamismo, e considerava che tutte queste politiche porteranno alla scomparsa della nazione turca. Di conseguenza, il nazionalismo turco non era irredentista, essendo basato sulla piena indipendenza all'intero dei confini nazionali, rispettivamente sul non coinvolgimento delle potenze straniere negli affari interni dello Stato turco²⁶⁶.

Mustafa Kemal voleva creare una società turca unitaria senza divisioni sociali, etnici o religiosi. L'ideale kemalista è stato una democrazia razionale con cittadini educati, leali alla patria e alla causa nazionale turca. Il multiculturalismo ereditato dall'Impero ottomano, però, mostrava un'altra realtà caratterizzata dalla diversità. Di conseguenza, il regime ha cercato di eliminare tale diversità, omogeneizzando la società e adottando una definizione autoritaria del kemalismo²⁶⁷. Il nazionalismo kemalista svolgeva il ruolo dello scudo di difesa contro l'imperialismo²⁶⁸, al quale agenti sono state considerate le minoranze.

Anche se Atatürk ha affermato che il nazionalismo turco favorisce i movimenti di liberazione nazionale e rispetta il patriottismo degli altri²⁶⁹, i fatti ci mostrano un'altra realtà, quando si tratta delle minoranze. Le comunità etniche e religiose dell'ex impero sono stati discriminati a causa del nazionalismo radicale che non permetteva la coesistenza pacifica dei turchi con le popolazioni diverse²⁷⁰.

Secondo Valérie Amiraux «Alle basi dello Stato turco troviamo un ideale etnico puramente turco-, tanto che in suo nome vengono legittimate le politiche di repressione di

²⁶⁵ Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, I. B. Tauris, Londra, 2004, pp. 138-139.

²⁶⁶ Türkkaya Atatürk, "The Principles of Kemalism", *The Turkish Yearbook*, 1980-1981, vol. 20, pp. 29-30.

²⁶⁷ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, CA Publishing, Cluj Napoca, 2001, p. 79.

²⁶⁸ Antonello Biagini, *Istoria Turciei contemporane*, Editura Accent, 2002, p. 76.

²⁶⁹ Türkkaya Atatürk, *op. cit.*, p. 30.

²⁷⁰ Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Washington, D.C., 1997, p. 26.

tendenze rivali, sia separatiste si universaliste»²⁷¹. I kemalisti hanno provato a turchizzare tutti gli elementi non-turchi, trovando ispirazione nelle politiche d'assimilazione etniche delle confederazioni tribale mongolo-turche, quali hanno assimilato molti elementi etnici esogeni (indoeuropei, cinesi, persiani o arabi)²⁷². Per di più, l'identità kemalista ha incorporato l'Islam sunnita "secularizzato" e modernizzato²⁷³.

L'omogeneizzazione etnica aveva il ruolo di creare una popolazione "compatibile" con lo Stato-nazione turco, mentre il legame religioso era un'eredità del sistema ottomano dei *millet*, quale sottolineava le differenze religiose tra i soggetti ottomani. Inoltre, molte persone - vale menzionare gli armeni e i greci - sono state deportate e costrette a lasciare le loro case per fare possibile il sogno kemalista²⁷⁴.

Comunque, il nazionalismo „ufficiale" sottolinea la fedeltà costituzionale come fonte di legittimità, assicurando il legame tra territorio e cittadino. Negli anni '50 Süleyman Demirel ha tentato di eliminare i connotazioni razziali ed etniche del nazionalismo ufficiale, usando l'espressione "cittadinanza costituzionale" simile al "patriotismo costituzionale" di Habermas²⁷⁵.

Secondo i kemalisti la nazione era uguale allo Stato, e non c'era nessuna differenza tra l'interesse nazionale e l'interesse dello Stato. La società turca era considerata un tutto organico, omogeneo, indivisibile. Il modello di cittadinanza repubblicana garantiva i diritti politici, ma l'enfasi è stata posta sugli obblighi e non i diritti, l'interesse nazionale veniva prima dell'interesse dell'individuo e la sovranità dello Stato prima dell'autonomia individuale. Per i kemalisti la cittadinanza non era una categoria liberale basata sui diritti, ma un elemento morale quale serviva alla creazione di un'identità laica e nazionale compatibile con la modernità²⁷⁶.

I giovani turchi sono stati educati già dai primi anni della repubblica sul loro ruolo di cittadini, mentre i Paesi europei hanno introdotto solo recentemente nel programma scolastico corsi sulla cittadinanza, in parte per compensare l'interesse ridotto dei giovani nei processi politici. L'obiettivo di questa formazione era la costruzione di un'identità

²⁷¹ Valérie Amiraux, "La Turchia. Il dilemma dell'appartenenza", Rodolfo Ragionieri, Ottavia Schmidt di Friedberg (eds.), *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Asterios Editore, Trieste, 2003, p. 316.

²⁷² Aymeric Chauprade, „Civilisations Turque et Européenne: 3000 Ans d'Opposition", Aymeric Chauprade, *Géopolitique de la Turquie*, Ellipses, Paris, 2006, p. 18.

²⁷³ Vedere il sottocapitolo 2.5. "La santa Turchia laica di Kemal".

²⁷⁴ Kerem Karaosmanoğlu, "Revisiting the Self: Researching Minorities in Turkey", *Insight Turkey*, vol. 10, n. 3, 2008, p. 134.

²⁷⁵ Valérie Amiraux, *op.cit.*, p. 316.

²⁷⁶ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, pp. 275-277.

turca distinta e omogenea, per assicurare ai turchi un posto privilegiato tra i popoli civilizzati.²⁷⁷

Nel 1926 uno dei principali obiettivi del programma era quello di „formare dei buoni cittadini”, mentre nel 1929 è stata la preparazione fisica e psicologica degli allievi per diventare cittadini turchi, e nel 1936 è stata la formazione dei cittadini repubblicani, rivoluzionari e laici. Nel 1933 il profilo del cittadino modello era una persona che conosce bene il suo Paese, ama la patria e la libertà, rispetta i diritti e la giustizia, obbedisce alle leggi e è sempre pronto a sacrificarsi per la sua famiglia e il suo Paese. Per sviluppare la coscienza nazionale e lo spirito patriottico tra i giovani, sono stati introdotti corsi di educazione civica, il saluto alla bandiera e le feste nazionali erano celebrate con pompa. I libri scolastici promuovevano l’idea dell’omogeneità della società turca, ignorando le alterità²⁷⁸.

Nella teoria l’identità turca era inclusiva. Secondo Mustafa Kemal «Il popolo della Turchia, che hanno fondato lo Stato turco, sono chiamati la nazione turca»²⁷⁹, aggiungendo il passato comune e la volontà di vivere insieme come elementi dell’identità nazionale. Inoltre, anche il “Nuovo Statuto” adottato dal secondo congresso del CHP ha sottolineato che il legame più forte tra i turchi è la “unità dei sentimenti e l’unità delle idee”. Un altro elemento dell’identità turca era la lingua, tutti gli parlanti della lingua turca essendo parte della nazione e cittadini dello Stato turco. Quindi i musulmani non-turchi erano considerati parte della nazione, nel caso in cui sarebbero stati assimilati. A tale riguardo nel 1920 il governo ha introdotto il sistema educativo esclusivamente nella lingua turca e ha vietato l’identificazione etnica. Gli immigrati provenienti da Caucaso, Mar Nero, Balcani e Mar Egeo sono stati assimilati rapidamente, abbandonando la loro cultura. Però, l’articolo 88 mostrava i limiti dell’inclusione, gli armeni, gli ebrei e i greci erano considerati *Kanun Türkü*, rispettivamente turchi per legge, o turchi per cittadinanza, essendo notato che non tutti i cittadini erano parte della nazione²⁸⁰.

Nonostante il carattere laico dello Stato kemalista e anche se il trattato di Losanna ha garantito i diritti delle minoranze non musulmane - solo tre di loro, rispettivamente, gli

²⁷⁷ Kenan Çayır, İpek Gürkaynak, “The State of Citizenship Education in Turkey: Past and Present”, *Journal of Social Science Education*, 2008, vol. 6, n. 8, p. 50, disponibile online al <http://www.jsse.org/index.php/jsse/article/view/1048/951> (29.05.2016).

²⁷⁸ *Ibidem*, pp. 51-52.

²⁷⁹ Mustafa Kemal Atatürk citato in Soner Cagaptay, *op.cit.*, p. 35. Testo originale in lingua inglese «The people of Turkey, who have established the Turkish state, are called the Turkish nation».

²⁸⁰ *Ibidem*, pp. 35-37.

ebrei, gli armeni e la comunità greco-ortodossa, sono stati riconosciuti ufficialmente dallo Stato, mentre i cristiani assiri, i protestanti, i cattolici e le altre minoranze non musulmane non si godevano di protezione legale²⁸¹. Inoltre, i non musulmani sono stati soggetti a una politica discriminatorie, essendo esclusi dall'amministrazione, dalla politica e dall'esercito.

Il grado d'esclusione delle minoranze dalla nazione si rifletta nella dichiarazione di Mahmut Esat Bozkurt, il ex-ministro di giustizia turco in 1930: «La Turchia è la terra dei turchi. Coloro che non sono discendenti turchi autentici hanno un solo diritto in questo paese, il diritto di essere un servo o uno schiavo»²⁸².

2.4.3. La paura dell'alterità. „I turchi non hanno altri amici oltre ai turchi”

La paura delle cospirazioni contro la Turchia condotte dagli attori internazionali e anche dalle minoranze è spesso e chiamata la „sindrome di Sèvres”, indicando la convinzione che la comunità internazionale, e particolarmente il mondo occidentale, vuole applicare i termini del Trattato di Sèvres alla Turchia, rispettivamente vuole dividere la repubblica turca negli Stati etnici più piccoli²⁸³.

Il pericolo dal tempo della guerra d'indipendenza non esiste mai, o almeno i rischi sono minuscoli. Tuttavia la paura esiste. Secondo Jerrold M. Post, le nazioni hanno bisogno di nemici, quando il nemico reale scompare sarà creato un nemico immaginario e in alcuni casi la memoria del vecchio nemico perpetua, dando l'impressione di continuità delle ostilità. La psiche umana per la sua natura ha paura dello sconosciuto e dei stranieri e cerca il familiare. La fondazione psicologica della nazione si trova nel definizione del familiare e nel sensazione di comfort, ma ha bisogno anche del sconosciuto, del straniero per distinguersi. In tale processo il “sé” è idealizzato mentre l'altro è demonizzato. Questo tipo di identificazione ha creato non solo un ricca letteratura nazionale ma anche le condizioni

²⁸¹ Otmar Oehring, *La situation des droits de l'homme en Turquie-Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse?*, Missio, Aachen, 2002, pp. 21-23.

²⁸² Fuat Deniz, “Maintenance and Transformation of Ethnic Identity: The Assyrian Case”, Öner A. Cetrez, Sargon G. Donabe, Aryo Makko (eds), *The Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 2012, p. 323. Testo originale in lingua inglese: «Turkey is the land of Turks. These who do not have true Turkish descendancy have only one right in this country, the right to be a servant or a slave».

²⁸³ Hans-Lukas Kieser, *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, I.B. Tauris, Londra, 2006, p. 232.

necessari per le politiche e gli atteggiamenti xenofobi, le guerre e i massacri. Siamo legati a quelli che odiamo, senza loro il nostro sé idealizzato sarebbe in pericolo²⁸⁴.

Inoltre, l'omogeneità culturale è vista come una regola per l'esistenza della nazione turca, mentre la diversità e le minorità esistono come fattori sociali indesirabili²⁸⁵, ma necessari per rafforzare l'unità nazionale. Le cospirazioni hanno il ruolo di unificare gli interessi disparati contro un nemico domestico o estero, quale diventa il male assoluto. I gruppi identitari quali si sentono minacciati sono i primi a cadere nella trappola delle cospirazioni. In questo modo, le cosiddette "vittime" acquistano un senso di scopo, missione e identità. La vulnerabilità delle masse è stata utilizzata per vantaggi politici, particolarmente, dall'estrema destra e sinistra²⁸⁶.

Benché, generalmente le cospirazioni siano le armi degli attori politici deboli, quali non hanno accesso al processo decisionale²⁸⁷ e costruiscono e propagano una visione distorta del mondo per spiegare il loro insuccesso, quando necessario esse sono utilizzate anche dagli attori politici potenti²⁸⁸. Dal punto di vista della psicologia la gente crede in cospirazioni quando si sente alienata, debola, quando il mondo reale è troppo complesso di capire e le cospirazioni lo semplificano, od offrono una spiegazione ai loro problemi e anche le giustificazioni per la loro ostilità²⁸⁹. La debolezza dei paranoici è sottolineata anche da Hofstadter: «Siamo tutti sofferenti della storia, ma il paranoico soffre due volte più, dato che è colpito non solo dal mondo reale, con il resto di noi, ma anche dalle loro fantasie»²⁹⁰.

La memoria traumatica della transizione dall'impero allo Stato-nazione – compreso l'episodio di Sèvres - ha causato e portato alla perpetuazione di un'immagine stereotipata

²⁸⁴ Jerrold M. Post, "The Loss of Enemies, Fragmenting Identities, and the Resurgence of Ethnic/Nationalist Hatred and Anti-Semitism in Eastern Europe", *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Vol. 1, n. 2, 1996, pp. 71-75.

²⁸⁵ Kerem Karaosmanoğlu, "Revisiting the Self: Researching Minorities in Turkey", *Insight Turkey*, 2008, vol. 10, n. 3, p. 136, disponibile al http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_3_2008_karaosmanoglu.pdf (11.07.2016).

²⁸⁶ David Harper, "The Politics of Paranoia: Paranoid Positioning and Conspiratorial Narratives in the Surveillance Society", *Surveillance & Society*, 5(1), 2008, p. 20, disponibile al [http://www.surveillance-and-society.org/articles5\(1\)/paranoia.pdf](http://www.surveillance-and-society.org/articles5(1)/paranoia.pdf) (13.07.2016).

²⁸⁷ Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 39.

²⁸⁸ David Harper, *op. cit.*, p. 20.

²⁸⁹ Marina Abalakina-Paap, Walter G. Stephen, Traci Craig, W. Larry Gregory, "Beliefs in Conspiracies", *Political Psychology*, 1999, vol. 20, n. 3, p. 638, disponibile al <https://www.skeptiker.ch/wp-content/uploads/2013/09/Belief-in-conspiracies.pdf> (15.07.2016).

²⁹⁰ Richard Hofstadter, *op. cit.*, p. 40. Testo originale in lingua inglese: «We are all sufferers from history, but the paranoid is a double sufferer, since he is afflicted not only by the real world, with the rest of us, but by their fantasies as well».

delle minoranze, viste attraverso l'immaginario nazionale e sospetate di cospirazioni contro la nazione²⁹¹. I non musulmani, sia quelli che hanno vissuto nel Paese per secoli che i nuovi arrivati, sono visti come fonti di minaccia, come agenti delle potenze straniere quale cercano di smembrare la Turchia. La „Sèvres-fobia”, o l'egemonia della paura domina la mentalità degli turchi²⁹². In tale contesto la questione curda e anche l'identità curda sono viste come creazioni imperialisti al fine di distruggere la Turchia²⁹³.

La sopravvivenza dello Stato resta uno dei temi centrali del nazionalismo turco. La convinzione che “I turchi non hanno altri amici che i turchi” ha creato un terreno fertile per le teorie del complotto²⁹⁴. Per di più, il sistema d'istruzione nazionale perpetua l'idea dell'isolamento e solitudine dei turchi in un mondo pieno di nemici, nascondendo dati storici che hanno il potenziale d'affettare l'indivisibilità dello Stato e della nazione²⁹⁵.

La paranoia è ancora viva, come si può notare nell'atteggiamento verso le minoranze e nelle interpretazioni della politica internazionale, particolarmente europea²⁹⁶, essendo organizzate anche conferenze sulla presunta attualità dei pericoli rappresentati dal Trattato di Sèvres. Un esempio in tal riguardo è la conferenza “Trattato di Sèvres- il decreto di esecuzione della nazione turca riscritto”²⁹⁷, dove nel discorso d'apertura Durhasan Koca ha dichiarato, che dopo la morte di Mustafa Kemal, le potenze straniere hanno cercato di “rianimare” i termini del trattato del 1920, mirando a trasformare la Turchia in una federazione e anche a rimuovere i turchi dalla storia dell'Asia Centrale, usando la propaganda del progresso, europeizzazione e democrazia²⁹⁸.

²⁹¹ Kerem Karasmanoğlu, *op. cit.*, pp. 136-137.

²⁹² Levon Hovsepyan, *The Fears of Turkey: The Sèvres Syndrome Manifestations of the “Sèvres Syndrome” in Turkey's Socio-Political Discourse*, Yerevan Information and Public Relation Center, 2012, p. 52.

²⁹³ Martin van Bruinessen, “The Kurds as objects and subjects of historiography: Turkish and Kurdish nationalists struggling over identity”, Fabian Richter (ed.), *Identität Ethnizität und Nationalismus in Kurdistan, Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Ferhad Ibrahim Seyder*, Lit Verlag, Münster, 2016, pp. 13-61, disponibile al https://www.academia.edu/21841618/The_Kurds_as_objects_and_subjects_of_historiography_Turkish_and_Kurdish_nationalists_struggling_over_identity (12.07.2016).

²⁹⁴ Umut Özkırımlı, “The Changing Nature of Nationalism in Turkey: Actors, Discourses, and the Struggle for Hegemony”, Ayşe Kadioğlu, E. Fuat Keyman (eds.), *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2011, p. 94.

²⁹⁵ Ayşe Kadioğlu, „Turkish taboos perpetuate immaturity”, *Free Speech Debate- Guardian Comment Network*, 18 aprile 2012, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/apr/18/turkish-taboos> (11.07.2016).

²⁹⁶ Più informazioni negli capitoli 4. “L'altro” nello specchio – Il ruolo delle minoranze nella formazione dell'identità turca e 5. Turchia – L'altro dell'Europa o l'altra Europa?.

²⁹⁷ Titolo originale in lingua turca: “Türk Milleti'nin Idam Kararnamesi Sevr Antlaşması” *Yeniden Yazılıyor*.

²⁹⁸ Durhasan Koca, “Açış Konuşması (Toplantının Tertip Edilmesinin Gerekçesi)”, Türk Boyları Konfederasyonu, “Türk Milleti'nin Idam Kararnamesi Sevr Antlaşması” *Yeniden Yazılıyor*, 10 agosto 2012, Ankara, disponibile al

Oggi, come pure nei primi anni della Repubblica, il nazionalismo è una sorta di carta di legittimità per qualsiasi richiesta politica²⁹⁹. Coloro che non sono nazionalisti, o che esprimono appartenenza ad altri gruppi identitari che il musulmano-turco e difendono i diritti delle minoranze sono considerati traditori o *bölücü* (separatisti). L'attaccamento al territorio nazionale, la paura della scomparsa e perdita dell'identità suscita paura e diffidenza in relazione con gli "altri". La fobia di Sèvres svolge un ruolo importante nella conservazione della definizione esclusiva dell'identità turca basata su etnia e religione.

2.5. La santa Turchia laica di Kemal

La cosiddetta „Sèvres-fobia” ha giocato un ruolo importante nella formazione dell'identità turca. Tuttavia, paradossalmente, l'Occidente non è stato solo l'alterità, il „nemico” dei turchi, ma ha rappresentato anche un modello di sviluppo. Il kemalismo, l'ideologia ufficiale dello Stato turco, ha cambiato essenzialmente la società, la cultura, la politica e l'economia turca, mettendo la repubblica neonata tra l'Oriente e l'Occidente. Grazie ai principi di Atatürk, nel posto del defunto Impero ottomano è nata una nazione forte.

Secondo Metin Heper e Nur Bilge Criss, originalmente il kemalismo è stato una visione del mondo, una filosofia politica che ha previsto l'occidentalizzazione dello Stato turco, trasformata in ideologia solo dopo la morte di Atatürk, dalla burocrazia statale, l'esercito e il Partito Repubblicano- gli autoproclamati custodi dell'ordine kemalista³⁰⁰. Paul Dumont ritiene che sebbene negli anni 1920 e nella prima parte degli anni 1930 il kemalismo sia stato una pratica politica spontanea, adatta alle necessità e alle circostanze del tempo e non una dottrina coesiva scritta su carta, alla fine degli anni 1940 è diventato un'ideologia influente³⁰¹.

I principi di Atatürk, le sei chiavi di volta del kemalismo, il repubblicanesimo, il nazionalismo, il populismo, il riformismo/rivoluzionarismo, il laicismo e lo statalismo sono stati adottati al III Congresso del Partito Popolare Repubblicano (CHP) e il 5 febbraio

[http://www.turkboylarikonfederasyonu.org/yonet/dosyalar/t%C3%BCrk%20boylar%C4%B1%20konfederasyonu\(2\).pdf](http://www.turkboylarikonfederasyonu.org/yonet/dosyalar/t%C3%BCrk%20boylar%C4%B1%20konfederasyonu(2).pdf) (11.07.2016).

²⁹⁹ Ayşe Kadioğlu, *The Pigeon on the Bridge Is Shot*, Middle East Research and Information Project, 16 febbraio 2007, disponibile al <http://www.merip.org/mero/mero021607> (15.07.2016).

³⁰⁰ Metin Heper, Nur Bilge Criss, *op. cit.*, p. 24-25.

³⁰¹ Paul Dumont, „The Origins of Kemalist Ideology”, Jacob M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Boulder, 1984, p. 25.

1937 sono stati incorporati nella Costituzione turca. Le sei frecce sullo stemma del CHP simbolizzano i principi del „padre” dei turchi³⁰².

Il repubblicanesimo ovvero la sovranità del popolo è stato adottato il 29 ottobre 1923, con la proclamazione della Repubblica Turchia³⁰³. Per quanto riguarda il sistema giuridico e organizzativo, il repubblicanesimo risale al 1920, quando è stata costituita la Grande Assemblea Nazionale di Ankara. Per Atatürk la repubblica significava uno Stato democratico, dove la volontà del popolo è stata rappresentata nel Parlamento. Il leader turco ha cercato di adottare il sistema democratico bipartitico, ma senza successo³⁰⁴, dato che il partito di opposizione ha attratto non solo liberali ma anche fanatici religiosi³⁰⁵.

Il repubblicanesimo si è sviluppato in stretta relazione con il nazionalismo turco. Come visto, lo sviluppo del nazionalismo turco è stato influenzato dalle idee del panturchismo, l'anatolianismo, il turchismo culturale di Ziya Gökalp è del cosiddetto „sindrome di Sèvres”³⁰⁶, restando fondamentalmente irredentista.

Il populismo esaltava l'omogeneità sociale, senza privilegi o differenze di classe³⁰⁷. Atatürk ha ricorso al populismo, essendo influenzato dalle sue letture di storia e filosofia, concludendo che il popolo è la fonte di ogni tipo di autorità e potere. Per quanto riguarda il popolo turco, secondo il leader della guerra d'indipendenza esso era composto da lavoratori poveri, chi lottavano per l'indipendenza. Il popolo di Atatürk non apparteneva a una certa classe sociale, ma si è basato sulla cooperazione tra i diversi strati sociali. Tuttavia, il leader turco non esitava a dichiarare il suo affetto per i contadini, quali erano i produttori e i proprietari della Turchia moderna³⁰⁸.

Il riformismo o rivoluzionarismo disegnava la volontà nazionale di sviluppare senza esitazioni o paura³⁰⁹. Il principio sottolinea la natura dinamica della società turca³¹⁰. Lo scopo della rivoluzione turca era il passaggio da un Paese in rovina a una società moderna organizzata in uno Stato di tipo occidentale, mentre il riformismo mirava a adottare uno stile di vita occidentale e garantire la libertà e la prosperità dei cittadini. La uguaglianza di

³⁰² Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, p. 63.

³⁰³ Antonello Biagini, *op. cit.*, p. 74

³⁰⁴ Türkaya Ataöv, „The Principles of Kemalism”, *The Turkish Yearbook*, 1980-1981, vol. 20, p. 29.

³⁰⁵ Andrew Mango, „Atatürk”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. 4, Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, New York, 2008, p. 168.

³⁰⁶ Vedi i sottocapitoli 2.3. *Al servizio del sogno nazionale turco - il panturchismo e l'anatolianismo* e 2.4. *La sindrome di Sèvres - costruendo un nuovo "sé" sulla paura*.

³⁰⁷ Antonello Biagini, *op. cit.*, p. 77.

³⁰⁸ Türkaya Ataöv, *op. cit.*, p. 31.

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ Antonello Biagini, *op. cit.*, p. 77.

genere, la purificazione della lingua e la ridefinizione della storia nazionale, le arti e la musica, il progresso tecnologico hanno servito proprio ai questi obiettivi³¹¹.

Lo statalismo è stato adottato ufficialmente nel 1931, anche se lo Stato ha esercitato la sua influenza nell'economia sin dalla proclamazione della Repubblica. Atatürk considerava che solo nazionalizzando il settore finanziario, le imprese e gli istituti pubblici, la Turchia potrebbe aggiungere il livello degli Stati sviluppati. Lo sfruttamento delle risorse nazionali è stato accompagnato dalla pianificazione economica³¹².

Le idee di Atatürk sono in gran parte prestiti occidentali. Il leader turco è stato influenzato dalle idee del Rinascimento e della Rivoluzione francese nell'adozione del repubblicanesimo, dalle opere di Montesquieu e dall'idea di *Volksgeist* (spirito nazionale) dei romantici tedeschi nello sviluppo del nazionalismo turco. La laicità, il populismo e lo statalismo sono apparsi per la prima volta nel continente europeo³¹³. Quindi non è sorprendente che la modernizzazione della Turchia è stata considerato sinonima all'occidentalizzazione³¹⁴³¹⁵.

2.5.1. Il secolarismo: Un'idea(le), molte definizioni

Il principio più importante adottato da Atatürk è il secolarismo, cambiando radicalmente la vita politica, sociale, culturale e anche economica dei turchi. Prima di mostrare la specificità del laicismo turco, è necessario definire la laicità. Elizabeth Shakman Hurd fornisce una definizione ampia: «Il laicismo identifica qualcosa che si chiama “religione” e lo separa dai domini “secolari” dello Stato, dell'economia e della scienza. Il

³¹¹ Türkkaya Ataöv, *op. cit.*, p. 32.

³¹² *Ibidem.*, p. 34.

³¹³ *Ibidem.*, p. 35.

³¹⁴ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 57.

³¹⁵ L'occidentalizzazione è il processo attraverso il quale la cultura occidentale si globalizza. La cultura occidentale include, secondo Tracey Skelton e Tim Allen, una vasta gamma di elementi specifici: processo politico, diritti umani, libertà, democrazia, urbanistica, industrializzazione, modernizzazione, musica, architettura, stile di vita, abitudini alimentari e anche varie marche, come Coca Cola, McDonald, ecc. Cfr. ³¹⁵ Tracey Skelton, Tim Allen, *Culture and Global Change*, Routledge, Londra, 1999, p.24.

D'altra parte Samuel P. Huntington limita la sfera dell'occidentalizzazione distinguendola dalla modernizzazione, indicando che l'Occidente è occidentale, dal punto di vista culturale dal secolo VIII-IX, diventando moderno nel secolo XVIII. La distinzione occidentale/moderna non è solo storica; l'autore ritiene che l'Occidente è occidentale grazie all'eredità classicista, Cristianesimo, separazione tra chiesa e stato, stato di diritto, società civile e individualismo, e è moderno a causa dell'industrializzazione, urbanizzazione, alto livello di alfabetizzazione e di istruzione, e ricchezza. Cfr. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Shuster Paperback, New York, 2003 e Fareed Zakaria, *Lumea postamericană*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 81.

“secolare”, poi, è associato con il mondano o il temporale. Non porta riferimenti evidenti a un ordine trascendente o a un essere divino»³¹⁶.

Secondo Charles Taylor il secolarismo ha tre dimensioni: la prima consiste nella separazione tra Chiesa e Stato o l'assenza di Dio dalla politica; la seconda dimensione si riferisce allo statuto della religione nella sfera pubblica, Dio/gli dei essendo eliminati dal dominio pubblico mentre il “vuoto” lasciato è riempito con “razionalità”, sia che parliamo dall'economia, la cultura, l'istruzione, la vita professionale o il tempo libero- questa interpretazione porta il laicismo vicino all'ateismo. L'ultima dimensione, ma non meno importante, definisce il laicismo attraverso la condizione della fede nella società e richiede il passaggio da una società in cui la fede in Dio è assiomatica, a una società in cui la fede è un'opzione tra le altre³¹⁷.

Una distinzione analoga è fatta da José Casanova, secondo chi la secolarizzazione è la differenziazione o „emancipazione” delle sfere secolari (Stato, economia, scienza) dalle istituzioni e norme religiose, mentre il laicismo significa „il declino delle credenze e pratiche religiose” o la „privatizzazione della religione”, come condizione essenziale per la democrazia liberale moderna³¹⁸.

Il termine „secolare” ha una storia lunga. L'aggettivo „secolare” (dal termine latino *saecularis*) era utilizzato in Europa del Duocento, frequentemente con una connotazione negativa, a distinguere tra i cleri religiosi che vivevano in clausura monastica e i cleri secolari che vivevano tra la gente. Tre secoli dopo il termine „secolare” ha perso il suo significato di „empietà” o „profano”, „secolarizzare” significando rendere qualcosa „secolare”, „mondano”, in altre parole trasferire i beni delle istituzioni religiose all'uso e al possesso civile³¹⁹.

Un passo importante verso la secolarizzazione è stato fatto dalla Riforma, quale ha ridotto il ruolo della Chiesa, rendendo l'individuo direttamente responsabile per

³¹⁶ Elizabeth Shakman Hurd, “The Political Authority of Secularism in International Relations”, *European Journal of International Relations*, 2004, vol. 10, n. 2, disponibile al http://faculty.wcas.northwestern.edu/~esh291/Elizabeth_Shakman_Hurd/publications_files/EJIRfinal.pdf (8.08.2016). Testo originale in lingua inglese: «Secularism identifies something called „religion” and separates it from the „secular” domains of the state, the economy and science. The „secular”, then, is associated with the worldly or temporal. It carries no overt references to a transcendent order or divine being».

³¹⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007, p. 1-4.

³¹⁸ José Casanova, “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review*, primavera/estate 2006, p. 7, disponibile al <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf> (8.08.2016).

³¹⁹ John Keane, “Secularism?”, David Marquand and Ronald L. Nettler, *Religion and Democracy*, Series: Political Quarterly Special Issues, Blackwell Publisher, Oxford, 2000, p. 6.

l'interpretazione della volontà di Dio. Martin Luther ha sfidato l'autorità del papa sostenendo che «Il papa non è il capo di tutta la Cristianità (...) Il papa è solo il vescovo e pastore delle chiese di Roma»³²⁰. Egli ha sviluppato anche la dottrina dei due regni che si distinguevano come «il (regno) temporale, che governa con la spada e è visibile» e «il [regno] spirituale, che governa solo con la grazia e con il perdono dei peccati»³²¹. La conseguenza della Riforma è stata la liberazione dell'individuo dal controllo e sostegno della Chiesa³²². Le guerre religiose contro la Chiesa cattolica si sono concluse con la Pace di Westfalia del 1648, „dando al Cesare quel che è di Cesare” e decretando il principio del *cuius regio eius religio* del 1555, secondo il quale ogni sovrano ha il diritto di determinare la religione del suo Stato³²³. Dopo Westfalia la religione è stata privatizzata ed emarginata, al fine di garantire l'ordine internazionale³²⁴.

Un altro passo importante verso la secolarizzazione è stato fatto nel tempo dell'Illuminismo, quando la „ragione” ha liberato gli uomini dalle superstizioni, la Chiesa e l'aristocrazia. La „ragione” ha sostituito la religione e diventato il principale strumento per la ricerca della verità. La libertà e l'uguaglianza diventano diritti universali alla luce della Rivoluzione Francese del 1789, mentre la „ragione” era visto come «„il disincanto del mondo”, l'emancipazione della società civile e la conoscenza scientifica dal controllo religioso, e la privatizzazione della fede»³²⁵.

Ma nel contesto del mondo post-Westfalia gli Stati europei hanno perso la loro legittimità derivata dalla legge divina. La ricerca della legittimità ha creato un nuovo soggetto politico, il cittadino, e una nuova entità qual è la nazione. La neonata nazione è stata legittimata dallo sviluppo del sentimento di appartenenza e di uniformità (chiamato nazionalismo). Paradossalmente la religione potrebbe essere spesso trovata nella

³²⁰ Timothy F. Full., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, Fortress Press, Minneapolis, 1989, p. 510. Testo originale in lingua inglese: «The pope is not the head of all Christendom (...) the pope is only the bishop and pastor of the churches in Rome».

³²¹ *Ibidem*, p. 138. Testo originale in lingua inglese: «the temporal (kingdom), which governs with the sword and is visible» and «the spiritual, which governs solely with grace and with the forgiveness of sins».

³²² Alberto Martinelli, *Global Modernization Rethinking the Project of Modernity*, SAGE Publications, Londra, 2005, p. 6.

³²³ Fareed Zakaria, *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii și în lume*, Polirom, 2009, p. 38.

³²⁴ Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 3.

³²⁵ Alberto Martinelli, *op. cit.*, p. 16. Testo originale in lingua inglese: «„the disenchantment of the world”, the emancipation of civil society and scientific knowledge from religious control, and the privatization of faith».

definizione della nazione. Di conseguenza, il secolarismo ha giocato il ruolo di guardiano delle minoranze religiose, promuovendo la tolleranza³²⁶.

Nonostante questa evoluzione ci sono state molte forme di secolarismo nella storia europea, quale possono essere suddivise in due tradizioni principali: il laicismo francese o “giacobino” e il secolarismo anglosassone³²⁷, anche se molte persone tendono a utilizzare i due concetti come sinonimi. Il laicismo viene dai termini francesi *lai* o *laïque* (laici in inglese), che significa “del popolo”, e fa distinzione tra i membri laici della Chiesa e il loro clero, quest’ultimo servendo la gente³²⁸.

Il termine „laicismo” si riferisce a una visione anticlericale³²⁹ originata nella critica illuministica della religione, secondo quale la religione è un impedimento alla politica moderna essendo necessaria la separazione tra Stato e religione. Da una parte, la religione è esclusa dalla sfera pubblica e vietata dalla politica, mentre d'altra parte lo Stato non si interferisce nella religione³³⁰. Nell’Europa di oggi solo Francia e Portogallo sono costituzionalmente laici, nella Francia, per esempio, i simboli religiosi sono esclusi dalla sfera pubblica, entrambi i crocifisso e velo essendo vietati nelle istituzioni pubbliche e scuole, e nessun gruppo religioso non gode il sostegno dello Stato³³¹.

Secondo la visione anglosassone del secolarismo, la religione è una fonte d’identità e non è espulsa dal dominio pubblico³³², i simboli religiosi essendo tollerati³³³. Lo Stato secolare mantiene una distanza uguale da tutti i gruppi religiosi, senza limitare la loro attività. Inoltre, la sua responsabilità è di assicurare la libertà di fede, e quindi, di „proteggere il libero esercizio della religione”³³⁴ e di astenersi da favorire una setta particolare³³⁵. Di conseguenza, il secolarismo anglosassone sottolinea i concetti: libertà

³²⁶ Akeel Bilgrami, *Secularism: Its Content And Context*, Social Science Research council (SSRC) Working Papers, 2011, disponibile al http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2013/08/Secularism_Its_Content_and_Context.pdf (8.08.2016).

³²⁷ Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism...*, cit., p. 23.

³²⁸ Ayhan Kaya, *op. cit.*.

³²⁹ Cemal Karakas, *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics and Society*, Peace Research Institute Frankfurt (PRIF) Reports, n. 78, p. 7, disponibile al http://www.hsfk.de/fileadmin/HSFK/hsfk_downloads/prif78.pdf (8.08.2016).

³³⁰ Erdal Safak, „Laicism and Secularism in Turkey”, *The Journal of Turkish Weekly*, 30 maggio 2005, disponibile al <http://www.turkishweekly.net/op-ed/1180/laicism-and-secularism-in-turkey.html> (8.08.2016).

³³¹ Cemal Karakas, *op. cit.*, p. 8.

³³² Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism...*, cit., p. 5.

³³³ Gulce Tarhan, “Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey”, *Journal of Political Inquiry*, 2011, n. 4, disponibile al <http://www.jpinyu.com/wp-content/uploads/2015/01/roots-of-the-headscarf-debate-laicism-and-secularism-in-france-and-turkey.pdf> (9.08.2016).

³³⁴ José Casanova, *op.cit.*, p. 11.

³³⁵ Erdal Safak, *op.cit.*.

religiosa, tolleranza, neutralità e imparzialità. Questa versione di secolarismo può essere chiamata liberale.

2.5.2. Il *Lâiklik* turco

Il mondo musulmano è spesso accusato della mancanza di una tradizione secolare. Durante il periodo dell'Impero ottomano il sultano era considerato non solo il sovrano dello Stato, ma anche il califfo di tutti i musulmani. Comunque, l'impero era amministrato da un gruppo di funzionari secolari. Inoltre, l'Impero ottomano aveva una seconda fonte del diritto, oltre alla legge islamica (*Şeriat*), la legge imperiale secolare (*örf* or *kanunnânme*). Questo dualismo laico-islamico (*din-u-Devlet*) è considerato la radice della separazione tra religione e politica³³⁶.

Il movimento *Tanzîmât* dell'Ottocento (1839)³³⁷ ha svolto un ruolo importante nella secolarizzazione dell'impero. Anche se la *Sharia* non è stata abolita completamente, la sua sfera d'azione limitandosi alle questioni di famiglia (solo per il *millet* musulmano), la legge ottomana è stata secolarizzata. Nel 1843 è stato introdotto un nuovo codice penale, che ha riconosciuto l'uguaglianza dei musulmani e dei non musulmani e ha introdotto i tribunali misti per i casi commerciali quali includevano gli stranieri. Inoltre, un anno dopo la pena di morte per apostasia dall'Islam è stata abolita, sono stati introdotti un nuovo codice commerciale (1850) ispirato dal diritto commerciale francese e un codice di commercio marittimo (1863). A partire dal 1867 i stranieri sono stati autorizzati a possedere terreno nell'Impero e dal 1869 sono stati giudicati da tribunali laici, chiamati *nizamiye*³³⁸.

Il processo di secolarizzazione continuava nel campo dell'istruzione. Sono state create scuole statali secolari al fine di educare i futuri amministratori, diplomatici, scrittori, medici e accademici dell'impero. Gli ebrei, i protestanti e i cattolici sono stati autorizzati di aprire le proprie scuole nell'Impero, nelle quale erano registrati anche musulmani³³⁹.

L'idea della separazione tra religione e Stato era promossa dai rappresentanti importanti dei Giovani Ottomani, e poi dai Giovani Turchi. Per esempio, Mustafa Fazıl

³³⁶ Umut Azak, *Islam and Secularism in Modern Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State*, I.B. Tauris, Londra, 2010, p. 2-3.

³³⁷ Robert Mantran, *Istoria Imperiului Otoman*, Bic All, Bucureşti, 2001, p. 390.

³³⁸ Erik J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, I.B. Tauris, Londra, 1993, p. 61.

³³⁹ *Ibidem*, p. 62.

Pasha, finanziatore del movimento Giovani Ottomani, costretto all'esilio, ha accusato l'Islam per l'arretratezza dell'impero e ha sostenuto la necessità della laicità³⁴⁰. Ahmet Rıza Bey, il fondatore del Comitato di Unione e Progresso (CUP), il ramo del Partito di Unione e Progresso in Europa, era contro l'interferenza della religione nella politica, ma senza opporsi all'Islam³⁴¹. Probabilmente il pensatore più influente del CUP è stato Ziya Gökalp, chi credeva che l'impero dovrebbe trasformarsi in una nazione islamica laica al fine di diventare parte dell'Occidente. La sua soluzione sembra contraddittoria - chiamando sia per una nazione islamica che laica, inoltre, per una nazione islamica integrata all'Occidente-. A suo parere l'Islam era parte dell'identità nazionale turca, ma avrebbe dovuto essere ridotto a una questione privata e separato dalla politica³⁴².

Il progetto di secolarizzazione turco è stato completato da Mustafa Kemal Atatürk, il „padre” della Turchia moderna. Il secolarismo è il principio più importante del kemalismo³⁴³, adottato per prevenire il fanatismo religioso ed eliminare il dogmatismo ostile al modernità³⁴⁴. Mustafa Kemal mirava a modernizzare la Turchia, ma i gruppi islamici conservatori si opponevano alle riforme. Questo è il motivo storico per l'adozione del secolarismo. Il ruolo della religione è stato diminuito radicalmente in tutte le sfere della società, per consentire il progresso, il successo della modernizzazione. Il leader turco non ha imposto l'ateismo perché non la religione era il suo nemico, ma i leader religiosi anti-modernisti, quali erano in grado di fermare lo sviluppo della Turchia³⁴⁵. Quindi, l'Islam doveva diventare una semplice confessione³⁴⁶. Mustafa Kemal accusava il dogmatismo islamico per il declino dell'Impero ottomano e del basso livello di sviluppo degli Stati musulmani³⁴⁷.

Come Atatürk stesso ha dichiarato: «Abbiamo vissuto nel dolore, perché non abbiamo capito le condizioni del mondo. Il nostro pensiero e la nostra mentalità dovranno

³⁴⁰ Tuncay Saygın, Mehmet Önal, ““Secularism” From the Last Years of the Ottoman Empire to the Early Turkish Republic”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2008, vol. 20, n. 7, p. 29.

³⁴¹ *Ibidem*, p. 33.

³⁴² Üner Dagher, „Ziya Gökalp on Modernity and Islam: the Origins of an Uneasy Union in Contemporary Turkey”, *Comparative Civilizations Review*, autunno 2007, n. 57, p. 58, disponibile al <https://journals.lib.byu.edu/spc/index.php/CCR/article/viewFile/13052/12913> (October 7, 2014).

³⁴³ Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993, p. 63

³⁴⁴ Antonello Biagini, *op. cit.*, p. 77.

³⁴⁵ W. Julian Korab-Karpowicz, “Turkey under Challenge: Conflicting Ideas and Forces”, *Turkish Policy Quarterly*, 2008, vol. 7, n. 1, p. 92, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2008-01-turkey/W.J.Korab-Karpowicz.pdf> (11.08.2016).

³⁴⁶ Yves Thoraval, Gari Ulubeyan, *Lumea musulmană, o religie, societăți multiple*, Editura RAO, București, 2002, p. 55.

³⁴⁷ Fareed Zakaria, *Lumea postamericană*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 79.

diventare civilizzate. E saremo orgogliosi di questa civiltà. Guardate a tutto il mondo turco e islamico. Perché non sono riusciti ad adattarsi alle condizioni e crescere, si sono trovati in tale catastrofe e sofferenza. Non possiamo permetterci di esitare più. Dobbiamo andare avanti ... La civiltà è un fuoco che brucia e distrugge coloro che la ignorano»³⁴⁸.

La secolarizzazione dello Stato turco è stata realizzata in tre fasi. Nella prima fase della secolarizzazione simbolica, i simboli sacri dell'Islam sono diventati profani, rispettivamente, sono stati adottati l'alfabeto latino, lo stile di abbigliamento occidentale, il calendario gregoriano, la musica occidentale è stata introdotta nella programma scolastica, la capitale dei turchi è stata trasferita ad Ankara da Istanbul (città dell'élite ottomana), mentre la Domenica è diventata il giorno libero settimanale. La seconda fase è stata la secolarizzazione istituzionale, che mirava a ridurre il ruolo dell'Islam nello Stato, abolendo il califfato il 3 marzo 1924, gli ordini sufi e i movimenti religiosi. La terza fase, della secolarizzazione funzionale, mirava l'istruzione e la legge, le principali riforme essendo l'adozione del Codice civile svizzero e l'unificazione di tutti gli istituti scolastici sotto il controllo dello Stato³⁴⁹. Inoltre, il secolarismo è stato introdotto nella Costituzione come una disposizione irrevocabile³⁵⁰.

Anche se il kemalismo ha fatto un passo drammatico verso la secolarizzazione della Turchia a livello simbolico, istituzionale e funzionale, escludendo la religione dalla sfera pubblica³⁵¹, l'Islam non è stato mai abbandonato e ha continuato a essere parte integrante dell'identità turca³⁵². L'Islam sunnita come sistema di credenze dissociato dalle sue pratiche è diventato uno dei pilastri dell'identità nazionale, mirando a unire, omogeneizzare e disciplinare i cittadini, mentre gli altri gruppi religiosi, compreso gli aleviti, sono stati esclusi dalla nazione. Un giorno dopo l'abolizione del califfato, una

³⁴⁸ Reşat Kasaba, „Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Washington, D.C., 1997, p. 27-28. Testo originale in lingua inglese: «We lived through pain because we did not understand the conditions of the world. Our thinking and our mentality will have to become civilized. And we will be proud of this civilization. Take a look at the entire Turkish and Islamic world. Because they failed to adapt to the conditions and rise, they found themselves in such a catastrophe and suffering. We cannot afford to hesitate anymore. We have to move forward... Civilization is such fire that it burns and destroys those who ignore it».

³⁴⁹ Talip Kucukcan, “State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere”, *BYU Law Review*, 2003, n. 2, p. 487-488, disponibile al <http://digitalcommons.law.byu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2156&context=lawreview> (11.08.2016).

³⁵⁰ Art. 2 e Art. 4, *Constitution of the Republic of Turkey*, disponibile al http://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf (11.08.2016)

³⁵¹ Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, Londra, 2006, p. 14.

³⁵² Talip Kucukcan, *op. cit.*, p. 487-488.

nuova istituzione religiosa, la Direzione degli Affari Religiosi (Diyanet) è stata creata al fine di risolvere le questioni di fede e rituale dei cittadini. Diyanet ha giocato un ruolo importante nella educazione religiosa, organizzando corsi coranici, pellegrinaggi alla Mecca, occupandosi della formazione degli imami e anche decidendo il contenuto delle prediche³⁵³. Secondo Ali Bardakoğlu, presidente del Diyanet, la Direzione «promuove la conoscenza autentica; si lotta per educare le persone sulle loro credenze e pratiche religiose alla luce della buona conoscenza ed erudizione»³⁵⁴. Naturalmente la conoscenza autentica di cui egli parla è l'Islam sunnita nella sua forma promossa dallo Stato.

Per diventare compatibile con il progetto kemalista, l'Islam è stato sottoposto alla modernizzazione. A tal riguardo nel 1928 è stata istituita un comitato, presieduto da Mehmed Fuad Köprülü. In un rapporto del comitato scriveva: «Nella democrazia turca, anche la religione dovrebbe manifestare la vitalità e il progresso necessario ... (...) La vita religiosa, come la vita morale ed economica, dovrebbero essere riformate su linee scientifiche»³⁵⁵.

L'Islam „riformato” è stato utilizzato dai kemalisti al fine di sviluppare il sentimento patriottico dei soldati e la loro devozione allo Stato. La compresione islamica del martirio ha svolto un ruolo significativo in questo processo: quelli che difendevano la Costituzione laica dello Stato, l'interesse sacro della nazione erano promessi la ricompensa nei cieli. Questa „funzione” del servizio militare è stata disseminata dal Diyanet attraverso il *Askere Din Kitabı* (Libro religioso per i soldati) nel 1922³⁵⁶.

Lo Stato laico era difeso, quindi, dai soldati pii. Considerando il basso tasso di alfabetizzazione della Turchia, l'esercito era impegnato anche nel processo di formazione dell'identità nazionale. Atatürk lo chiamava la “grande scuola nazionale di disciplina”, che doveva combattere non solo le guerre politiche, ma anche sociale, economiche e culturale³⁵⁷.

³⁵³ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, CA Publishing, Cluj Napoca, 2001, p. 65-66.

³⁵⁴ Sinem Gürbey, *Islam, Nation-State and Military: A Discussion of Secularism in Turkey*, in „Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East”, vol. 29, nr. 3/2009, p. 10. Testo originale in lingua inglese: «[Diyanet] promotes authentic knowledge; it strives to educate people about their religious belief and practices in the light of sound knowledge and scholarship».

³⁵⁵ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey... cit.*, p. 414. Testo originale in lingua inglese: «In the Turkish democracy, religion should also manifest the vitality and progress which it needs... (...) Religious life, like moral and economic life, must be reformed on scientific lines».

³⁵⁶ Sinem Gürbey, *op. cit.*, p. 15-16.

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 13-14.

Se gli ordini sufi e gli altri gruppi islamici sono stati sopravvissuti al regime, a condizione che erano invisibili nella sfera pubblica, i partiti politici islamici, i movimenti anti-secolari e anti-occidentali, quali hanno cercato di politicizzare la religione sono stati vietati. Il secolarismo kemalista era autoritario e assertivo, lo Stato ha escluso la religione dal dominio pubblico e ha giocato «un ruolo assertivo come agente di un progetto di ingegneria sociale che limita la religione alla sfera privata»³⁵⁸.

Nonostante il secolarismo aggressivo, l'Islam è rimasto un attore significativo nella società e politica turca. A partire dal 1950 i partiti politici hanno utilizzato la religione per mobilitare il sostegno elettorale dei cittadini conservatori. L'islamismo è emerso da un sistema democratico e è entrato ufficialmente nella scena politica turca nel 1970 con il *Milli Görüş* (Punto di vista nazionale) di Necmettin Erbakan, un movimento politico anti-occidentale, islamico e nazionalista³⁵⁹. Il movimento ha fondato diversi partiti, ma prima o poi sono stati vietati. Nel 1995 Erbakan è riuscito a formare un governo per un breve periodo³⁶⁰, finché l'esercito lo ha costretto a dimettersi. La giunta militare ha assunto il ruolo di guardiano della laicità e ha organizzato colpi di stato ogni volta la laicità è stata minacciata³⁶¹.

Cemal Karakas chiama il processo di secolarizzazione turco un “Tripode kemalista” della religione, nazione e laicismo. Egli sostiene che la fusione tra religione e nazione è stato il risultato della guerra d'indipendenza turca (1919-1920), quando Mustafa Kemal ha goduto del sostegno di entrambi i musulmani sunniti e aleviti, l'identità musulmana essendo utilizzata come forza unificante, anche se, presto dopo la proclamazione della Repubblica turca i simboli religiosi sono stati esclusi dal dominio pubblico³⁶².

Come visto il secolarismo kemalista o *lâiklik* anche se ispirato dal laicismo francese, è diverso da questo, distinguendosi anche dal secolarismo anglosassone. Secondo Turhan Feyzioğlu il secolarismo turco è un paradosso, la religione era esclusa dalla politica

³⁵⁸ E. Fuat Keyman, „Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey”, Linell E. Cady, Elizabeth Shakman Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010, p. 144. Testo originale in lingua inglese: «an assertive role as the agent of a social engineering project that confines religion to the private domain».

³⁵⁹ Ihsan Dagi, „Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization”, *Turkish Studies*, 2005, vol. 6, n. 1, p. 5, disponibile al <http://www.policy.hu/dagi/leftmenu/files/Transformation%2520of%2520Islamic%2520Political%2520Identity.pdf> (11.08.2016).

³⁶⁰ Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2013, p. 10

³⁶¹ Michel Bozdémir, *Turquie: entre Islam et Europe*, Ellipses, Paris, 2007, 62-63.

³⁶² Cemal Karakas, *op. cit.*, p. 8-9.

mentre lo Stato interferiva negli affari religiosi³⁶³. Di conseguenza, la religione non è stata eliminata ma era messa sotto il controllo dello Stato, utilizzata e reinventata nell'interesse nazionale³⁶⁴. Il divieto di esporre simboli religiosi nello spazio pubblico e considerare la religione un ostacolo alla modernizzazione sono gli unici elementi comuni tra il secolarismo kemalista e il laicismo francese, mentre vedere la religione come fonte di identità è l'aspetto che porta la laicità turca vicino al secolarismo anglosassone. A differenza della laicità francese, il secolarismo kemalista ha interferito nella religione. Non era né neutro né imparziale come è il secolarismo anglosassone, dato che favoriva l'Islam sunnita. Inoltre, il secolarismo kemalista non garantiva la libertà di religione.

2.6. Il kemalismo aggiornato – La sintesi turco-islamica

Come visto, anche se la Turchia di Kemal è stata definita come laica, l'Islam continuava a svolgere un ruolo importante non solo nella vita sociale, privata dei cittadini ma anche nella politica, essendo nazionalizzato, sottoposto a controllo di stato³⁶⁵ e modernizzato³⁶⁶. I kemalisti volevano sostituire l'identità religiosa dei cittadini con l'identità nazionale kemalista, incorporando una forma modernizzata dell'Islam.

La modernizzazione *top-down* ha esercitato una grande influenza nelle aree urbane, ma non è riuscita a penetrare le comunità rurali che rappresentano 80 per cento della popolazione³⁶⁷, restando attaccati all'identità islamica. L'élite politica era consapevole del potere dell'Islam nella mobilitazione delle masse e ha giocato la carta religiosa dal 1950, dato che il “voto religioso” era troppo grande da ignorare³⁶⁸.

A partire dal 1960 e soprattutto nel 1970 lo Stato non riusciva a controllare tutte le fondazioni e le scuole private che hanno fornito l'insegnamento religioso, mentre le idee

³⁶³ Turhan Feyzioğlu, “Türk İnkılabının Temel Taşı: laiklik,” Ethem Ruhi Fırlalı, *Atatürkçü Düşüncesinde Din ve Laiklik*, ATAM, Ankara, 1999, p. 137–198 citato in M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 37.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 38.

³⁶⁵ Turhan Feyzioğlu, “Türk İnkılabının Temel Taşı: laiklik,” Ethem Ruhi Fırlalı, *Atatürkçü Düşüncesinde Din ve Laiklik*, ATAM, Ankara, 1999, pp. 137–198 citato in M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 37.

³⁶⁶ Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey...cit.*, p. 414.

³⁶⁷ Fethi Keles, „Modernization as State-led Social Transformation: Reflections on the Turkish Case”, *Journal of Development and Social Transformation*, p. 8, disponibile al <http://www.maxwell.syr.edu/uploadedFiles/moynihan/dst/keles.pdf?n=4211> (20.07.2016).

³⁶⁸ Ian O. Lesser, *Ethnic and Religious Strains in Turkey: Internal and External Implications*, Documenti IAI (Istituto Affari Internazionali)-CO1801 P-8009, RAND, Washington D.C., 1997, p. 5.

marxiste guadagnavano popolarità in Turchia, soprattutto tra i giovani³⁶⁹. La società era profondamente divisa, l'identità etnica omogenea non era in grado di unire le masse disperse. In tale contesto, una organizzazione di destra, il cosiddetto *Aydınlar Ocağı* (Focolare degli intellettuali) fondato il 14 maggio 1970³⁷⁰ da un gruppo di professori, burocrati e politici³⁷¹, successore del *Aydınlar Kulübü* (Club degli intellettuali) del 1962³⁷², ha formulato la cosiddetta sintesi turco-islamica come risposta alla crisi identitaria della Turchia.

Il nome dell'organizzazione, *aydın*, è il termine turco utilizzato per fare riferimento agli intellettuali della epoca repubblicana. Il significato reale di *aydın* è „illuminato” e è stato assegnato all'élite kemalista, al fine di dimostrare la loro fedeltà alle idee dell'Illuminismo e all'occidentalizzazione, sostituendo il termine otomano *münevver*³⁷³. Nonostante che si definiscano come *aydınlar*, i membri del gruppo hanno respinto l'Occidente, promuovendo una soluzione nazionale e islamica per la Turchia. Inoltre, il prof. Süleyman Yalçın, presidente della società nazionalista, ha sottolineato che, anche se il nome della società include la parola intellettuali, le loro attività superano il quadro teorico della scienza. «È vero che il Focolare degli intellettuali non ha problemi accademici e scientifici puri. Il Focolare non è stato fondato solo per svolgere un esercizio ideologico. Al contrario, è emerso essendo leale ai valori fondamentali [della nazione turca], per trovare una soluzione ai problemi del popolo turco»³⁷⁴.

Il padre ideologico della sintesi turco-islamica è stato İbrahim Kafesoğlu, l'ex presidente del Focolare degli intellettuali. Egli ha presentato l'idea della sintesi, per la prima volta nel maggio 1972 a una conferenza. La sintesi turco-islamica è stata ispirata

³⁶⁹ Dov Waxman, “Islam and Turkish National Identity. A Reappraisal”, *The Turkish Yearbook*, 2000, vol. XXX, p. 19, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/670/8527.pdf> (20.07.2016).

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 18.

³⁷¹ Umut Uzer, “The Genealogy of Turkish Nationalism”, Ayşe Kadioğlu, E. Fuat Keyman, *Symbiotic Antagonisms. Competing Nationalisms in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2011, p. 124.

³⁷² ***, “Aydınlar Ocağı'nın Rolü”, *Milliyet*, 14 giugno 1987, p. 12, disponibile al <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=01.06.1978&sonTar=01.06.1991&ekYayin=&drpSayfaNo=&araKelime=Aydınlaroca%c4%9fi&gelismisKelimeAynen=&gelismisKelimeHerhangi=&gelismisKeli meYakin=&gelismisKelimeHaric=&Siralama=RANKDESC&SayfaAdet=20&isAdv=true> (29.10.2014).

³⁷³ Sena Karasipahi, *Muslims in Modern Turkey. Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*, I.B. Tauris, Londra, 2009, p. 49.

³⁷⁴ Banu Eligiür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, p. 96. Testo in lingua inglese: «It is true that the Intellectuals' Hearth does not have pure academic and scientific concerns. The Hearth has not been founded just to carry out an ideological exercise. On the contrary, it emerged by being loyal to the core values [of the Turkish nation], to find a solution to the problems of the Turkish people».

dalle idee del “turchismo romantico” o panturchismo³⁷⁵ e asseriva che la cultura turca è una miscela dei valori turchi pre-islamici e delle credenze islamiche³⁷⁶, sottolineando l'importanza della religione nell'identità turca.

Kafesoğlu ha affermato che la storia pre-islamica e islamica è lineare, in contrasto con l'idea propagata dalla Tesi della Storia Turca, che separava chiaramente il passato pre-ottomano dal passato ottomano, glorificando il primo³⁷⁷. Egli ha cercato di dimostrare che la religione pre-islamica dei turchi e l'Islam sono stati basati entrambi sugli stessi principi; la fede in un Dio onnipotente, creatore del mondo, l'esistenza di una legge turca (*töre*) simile alla *Sharia* (la legge islamica) e la mancanza di una struttura gerarchica del clero³⁷⁸. Quindi, la conversione dei turchi all'Islam è stata, secondo questa prospettiva, un passo naturale.

Inoltre, la società turca pre-islamica aveva valori simili con quelli della società turca contemporanea; la famiglia e l'esercito essendo le istituzioni più importanti³⁷⁹. La moralità, il rispetto per i valori della famiglia, il patriottismo, l'obbedienza all'autorità dello Stato³⁸⁰ sono elementi culturali distintivi dei turchi islamici come pure dei turchi pre-islamici.

Il professore di Kafesoğlu, Osman Turan, un altro ideologo della sintesi turco-islamica, ha affermato che entrambi i turchi pre-islamici e ottomani miravano a stabilire *Nizâm-ı Âlem*, l'ordine mondiale. Egli promuoveva lo stesso approccio alla storia come Kafesoğlu, accusando l'ultimo di plagio. Nonostante le somiglianze delle opere dei due intellettuali, c'era una leggera differenza tra i loro punti di vista; mentre Turan ha affermato che solo alcune delle tribù turche pre-islamiche erano monoteistiche, Kafesoğlu ritiene che tutti i turchi adoravano lo stesso dio, *gök-tanrı*, il dio del cielo. *Gök-tanrı dini*, o la religione del dio del cielo era secondo Kafesoğlu la religione nazionale dei turchi, l'ideologo sostenendo che il nazionalismo turco è stato il primo nazionalismo del mondo. Inoltre, egli ha sostenuto che le origini del secolarismo possono essere trovate nelle

³⁷⁵ Tanıl Bora, Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh, 12 Eylül'den 1990lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, 1991, p. 170.

³⁷⁶ William Hale, *Identities and Politics in Turkey*, Paper prepared for the „International Affairs Laboratory” (IAIR9822), Turkey Group, Istituto Affari Internazionali, Rome, June 1998, p. 3.

³⁷⁷ Tamer Balci, “From Nationalization of Islam to Privatization of Nationalism: Islam and Turkish National Identity”, *History Studies*, 2009, vol. 1, n. 1, p. 97, disponibile al http://www.historystudies.net/Makaleler/1463291287_5-Tamer%20BALCI.pdf (15.10.2014).

³⁷⁸ Umut Uzer, *op. cit.*, p. 125.

³⁷⁹ Banu Eligür, *op. cit.*, p. 97.

³⁸⁰ William Hale, *op. cit.*, p. 3.

pratiche delle tribù turche, mentre i turchi sono stati i primi a stabilire uno Stato nella storia³⁸¹.

Grazie al suo ricco patrimonio culturale i turchi sono stati in grado di stabilire due grandi imperi: l'impero selgiuchide e l'impero ottomano. Secondo il Focolare, la caduta dell'Impero ottomano è stato possibile perché la classe dirigente ottomana ha iniziato a imitare l'Occidente e a causa del declino dei valori religiosi nella società³⁸². L'Occidente è stato demonizzato e accusato della caduta dell'Impero ottomano, anche se inizialmente i membri del Focolare hanno adottato un atteggiamento filo-occidentale ispirato dal nazionalismo culturale di Ziya Gökalp³⁸³ e anche Kafesoğlu considerava la democrazia occidentale il migliore regime politico per l'umanità³⁸⁴.

Ben presto, l'approccio filo-occidentale del Focolare è stato abbandonato a favore della sintesi Est-Ovest di Peyami Safa, che ha criticato la rivoluzione turca³⁸⁵. L'occidentalizzazione è stata screditata ed esclusa dalla ideologia di *Aydınlar Ocağı*, mentre l'umanesimo è stato considerato il nemico della nazione turca, dato che promuoveva il laicismo e il cosmopolitismo, idee contraddittorie al nazionalismo turco e all'identità musulmana. Il Focolare ha distinto cinque tipi di nemici della nazione turca: gli atei compresi i materialisti e comunisti, i separatisti riferendosi ai curdi, i non-musulmani responsabili della caduta dell'impero ottomano, gli aleviti e gli intellettuali che governano³⁸⁶.

L'Occidente e l'occidentalizzazione sono stati considerati le fonti della crisi d'identità e dell'instabilità della Turchia, mentre le teorie del complotto hanno guadagnato terreno all'interno del Focolare. S. Ahmed Arvasi, un altro intellettuale collegato al *Aydınlar Ocağı* ha scritto nel suo libro *Türk-Islam Ülküsü* (l'Ideale dell'Islam turco) che „l'imperialismo rosso” e „l'imperialismo capitalista” hanno lo scopo di distruggere la nazione turca provocando disordini interni. Al fine di raggiungere questi obiettivi le

³⁸¹ Tamer Balci, *op. cit.*, pp. 98-99.

³⁸² Banu Eligür, *op. cit.*, p. 97.

³⁸³ Üner Daglyer, „Ziya Gökalp on Modernity and Islam: the Origins of an Uneasy Union in Contemporary Turkey”, *Comparative Civilizations Review*, 2007, n. 57, p. 58, disponibile al <https://journals.lib.byu.edu/spc/index.php/CCR/article/viewFile/13052/12913> (21.07.2014).

³⁸⁴ Tamer Balci, *op. cit.*, p. 99.

³⁸⁵ Banu Eligür, *op. cit.*, p. 97.

³⁸⁶ Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, New York University Press, New York. 1997, pp. 179-180.

persone sono state alienate dai loro valori religiosi e nazionali, mentre gli imperialisti hanno conquistato le anime con gli ideali falsi dell'uguaglianza e libertà³⁸⁷.

Essendo un'organizzazione di destra, il Focolare si opponeva ai sostenitori della sinistra. Il comunismo è stato trovato colpevole praticamente per ogni problema della nazione turca e utilizzato come giustificazione o ragionamento nelle questioni delicate. Un esempio in tal senso è stato il forum degli Focolari "Il terrorismo e il terrorismo armeno", tenuto il 25 aprile 1981. L'idea principale del pannello era che il terrorismo ha origine nel sistema marxista-leninista. Inoltre, il comunismo era ritenuto colpevole anche per il Trattato di Sèvres, che ha provocato la partizione territoriale dell'Impero ottomano, e per tutti i movimenti anarchici e gli omicidi occorsi in Turchia. Per quanto riguarda la questione armena il Focolare ha ricorso alle teorie del complotto, prof. dr. Fahir Armaoğlu dichiarando che l'omicidio degli armeni era solo una propaganda del movimento comunista internazionale³⁸⁸.

Aydınlar Ocağı è stata una della società intellettuale più attiva e influente negli anni 1970 e 1980, organizzando numerosi convegni ed eventi per diffondere le sue idee, condivise dai partiti politici di destra. Il Focolare ha cercato di unire almeno a livello ideologico la destra turca contro la sinistra. Nel 1970 l'organizzazione aveva strette relazioni con i governi di Süleyman Demirel e soprattutto con il MHP (il Partito del Movimento Nazionalista) di Alparslan Türkeş. Il partito di Türkeş è stato chiamato inizialmente il Partito della Nazione Contadina Repubblicana Panturchista, avendo il simbolo del lupo grigio, ma durante il congresso del 1969 il nome del partito è stato cambiato nel Partito del Movimento Nazionalista e è stato adottato un nuovo simbolo islamico, tre mezzelune su sfondo rosso. Questi cambiamenti, insieme al nuovo motto del partito „siamo tanto turchi come la Montagna Tanrı e tanto musulmani come la Montagna Hira” hanno mostrato l'attaccamento del partito all'Islam³⁸⁹.

I membri del Focolare ritenevano che l'Islam è la soluzione per tutti i problemi della società, la religione essendo uno degli elementi più importanti della cultura turca. Le idee del Focolare non erano condivise da tutti i partiti islamici, un esempio in tal senso è il

³⁸⁷ S. Ahmed Arvasi, *Türk-İslam Ülküsü*, Burak Yayınevi, İstanbul, 1994, pp. 5-8.

³⁸⁸***, "Ermeni Terörünün Komünizm Hareketi ile Bağlı Olduğu Öne Sürüldü", *Milliyet*, 26 aprile 1981, p. 3 disponibile al <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=01.01.1980&sonTar=01.01.1982&ekYayin=&drpSayfaNo=&araKelime=aydinlaroca%c4%9fi&gelismisKelimeAynen=&gelismisKelimeHerhangi=&gelismisKelimeYakin=&gelismisKelimeHaric=&Siralama=tarih asc&SayfaAdet=50&isAdv=true> (30.10.2014).

³⁸⁹ Tamer Balci, *op.cit.*, pp. 100-101.

Partito della Salvezza Nazionale (MSP) di Necmettin Erbakan, quale aveva una prospettiva diversa sul ruolo dell'Islam; mentre Erbakan e gli altri islamisti consideravano che la Turchia è parte della *Ummah* (comunità dei musulmani) sostenendo le idee del pan-islamismo, secondo il Focolare l'Islam è un elemento del nazionalismo turco³⁹⁰. Per di più, l'Islam è stato considerato come il „punto di partenza della cultura turca”³⁹¹.

Questa idea si riflette nel libro *Türkler Nasıl ve Niçin musulman Oldu?* (Come e perché sono diventati i turchi musulmani?) di Oğuz Çetinoğlu. Secondo l'autore il motivo della conversione dei turchi all'Islam è stato il desiderio di salvare le loro anime. Oğuz Çetinoğlu aggiunge che i turchi sono diventati attori importanti nella scena della storia solo dopo la loro conversione all'Islam. A differenza di altre comunità centro-asiatiche (a esempio gli unni), i turchi non sono stati assimilati, perché hanno conservato la loro individualità e la loro cultura nelle moschee. L'autore conclude che «Non c'è niente di più influente sulle comunità umane che la religione»³⁹².

Di conseguenza, i propagatori della sintesi turco-islamica hanno cercato di reinventare la storia nella luce del nuovo nazionalismo conservatore, proprio come gli storici della Tesi della Storia Turca avevano fatto prima nel nome del nazionalismo kemalista. A questo proposito sia la sintesi turco-islamica che la Tesi della Storia Turca possono essere collocati nel quadro del nazionalismo romantico turco.

Le idee del *Aydınlar Ocağı* sono nate nel posto giusto al momento giusto. Se non fosse per il disagio sociale e la polarizzazione politica degli anni 1970, la sintesi turco-islamica sarebbe stato probabilmente meno popolare, o almeno non sarebbe riuscito a diventare l'ideologia ufficiale dello Stato un decennio più tardi. I scontri tra la destra ultranazionalista o la cosiddetta *ülküçü* (idealista) e i gruppi di sinistra radicale hanno portato la Turchia sull'orlo della guerra civile. Lo Stato non è riuscito a controllare la situazione interna. Dato che la frammentazione ha raggiunto quasi tutti i livelli della società, anche la polizia essendo divisa tra il diritto (POL-BİR) e il sinistro (POL-DER) la legge marziale dichiarata del 1978 non riusciva a stabilizzare il Paese³⁹³. Tre organizzazioni estremiste, i Lupi Grigi indirettamente collegati al MHP, il PKK (Partito dei

³⁹⁰ Hugh Poulton, *op. cit.*, p. 180.

³⁹¹ Bozkurt Güvenç, *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1997 citato in Banu Eligür, *op. cit.*, p. 97.

³⁹² Oğuz Çetinoğlu, “Türkler Nasıl ve Niçin Müslüman Oldu?”, Mehmet Şadi Polat, “Kitabiyat”, *Aydınlar Ocağı*, 10 aprile 2013, disponibile al <http://aydinlarocagi.org/2013/04/turkler-nasil-ve-nicin-musulman-oldu/#.VE9fD1e7Y-o> (30.07.2016). Testo originale in lingua turca: «İnsan topluluklarını; din gibi, din kadar etkileyen başka bir olgu yoktur».

³⁹³ Banu Eligür, *op. cit.*, pp. 85-86.

Lavoratori del Kurdistan) la sinistra separatista curda e l'ASALA (L'Esercito segreto armeno per la liberazione dell'Armenia) hanno terrorizzato la Turchia³⁹⁴. Secondo Andrew Mango il conflitto tra la sinistra e la destra ha provocato circa 5.000 morti³⁹⁵.

Oltre alla dimensione ideologica gli scontri hanno avuto anche una dimensione religiosa. I *ülküciü* sunniti hanno attaccato gli aleviti di sinistra di Kahramanmaraş (Turchia sud-orientale) nel dicembre 1978, uccidendo più di cento aleviti. Due anni dopo, gli islamisti guidati dal partito di Erbakan hanno organizzato una manifestazione a Konya a sostegno dei palestinesi (Salvare il Gerusalemme) che si è trasformato rapidamente in una manifestazione anti-secolare, i partecipanti chiedendo l'adozione della Sharia in Turchia e scandendo slogan come „Sharia verrà, la brutalità finirà”, „la sovranità appartiene ad Allah”, „il Corano è la Costituzione”, „Laicità significa ateismo”, „Siamo pronti per la jihad” „Vogliamo uno Stato islamico illimitato, senza classi”, e „la Sharia o la morte”³⁹⁶.

La radicalizzazione dell'Islam politico è stata una vera minaccia per la Turchia, gli islamisti essendo incoraggiati dal successo della rivoluzione islamica iraniana del 1979. L'élite del tempo era consapevole di questo pericolo. Durante un seminario organizzato ad Ankara dai Focolari, Süleyman Demirel ha dichiarato: «Riusciremo a rimanere in piedi, proprio come abbiamo resistito fino a ora. Dobbiamo imparare dal collasso dell'Afganistan, dell'Iran e della Somalia» aggiungendo che «la Turchia si trova in una crisi»³⁹⁷.

Questa situazione ha portato all'intervento dell'esercito. Il 12 settembre 1980, la giunta militare ha preso il controllo e ha dichiarato la legge marziale. Il colpo di stato è stato seguito da migliaia di arresti politici ed esecuzioni non solo dei membri della sinistra, ma anche degli ultranazionalisti. Il parlamento, i partiti politici e le organizzazioni sindacali sono state sciolte³⁹⁸. Secondo Cemal Karacas 1,7 milioni di persone sono state registrate come sospetti di cui 650.000 sono state arrestati, 517 persone sono state

³⁹⁴ Erick J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, I.B. Tauris, Londra, 2004, pp. 263-277.

³⁹⁵ Andrew Mango, *Turkey and the War on Terror. For Forty Years We Fought Alone*, Routledge, Londra, p. 31.

³⁹⁶ Banu Eligür, *op. cit.*, p. 97.

³⁹⁷ ***, “Demirel: „Millet ve Devleti çıkmaza girdi””, *Milliyet*, 1 maggio 1979, p. 14, disponibile al <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=01.05.1979&sonTar=01.05.1979&ekYayin=&drpSayfaNo=&araKelime=ayd%C4%B1nlar&gelismisKelimeAynen=&gelismisKelimeHerhangi=&gelismisKelimeYakin=&gelismisKelimeHaric=&Siralama=RANK%20DESC&SayfaAdet=20&isAdv=true> (31.07. 2016). Testo originale in lingua turca: «Bu zamana kadar nasıl ayakta durduysak, bundan sonra da öyle ayakta durmayı başarırız. Afganistan, İran ve Habeşistan gibi devletlerin içten çöküşü olaylarından alınacak dersler vardır. Türkiye, bunalım içindedir».

³⁹⁸ Jenny B. White, “Islam and Politics in Contemporary Turkey”, in Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, Vol. 4: Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 363.

condannate a morte, di cui 49 sono stati eseguiti, 30.000 attivisti politici sono stati costretti all'esilio, mentre 388.000 persone sono state vietate di lasciare la Turchia. Inoltre, 14.000 turchi hanno avuto le loro cittadinanze revocate³⁹⁹.

Il 12 ottobre Kenan Evren, il capo dello Stato maggiore ha ricevuto una lettera da Vehbi Koç, uno degli uomini d'affari più influenti della Turchia, fondatore del famoso gruppo Koç, chiedendo un kemalismo più aperto ai bisogni religiosi della popolazione al fine di prevenire la radicalizzazione e interpretazioni pericolose dell'Islam: «Non esiste nessuna nazione senza religione. Gli affari religiosi dovrebbero essere gestiti in un modo che impedisce ai partiti politici abusarne [degli affari religiosi]»⁴⁰⁰.

L'esercito ha adottato la sintesi turco-islamica come ideologia ufficiale dello Stato al fine di prevenire la polarizzazione sociale e politica e di unire la nazione sotto l'ombrello islamico⁴⁰¹. L'Islam è stato considerato un fattore di coesione sociale. Il Focolare ha svolto un ruolo importante nella promulgazione della Costituzione del 1982, quasi 80 per cento del suo contenuto essendo proposto dall'organizzazione. Nello stesso anno sono stati introdotti i corsi obbligatori di religione nella scuola primaria e secondaria, nelle scuole superiori e nell'esercito.⁴⁰²

Secondo il generale Evren, l'educazione religiosa controllata dallo Stato era importante per minare l'influenza delle interpretazioni radicali dell'Islam: «Le famiglie non dovrebbero dare l'educazione religiosa ai bambini. Questo sarebbe improprio dato che può essere insegnato in modo errato, incompleto, o attraverso il punto di vista della famiglia...vi chiedo...non mandare i vostri figli alle scuole coraniche illegale...la religione sarà insegnata ai nostri figli dallo Stato nelle scuole statali»⁴⁰³.

I membri del Focolare non si sono astenuti dall'esprimere le proprie opinioni anti-kemalista. Hanno accusato il sistema di istruzione repubblicana per la creazione dei

³⁹⁹ Cemal Karakas, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁰⁰ Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce-İslamcılık*, İletişim, İstanbul, 2005, p. 637. Testo originale in lingua turca: «Dinsiz ulus olmaz. Bu sefer din işleri siyasi partilerin istismarını önleyecek şekilde düzenlenmelidir».

⁴⁰¹ Ela Ogru, "Changing Boundaries of Identity and Political Islam in Turkey", Sayed Khatab, Muhammad Bakashmar, Ela Ogru, *Radicalisation Crossing Borders: New Directions in Islamist and Jihadist Political, Intellectual and Theological Thought and Practice: Conference Proceedings*, Monash University School of Political & Social Inquir-Global Terrorism Centre, 2009, p. 99.

⁴⁰² Banu Eligür, *op. cit.*, p. 101- 104.

⁴⁰³ Yıldız Atasoy, *Turkey, Islamists and Democracy. Transition and Globalization in a Muslim State*, I.B. Tauris, Londra, 2005, p. 155. Testo originale in lingua inglese: «Families should not give religious education to children. This would be improper since it may be taught incorrectly, incompletely, or through the family's own point of view... I ask you... not to send your children to illegal Koran schools... religion will be taught to our children by the state in state schools».

giovani ignoranti, ribelli, anarchici e confusi, che hanno dimenticato le loro origini, la morale, e lodavano le ideologie materialistiche occidentali come il marxismo, il darwinismo, il pragmatismo e l'umanesimo. I focolari ritenevano che lo Stato aveva bisogno di ripristinare il livello morale della società e consideravano l'Islam lo strumento perfetto. I membri del Focolare credevano che «la scienza senza religione provoca un disastro»⁴⁰⁴, proprio come è stato la crisi sociale e politica degli anni 1970. Quindi, l'educazione e la scienza dovevano essere “islamizzate” al fine di essere compatibile con i valori nazionali e di prevenire la diffusione e la formazione delle opinioni pericolose.

Come visto la sintesi mirava a unire e omogeneizzare la nazione. Di conseguenza, si è cercato la turchizzazione dei curdi e la sunnificazione degli aleviti. Il Diyanet, la Direzione degli Affari Religiosi, ha svolto un ruolo importante in questo processo. L'autorità religiosa ha avuto la missione d'assicurare la solidarietà e l'integrazione nazionale, organizzando in questo scopo conferenze anti-PKK nella regione curda per informare i curdi sul carattere ateo dei separatisti di sinistra. L'Islam sunnita ha provato di essere utile non solo nella sunnificazione ma anche nel processo di turchizzazione dei cittadini.

Negli anni 1980 la Turchia è stata sottoposta a una politica di islamizzazione *top-down*. Solo in quattro anni, tra il 1983 e il 1987, sono state costruite circa 15.000 moschee, il numero dei classi coranici statali è salito da 2.160 a 4.890 mentre il numero dei colleghi teologici da otto a 22⁴⁰⁵. Inoltre, il numero delle scuole *Imam-Hatip* (formazione per i futuri predicatori) e dei suoi laureati, che sono stati autorizzati a iscriversi all'università, sono stati aumentati e le confraternite musulmane hanno continuato la loro attività sotto il regime militare. La radio e i programmi televisivi sono stati “sommersi” dei contenuti religiosi, la Turchia sperimentando una crescita senza precedenti delle pubblicazioni religiose. Tutte queste evoluzioni sono stati possibili grazie al sostegno dei governi di Evren e Turgut Özal⁴⁰⁶.

Tuttavia, l'islamizzazione è stata incoraggiata solo fino a un certo punto; nel 1982 l'esercito ha vietato il velo dalle università. Anche se la misura era destinata a controllare e

⁴⁰⁴ Banu Eligür, *op. cit.*, p. 106. Testo originale in lingua inglese: «science without religion causes a disaster».

⁴⁰⁵ Cemal Karakas, *op. cit.*, pp. 17-19.

⁴⁰⁶ Erick J. Zürcher, *op. cit.*, p. 289.

limitare il grado d'islamizzazione della società, ha causato il risultato opposto. Il velo è diventato un simbolo politico e il divieto ha portato a proteste⁴⁰⁷.

Adottata per superare la polarizzazione e radicalizzazione religiosa, la sintesi turco-islamica con la sua posizione nazionalista e islamica non è riuscita a unificare la nazione, né a controllare i movimenti islamici. Sebbene gli anni 1980 sono rimasti nella storia come il punto di partenza della liberalizzazione economica ed emergenza della società civile sotto il dominio di Turgut Özal⁴⁰⁸, gli sviluppi positivi sono stati offuscati dalla guerra dello stato contro il PKK⁴⁰⁹. L'ideologia etnico-religiosa non è riuscita a fermare il separatismo curdo, né controllare l'Islam politico, l'islamizzazione „parziale” aprendo la porta agli islamisti e all'islamizzazione della società.

⁴⁰⁷ Gulce Tarhan, “Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey”, *Journal of Political Inquiry*, 2011, n. 4, p. 23, disponibile al <http://www.jpinyu.com/uploads/2/5/7/5/25757258/roots-of-the-headscarf-debate-laicism-and-secularism-in-france-and-turkey.pdf> (14.10.2014).

⁴⁰⁸ Metin Heper, „Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan”, *Insight Turkey*, 2013, pp. 145-146, disponibile al http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/15_2_2013_heper.pdf (31.07.2016).

⁴⁰⁹ Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya, „The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the Revolutionary Movement in Turkey through the PKK's Memorial Text on Haki Karer”, *European Journal of Turkish Studies*, 2012, n. 14, disponibile al <http://ejts.revues.org/4613> (31.07.2016).

3. La storia come risorsa identitaria - L'alterità ideologica

Se il capitolo precedente ci ha portato nei principali momenti della formazione dell'identità turca, sottolineando le fonti storiche dell'identità turca, questa parte della tesi analizza la storia come risorsa, come strumento impegnato in diversi discorsi ideologici. L'enfasi cade sulla storia ufficiale e sulle fluttuazioni, le reinterpretazioni della narrazione storica alla luce dell'identità ideologica proposta. Quindi, il capitolo ricerca il modo in quale la storia è stata riscritta o revalorizzata per legittimare un'identità ideologica, ma anche come, in questo processo il passato diventa non solo una risorsa positiva, utilizzabile che dev'essere ricordata, ma anche un'alterità storica odiata, un fardello del sé che dev'essere esorcizzato e dimenticato.

Dominick LaCapra spiega che ciò che noi chiamiamo esperienza storica, generalmente non è la storia reale ma il ricordo dell'esperienza. Questa storia ricordata talvolta immaginata genera spesso tra gli storici "più calore che luce". La memoria ha una profonda influenza sulla sfera pubblica e diventa soggettiva e distorta nel discorso nazionalista. Egli aggiunge che la «Memoria come parte dell'esperienza del gruppo è legata al modo in cui il gruppo si riferisce al suo passato che influenza il suo presente e il futuro»⁴¹⁰. Certo, la storiografia può fornire una memoria testata, accurata, ma per questo è necessaria l'oggettività, l'osservatore deve allontanarsi dall'esperienza degli altri, eliminare l'empatia e la compassione. L'oggettivazione crea la conoscenza, ma d'altra parte impedisce l'empatia e rende il soggetto insensibile⁴¹¹.

Comunque, i nazionalismi e le storie nazionaliste sono costruite al opposto a coloro che significa oggettività. Come mostrato nel capitolo relativo all'identità, i nazionalisti si rivolgono ai sentimenti e alla volontà del popolo⁴¹² per creare un'unità, un legame talvolta inesistente o fragile. Questo legame è la storia, la storia sentita, voluta, unificante. Sia che parliamo della cultura, la religione, l'etnia, la lingua, le tradizioni o altri elementi della nazione, c'è bisogno di una certa continuità nel tempo per rendere essi come parti dell'identità nazionale e legittimarli. Nelle parole di Hobsbawm: «Nazioni senza passato

⁴¹⁰ Dominick LaCapra, "Experience and Identity" Ed. Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *Identity Politics Reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 225. Testo originale in lingua inglese: «memory as part of the experience of the group is bound up with the way that group relates to its past as it bears on its present and future».

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 256.

⁴¹² Federico Chabod, *L'idea di nazione... cit.*, p. 72.

sono contraddizioni in termini. Ciò che rende una nazione è il passato, ciò che giustifica una nazione contro le altre è il passato, e gli storici sono le persone che lo producono»⁴¹³.

Dato che la storia è il prodotto di una certa epoca, creata all'intero di un certa ideologia politica, la sua presunta continuità, veridicità e anche essenza percepita si cambia nel tempo. Ciò che è stato esaltato in una epoca può essere demonizzato da un altro regime. Questa situazione è possibile perché la storia nazionale, per meglio dire nazionalista, è determinata politicamente. Quindi, nel caso del cambio di regime un certo periodo storico può diventare l'alterità o l'altro in relazione con quale la nuova identità ideologica si definisce.

Ho richiamato qualche volta il concetto "d'identità ideologica". Rip, Vallerand e Lafrenière definiscono la passione ideologica come una forte inclinazione verso una causa o un'ideologia amata, stimata, determinante per il sé in cui le persone investono molto tempo ed energia⁴¹⁴. L'identità ideologica può essere tradotta anche attraverso la responsabilità sociale⁴¹⁵ che chiama l'individuo all'azione. Ci sono due tipi di passioni ideologiche – armoniosa e ossessiva – se la prima promuove l'attivismo pacifista e la non-violenza essendo ancorata in un senso forte e sicuro dell'identità, la passione ideologica ossessiva genera l'odio e l'estremismo, l'identità dei soggetti essendo percepita come forte, ma insicura, minacciata⁴¹⁶. Queste passioni includono gli individui in un certo gruppo ideologico, attribuendogli un'identità ideologica.

Si ritiene che l'identità può essere assegnata o scelta. Anche se nella maggior parte c'è una diffusa convinzione che gli individui scelgono la propria identità⁴¹⁷ nelle società moderne, molte volte la realtà ci mostra un'altra storia, specialmente quando si tratta di un'identità ideologica, inventata e controllata talvolta dal regime attraverso la propaganda

⁴¹³ Eric J. Hobsbawm, "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, 1992, vol. 8, n. 1., disponibile al <http://www.rationalites-contemporaines.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Hobsbawm.pdf> (7.10.2016). Testo originale in lingua inglese: «Nations without a past are contradictions in terms. What makes a nation is the past, what justifies one nation against others is the past, and historians are the people who produce it».

⁴¹⁴ Blanka Rip, Robert J. Vallerand, and Marc-André K. Lafrenière, "Passion for a Cause, Passion for a Creed: On Ideological Passion, Identity Threat, and Extremism", *Journal of Personality*, 2012, vol. 80, n. 3, p. 573, disponibile al https://www.researchgate.net/profile/Marc-Andre-Lafreniere/publication/51808920_Passion_for_a_cause_passion_for_a_creed_on_ideological_passion_identity_threat_and_extremism/links/00b7d526c2d0ccb0f000000.pdf (7.10.2016).

⁴¹⁵ Gerald R. Adams, Sheila K. Marshal, "A developmental social psychology of identity: understanding the person-in-context", *Journal of Adolescence*, 1996, n. 19, p. 436, disponibile al https://www.researchgate.net/profile/Sheila-Marshall/publication/13975217_A_developmental_social_psychology_of_identity_Understanding_the_person-in-context. Journal of Adolescence 19 429-442/links/55784eb008aeb6d8c01f1266.pdf (7.10.2016).

⁴¹⁶ Blanka Rip, Robert J. Vallerand, and Marc-André K. Lafrenière, *op. cit.*, p. 573.

⁴¹⁷ Gerald R. Adams, Sheila K. Marshal, *op. cit.*, p. 436.

politica. La élite crea l'ideologia e la propaga tra le masse. L'alterità è presente anche in questo processo. Gli individui devono essere convinti non solo che l'ideologia promossa dall'élite è la migliore e più adatta al contesto politico, economico e sociale del tempo, ma anche del fatto che le altre alternative sono sbagliate. L'élite deve trovare esempi di cosa fare e cosa non fare. La fonte più soggettiva e attraente per la gente è la propria storia, ovvero l'esperienza. Imparare dall'esperienza, sebbene, come visto, essa possa essere un ricordo manipolata ai fini politici.

William Faulkner ha affermato che «la storia non muore mai. Non è nemmeno passato»⁴¹⁸. Nella Turchia contemporanea la storia non è stata mai storia, il passato è ancora vivo e forse più influente che *ieri*. Rinata dalle ceneri di una guerra che ha firmata la sua scomparsa, sofferendo del sindrome di Sèvres ancora vivo nella memoria collettiva, in Turchia ogni evento d'*ieri* acquista un significato travolgente per l'*oggi*. La storia si scrive e si riscrive ancora, e dibattuta e “conosciuta” da tutti i membri della società indipendentemente dal loro livello d'educazione. Ci sono molti tabù e anche più nemici nazionali, trovati anche all'interno della nazione o nella storia della nazione. La stessa “storia” va avanti anche con le ideologie, la società essendo profondamente divisa, un atteggiamento ideologico “sbagliato” o una idea che può essere interpretata come anti-turca, possono essere sanzionate dalla società, talvolta questo significando la fine di un'amicizia o anche delle relazioni inter-familiari.

I turchi sono un popolo orgoglioso. Nell'Eurobarometro di 2004, 96 per cento dei turchi hanno dichiarato che sono orgogliosi di essere turchi⁴¹⁹. Questo orgoglio è stato sviluppato attraverso il sistema nazionale d'istruzione. Ayşe Kadioğlu sottolinea che l'alto senso d'orgoglio per gli antenati e la bandiera nazionale è accoppiato da un basso senso di autostima, lo storico chiedendosi se questa dilemma non deriva dalla negazione della realtà storica⁴²⁰. Reşat Kasaba richiama l'attenzione sul fatto che il fenomeno della negazione resta all'origine della paura: «É anche saputo (forse nel subconscio) che l'identità si basa

⁴¹⁸ William Faulkner citato in Hasan Cemal, *1915: The Armenian Genocide*, Hrant Dink Foundation Publications, Istanbul, 2007, p. 220.

⁴¹⁹ European Commission, *Eurobarometer 62: Public Opinion in the European Union*, 2004, p. 29, disponibile al http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb62/eb62_tr_exec.pdf (7.10.2016).

⁴²⁰ Ayşe Kadioğlu, „Skeletons in the Turkish closet: remembering the Armenian Genocide”, *Open Democracy*, 24 aprile 2015 disponibile al <https://www.opendemocracy.net/5050/ay%C5%9Fe-kad%C4%B1o%C4%9Flu/skeletons-in-turkish-closet-remembering-armenian-genocide> (7.10.2016).

su alcune idee inconsistenti. Ci deve essere anche una paura di esposizione»⁴²¹. Nella Turchia contemporanea il passato è un campo di battaglia, e la posta in gioco è troppo alta: l'identità dei turchi.

3.1. L'alterità ottomana - Reinventando un passato secolare

In Turchia “la schizofrenia culturale conviva
una forte eredità laicista che la differenzia da tutto
il resto del mondo islamico” - Feride Çiçekoğlu⁴²²

Il passato pre-ottomano e anche ottomano ha rappresentato per Mustafa Kemal Atatürk, una ricca fonte d'ispirazione, ancora di più una risorsa, aiutandolo, da una parte, di identificare nella storia pre-ottomana la legittimità storica ed elementi d'orgoglio nazionale utili nel processo di *nation-building*, mentre d'altra parte di distinguere le riforme progressive dalle misure retrograde, oppure imparare dagli errori commessi dagli ottomani.

L'ottomanismo e il dogmatismo conservatore erano considerati la causa principale della dissoluzione dell'Impero ottomano. Quindi, i kemalisti hanno respinto l'eterogeneità e la diversità culturale ereditate dal defunto impero, per evitare futuri movimenti separatisti delle minoranze etniche e religiose, e hanno incoraggiato i cittadini del nuovo Stato di adottare l'identità turca, indipendentemente dal loro *background* etnico o linguistico⁴²³.

Nel loro progetto di modernizzazione i kemalisti sono stati influenzati dall'orientalismo, ovvero dall'immagine occidentale fabbricata del mondo musulmano⁴²⁴. Quando l'orientalismo è “tradotto” nel discorso nazionalista degli Stati orientalizzati si

⁴²¹ Reşat Kasaba, intervista, 18 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «It is also a knowing (perhaps in the subconscious) that Turkishness is based on some flimsy ideas. There must be a fear of exposure as well».

⁴²² Feride Çiçekoğlu, „Mediterraneo?“, Feride Çiçekoğlu, Edhem Eldem, *Rappresentare il Mediterraneo: lo sguardo turco*, Mesogea, Messina, 2001, p. 13.

⁴²³ Nora Fisher Onar, *Neo Ottomanism, Historical Legacies and Turkish Foreign Policy*, EDAM Centre for Economics and Foreign Policy Studies, Discussion Paper Series, ottobre 2009/03 http://trends.gmfus.org/doc/Discussion%20Paper%20Series_Fisher.pdf (6.10.2016).

⁴²⁴ Ayşe Kadioğlu, “Women's subordination in Turkey: Is Islam really the villain?”, *The Middle East Journal*, 1994, vol. 48, n. 4, p. 649, disponibile al <http://myweb.sabanciuniv.edu/ayse/files/2016/02/Womens-Subordination-in-Turkey.pdf> (6.10.2016).

produce un paradosso. D'una parte al livello della tematica, troviamo la stessa distinzione essenzialista tra Oriente e Occidente. Quindi, l'oggetto mantiene il carattere orientale essenzialista. D'altra parte, a livello della problematica, il nazionalismo responsabilizza l'oggetto che non è più passivo, e non è dominato e definito più dall'orientalismo. Questo fenomeno è specifico per le ex-colonie. Anche se la Turchia non è stata una colonia, si può notare una contraddizione simile determinata dall'adozione del progetto d'occidentalizzazione e dall'affermazione del carattere culturale distintivo dei turchi. Ayşe Kadioğlu nota che il paradosso del nazionalismo turco ha provocato sia ostilità verso l'Occidente che ammirazione, attraverso l'imitazione dell'Occidente. Di conseguenza, il nazionalismo turco non è stato il risveglio dei turchi alla coscienza nazionale, ma un progetto di modernizzazione intrapreso dagli intellettuali di fronte alla dilemma di una scelta tra l'imitazione e l'identità nata dal paradosso culturale⁴²⁵.

I kemalisti hanno assunto il ruolo dei colonizzatori occidentali al fine di svolgere una missione civilizzatrice in una società anatolica apparentemente arretrata, tradizionale e conservatore⁴²⁶. Con altre parole, i kemalisti hanno adottato la visione orientalista dell'Occidente e volendo essere parte dell'Occidente hanno negato il passato ottomano, che rappresentava l'Oriente, diventando l'alterità del progetto kemalista.

L'idea occidentale secondo quale l'Islam era una religione dogmatica, opposta al progresso ha influenzato l'élite dirigente del nuovo Stato. "Prendendo in prestito" la mentalità europea, i kemalisti hanno diviso il mondo tra gli Stati-nazione secolari europei e le colonie non-europee, cercando di assicurare il posto della Turchia in Occidente. Quindi, l'élite ha attuato un vasto programma di riforme al fine di secolarizzare la società. Come visto anche nel capitolo precedente il califfato, il clero, e i seminari tradizionali sono stati aboliti. La rivoluzione culturale però, non è stata abbracciata da tutta la società, generando la resistenza specialmente nell'Anatolia rurale. Più tardi, nella seconda metà del secolo XX., questa situazione ha provocato una "lotta culturale" (Kulturkampf), la modernizzazione, l'industrializzazione e l'urbanizzazione portando la periferia rurale più vicino al centro urbano⁴²⁷.

⁴²⁵ Ayşe Kadioğlu, *The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*, "Middle Eastern Studies", 1996, vol. 32, n. 2, p. 185.

⁴²⁶ Welat Zeydanlıoğlu, "«The White Turkish Man's Burden»: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey", *Kurdipedia*, p. 4, disponibile al <http://www.kurdipedia.org/documents/88587/0001.PDF> (6.10.2016)

⁴²⁷ Nora Fisher Onar, *op. cit.*.

Quindi, la società della Turchia kemalista è stata divisa tra l'élite secolare, occidentalizzata, superiore e il resto della popolazione. I kemalisti hanno assunto il ruolo di civilizzare le masse turche arretrate, imitando l'Occidente. L'élite ha assunto l'idea colonialista secondo la quale i "nativi" non si possono rappresentare se stessi e hanno bisogno di essere governati e rappresentati. Il motto degli anni 1930 era "per la gente, malgrado la gente" (*Halk için, halka rağmen*). L'élite doveva creare la nazione turca dalla società ereditata dall'Impero ottomano, quale è diventata l'alterità per il progetto kemalista. Tutto ciò che era ottomano doveva essere trasformato per assicurare il passaggio dall'Impero allo Stato-nazione, dall'Islam al nazionalismo, ovvero al "culto di Atatürk". L'élite ha assunto la visione orientalista paternalistica di educare le alterità islamiche, etniche, tribali e rurali⁴²⁸.

Il turco kemalista è stato definito in opposizione con il turco ottomano: il primo era laico, educato, occidentale mentre il secondo era religioso, arretrato e orientale. Atatürk è stato presentato come un modello da seguire dal popolo turco. Le foto del leader non erano semplici istantanee della sua vita quotidiana, ma avevano il ruolo di mostrare alla popolazione il turco ideale. C'era un grande distanza tra il "padre dei Turchi" e il suo popolo, Atatürk era biondo, occidentalizzato, generale, intellettuale, direttore, agricoltore moderno, eroe della patria, figlio ideale per sua madre e per tutte le madre turche, civilizzato, gentiluomo con senso estetico, mentre il turco ordinario era moro, orientale, in gran parte analfabeto, agricoltore tradizionale, padre e figlio del sistema patriarcale, arretrato, senza senso estetico⁴²⁹.

Quindi, il cittadino turco doveva trasformarsi per somigliare al suo "padre", allora, doveva diventare occidentale, e per questo, doveva dimenticare le sue origini orientali, ovvero il passato ottomano. A questo proposito Atatürk ha adottato il nazionalismo di ispirazione pan-turca, ma ha respinto il tema centrale dell'ideologia: l'unione degli Stati turcofoni sotto l'ombrello della Mezzaluna. Invece, come visto, i kemalisti hanno assunto la forma culturale del panturchismo di Ziya Gökalp, sottolineando il patrimonio culturale, la storia, la lingua e le tradizioni dei turchi come elementi di base del nazionalismo⁴³⁰. Il panturchismo culturale ha fatto sentire la sua presenza particolarmente nelle istituzioni: la Società Storica Turca (*Türk Tarih Kurumu*) e la Società Linguistica Turca (*Türk Dil*

⁴²⁸ Welat Zeydanlıoğlu, *op. cit.*, p. 4-6.

⁴²⁹ Deniz Derman, *op. cit.*, p. 98.

⁴³⁰ Athena S. Leoussi, Anthony D. Smith, *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*, Brill Academic Publishers, 2010, p. 221.

Kurumu). La prima aveva il compito di (ri)scrivere la storia nazionale⁴³¹, e quindi, di identificare o creare i basi storici dell'identità turca.

La Società Storica Turca è stata fondata il 4 giugno 1930, sotto la guida di Atatürk. La società aveva il ruolo di ricercare le radici della storia turca e di definire una tesi storica in grado di spiegare e di sostenere il nazionalismo turco. Per questo scopo è stato creato un gruppo di ricercatori, ogni studioso essendo incaricato con un segmento della storia del mondo che era ritenuto importante per la storia turca. Il risultato finale è stato il manoscritto *Türk Tarihinin Ana Hatları* (I Principi Primari della Storia Turca) completato nel 1930. Il libro includeva sezioni sulla storia di Cina, India, Mesopotamia (sumeri, elamiti, e assiri), Anatolia (ittiti, frigi, lidi e selgiuchidi), l'Egeo (greci), Italia (etruschi), Iran (achemenidi, parti, sassanidi), stati turchi dell'Asia centrale e l'Impero ottomano. La diversità culturale dei popoli studiati mette in evidenza l'obiettivo dei nazionalisti repubblicani: trovare un legame culturale comune per i cittadini dello Stato-nazione⁴³².

Il libro *Türk Tarihinin Ana Hatları*, il suo riassunto *Methal Kısmı* (Introduzione), i quattro volumi di storia per il liceo e i manuali di storia per la scuola secondaria presentavano le seguente "verità":

1. I turchi non sono di razza gialla. Non c'è nessuna connessione tra i turchi e i mongoli. I turchi sono di razza ariana.
2. I turchi che vivono in Turchia sono venuti dall'Asia centrale. Le ragioni della migrazione sono le condizioni climatiche.
3. L'origine del popolo turco risale a 9.000 o 12.000 anni a.C. o anche 20.000 anni a.C.
4. La lingua dei turchi ha influenzato le altre grandi lingue del mondo.
5. La storia dei turchi non comincia con la storia dell'Impero ottomano. I turchi hanno fondato 18 stati prima dell'epoca ottomana e prima della conversione all'Islam.
6. L'Impero ottomano ha portato molti danni al popolo turco. L'identità turca non si basa sul patrimonio ottomano⁴³³

Così, la tesi della storia turca cercava di dimostrare che i turchi hanno migrato dall'Asia Centrale a causa dei cambiamenti climatici, guidati dal lupo, "civilizzando" i popoli incontrati. Inoltre, secondo i nazionalisti i turchi sono quelli che hanno posto le basi

⁴³¹ Dietrich Jung, Wolfgang Piccoli, *op.cit.*, p. 7.

⁴³² Tuğba Tanyeri-Erdemir, "Archaeology as a Source of National Pride in the Early Years of the Turkish Republic", *Journal of Field Archaeology*, 2006, vol. 31, n. 4, p. 382, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/40025296> (5.10.2016).

⁴³³ Büşra Ersanlı, "Bir Aidiyet Fermanı: "Türk Tarih Tezi", Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *op. cit.*, p. 805-806.

della civiltà occidentale, insegnando l'arte della ceramica, l'agricoltura e la domesticazione degli animali agli Europei. La storia kemalista non ha esitato a chiamare i turchi i padri fondatori delle civiltà anatoliche: gli ittiti e i sumeri⁴³⁴. Dichiarando che i turchi erano di razza ariana, proprio come gli europei, per di più, che essi hanno gettato le basi della civiltà europea, i kemalisti hanno ridefinito il progetto d'occidentalizzazione, che è stato interpretato come un processo di ritorno alle radici indigene. L'intero processo di occidentalizzazione è stato riguardato come una riscoperta di un'identità dimenticata dei turchi⁴³⁵.

La tesi nazionalista mirava a legittimare la fondazione della Repubblica turca in Anatolia cercando di creare un forte legame tra i cittadini turchi e il territorio. Lo scopo era di stimolare il patriottismo tra i nuovi cittadini e l'orgoglio nella cultura turca. Per di più, la tesi rivendicava un posto importante tra le civiltà del mondo per i turchi⁴³⁶. Conoscere la storia nazionale era vitale per l'esistenza della nazione. Selahattin Kandemir ha richiamato l'attenzione sull'importanza delle radici nazionali nell'introduzione del suo libro, *Etiler* (Ittiti): «[un] albero che non ha le sue radici profonde nel terreno non può crescere. La radice del potere nazionale è l'identità nazionale. Ciò che crea l'identità nazionale è la storia nazionale»⁴³⁷. Quindi, per quanto profonde si trovano le radici, per tanto sicuro sarebbe il futuro. Ogni nazione deve ricercare le sue radici, letteralmente, sotto la terra, ovvero condurre scavi archeologici usando metodi moderni, perché le storie scritte dai stranieri, in maggior parte dagli storici occidentali erano considerati “miti”, che hanno minato le realizzazioni e negato ogni contributo dei turchi alla storia della civiltà, ritenendogli barbari⁴³⁸.

Anche la Società Linguistica ha giocato un ruolo importante nella costruzione del nazionalismo turco attraverso la “pulizia” della lingua degli elementi arabi e persiani⁴³⁹, promuovendo una lingua turca unitaria. Questo obiettivo è stato raggiunto attraverso

⁴³⁴ Ergün Yildirim, Hüsametttin İnaç, Ahmet Uysal, “Symbolic Construction of the Turkish National Identity as a Factor of International Management”, *Problems and Perspectives in Management*, 2009, vol. 7, n. 1, pp. 250-251, disponibile al http://businessperspectives.org/journals_free/ppm/2009/PPM_EN_2009_01c_Yildirim.pdf (14.09.2016).

⁴³⁵ Çigdem Atakuman, *op. cit.*, p. 219.

⁴³⁶ Ayşegül Aydingün, İsmail Aydingün, “The Role of Language in the Formation of Turkish National Identity and Turkishness”, *Nationalism and Ethnic Politics*, 2004, n. 10, p. 421.

⁴³⁷ Tuğba Tanyeri-Erdemir, *op. cit.*, p. 382. Testo originale in lingua inglese: «[a] tree that doesn't have its roots deep in the soil cannot grow. The root of national power is national identity. What creates national identity is national history».

⁴³⁸ *Ibidem.*

⁴³⁹ Sabirzyan Badrettdin, “Pan-turkism: Past, Present and Future”, *The Tatar Gazette*, 18 aprile 2000, n. 3-4, disponibile al http://tatar.yuldash.com/eng_099.html (14.09.2016).

iniziative radicali come il Movimento della Purificazione Linguistica (*öz-Türkçecilik*) e la Teoria della lingua Sole (*Güneş Dil Teorisi*)⁴⁴⁰. La teoria linguistica turca afferma che il turco è una delle lingue più antiche e semplice del mondo⁴⁴¹, tutte le lingue parlate oggi essendo derivate dalla lingua turca: «L'antica forma del turco che questi emigranti conquistatori parlavano è stata anche portata con loro e ha fornito i concetti più importanti necessari per il pensiero astratto per ogni linguaggio primitivo come prestiti linguistici»⁴⁴².

La teoria della lingua Sole è stata presentata alla comunità internazionale dei ricercatori al Terzo Congresso della Società Linguistica Turca nel 1936, un anno prima del Secondo Congresso della Storia Turca. Gli argomenti dei ricercatori turchi non hanno trovato sostegno tra i partecipanti internazionali⁴⁴³. Per di più, la teoria è stata ampiamente criticata⁴⁴⁴. Di conseguenza, è stata abbandonata.

La teoria ha perso la popolarità ancora prima della morte di Atatürk, il leader cessando di incoraggiarla. Anche se la purificazione linguistica ha impoverito il linguaggio e la teoria della lingua Sole è stata considerata un fallimento totale, chiamato da Lewis «una malattia di falsità», entrambe rappresentano un forte strumento per promuovere il nazionalismo e l'identità nazionale⁴⁴⁵. La lingua era considerata uno degli elementi principali del carattere nazionale, il principale legame con la preistoria turca, il mezzo attraverso il quale i turchi hanno preservato la loro identità e la cultura nazionale. Secondo Atatürk il requisito più importante per essere ammesso nella nazione turca, era di parlare il turco⁴⁴⁶.

La teoria della lingua proprio come la tesi della storia turca, cercava di dimostrare che la nazione turca era uguale o persino superiore delle nazioni europee. L'argomento promosso dalle due iniziative nazionaliste era la stretta relazione genealogica tra gli europei e turchi, indicando le origini razziali e linguistiche comuni di essi. Mostrare l'europeità dei turchi significava anche negare il carattere orientale dello stesso popolo.

⁴⁴⁰ Ayşegül Aydıngün, İsmail Aydıngün, "The Role of Language in the Formation of Turkish National Identity and Turkishness", *Nationalism and Ethnic Politics*, 2004, n. 10, p. 421.

⁴⁴¹ Ergün Yildirim, Hüsamettin İnaç, Ahmet Uysal, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁴² Tuğba Tanyeri-Erdemir, *op. cit.*, p. 390. Testo originale in lingua inglese: «the ancient form of Turkish that these conquering emigrants spoke was also carried with them and contributed the most important concepts necessary for abstract thought to every primitive language as loanwords».

⁴⁴³ Çiğdem Atakuman, "Cradle or crucible: Anatolia and archaeology in the early years of the Turkish Republic (1923-1938)", *Journal of Social Archaeology*, 2008, vol. 8, n. 2, p. 230, disponibile al <http://jsa.sagepub.com/cgi/content/abstract/8/2/214> (6.10.2016).

⁴⁴⁴ Tuğba Tanyeri-Erdemir, *op. cit.*, p. 390.

⁴⁴⁵ Ayşegül Aydıngün, İsmail Aydıngün, *op. cit.*, p. 421.

⁴⁴⁶ Çiğdem Atakuman, *op. cit.*, p. 217.

Nel contempo, però, l'Impero ottomano era considerato profondamente orientale. Così, gli ottomani rappresentavano l'alterità per i turchi moderni. Se gli ottomani erano religiosi, i kemalisti sono diventati secolari. Ma il cambiamento non era sufficiente da solo, la differenza doveva essere dimostrata anche attraverso la storia. Ecco perché i kemalisti sono stati tanto appassionati della storia pre-ottomana, per mostrare che la storia turca non si limita alla storia dell'Islam. Per di più, per legittimare la presenza turca in Anatolia contro le rivendicazioni territoriali dei gruppi etnici, come i curdi, gli armeni o i greci, c'era bisogno di dimostrare la continuità del popolo turco nello spazio anatolico⁴⁴⁷.

Sebbene ambedue le teorie non siano sopravvissute alla prova della scienza, essi mostrano il grado in quale la storia può essere inventata e distorta ai fini politici. Per di più, la tesi della storia come pure la teoria della lingua turca rivelano come il proprio passato di un popolo può essere respinto, rinnegato e screditato, come il sé storico può diventare l'altro per eccellenza. Certo, ridefinire un'identità in opposizione con il passato può essere considerato anche un segno del progresso (benché radicale). Comunque, come vedremo nella prossima parte, i kemalisti non sono gli unici a provare di riscrivere la storia e di ridefinire l'identità turca in opposizione con l'identità promossa da un regime dal passato.

3.2. L'alterità kemalista – il patrimonio ottomano sotto i riflettori

Se l'era kemalista si è rivolta al passato pre-islamico, rifiutando ogni legame con gli ottomani, dopo gli anni 1980, si nota un ritorno alle origini ottomane, anche più evidente nella politica del partito AKP. L'apertura liberale ha permesso la reinterpretazione del passato, reintegrando l'eredità ottomana nella storia della Turchia, valutando il sistema dei *millet* e l'ideologia dell'*ottomanismo*, che prevedeva l'uguaglianza di fronte alla legge di tutti i cittadini ottomani indipendentemente dalla loro religione o etnia, riaffermando anche l'appartenenza islamica della Turchia. Il nuovo orientamento della politica turca interna ed esterna è stata etichettata come neo-ottomanismo, la grande maggioranza degli studi concentrandosi sulla politica esterna, ignorando gli effetti al piano interno. Dato che il presente lavoro è centrato sull'identità turca, l'analisi presterà attenzione esclusiva agli effetti del neo-ottomanismo sull'identità turca e sul processo di trasformazione del kemalismo in un'alterità per la nuova ideologia.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 220.

La rivalutazione della storia ottomana è stata un fenomeno prevedibile, dato la „forzata” unità della nazione. Con il tempo la scarsità degli argomenti storici che annullavano tutte le riuscite e sviluppi positivi dell’era ottomana sono venuti alla luce, la visione ufficiale „anti-ottomana” essendo questionata. Il nazionalismo forte promosso dai kemalisti, aveva cercato di assimilare le minoranze, portando alle discriminazioni etniche e religiose, in contrasto con la storia ottomana caratterizzata dalla coabitazione culturale, confessionale ed etnica.

Quindi, il kemalismo ha alienato la comunità curda, portando a una rottura che provocherà una delle più sanguinose questioni della politica turca⁴⁴⁸, la questione curda, che negli anni 1980 e 1990 abbia contestato la presunta omogeneità della nazione turca. C’era bisogno di una nuova ideologia più inclusiva per contenere la diversità etnica del Paese. Dato che la popolazione non musulmana della Turchia è stata ridotta notevolmente, l’Islam è stato riguardato come il legame di un’identità turca inclusiva e antidoto al separatismo curdo⁴⁴⁹. La soluzione ideologica trovata è stata il neo-ottomanismo ispirato dal passato imperiale. Il presidente Turgut Özal è considerato il pioniere del movimento, essendo tra i primi politici turchi a riconoscere la minoranza curda, cercando di integrarla nella società. Özal ha promosso i diritti culturali agli curdi, stabilendo rapporti anche con i curdi dall’Iraq.⁴⁵⁰

Turgut Özal è stato sostenuto dagli intellettuali liberali e secolari, quali, come pure lui, hanno trovato nella storia dell’impero fonti per il pluralismo e l’apertura della vita sociale e politica turca: la composizione multi-etnica e la tolleranza dell’Islam ottomano verso le minoranze religiose. Di conseguenza, il governo di Özal ha questionato e anche sfidato l’identità turca unitaria e il secolarismo rigoroso dei kemalisti. C’è stato un cambiamento maggiore anche nel campo della politica estera. La Turchia ha abbandonato l’orientamento esclusivamente occidentale e l’isolamento dal tempo della Guerra Fredda, valutando i legami linguistici, culturali e religiosi con i nuovi Stati indipendenti dal Caucaso e Asia centrale, come pure con gli Stati arabi, ex-domini ottomani⁴⁵¹.

⁴⁴⁸ Federico Donelli, “Le radici ottomane della Turchia di Erdoğan”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 2012, n. 11, vol.4, disponibile al <https://diacronie.revues.org/2545?lang=fr#tocto1n3> (12.10.2016).

⁴⁴⁹ Lerna K. Yanik, “Constructing Turkish “exceptionalism”: Discourses of liminality and hybridity in post-Cold War Turkish foreign policy”, *Political Geography*, 2011, n. 30, p. 84.

⁴⁵⁰ Ömer Taspınar, “Turkey’s Middle East Policies between Neo-Ottomanism and Kemalism”, *Carnegie Endowment for International Peace*, 2008, n. 10, p. 11, disponibile al http://carnegieendowment.org/files/cmec10_taspinar_final.pdf (10.10.2016).

⁴⁵¹ Nora Fisher Onar, *op. cit.*

L'élite conservatore ha reinterpretato il passato proprio come hanno fatto i kemalisti, scegliendo solo gli elementi "utili" dalla storia, gli elementi quali potevano legittimare la politica dello Stato. Così, il passato ottomano conteneva l'immagine romanzata della convivenza. Özal, e poi altri politici promotori della stessa linea ideologica (anche se non dichiarata) hanno interpretato la presenza e la *governance* dei vari gruppi etnici e religiosi nell'Impero ottomano attraverso le idee del "pluralismo" e "armonia" nel senso di sviluppare la capacità di fornire una buona governare dei questi gruppi, assicurare la "stabilità", "l'ordine" e la cosiddetta "pax ottomana", secondo la quale l'Impero ha portato la pace in tutti i domini. L'idea centrale era che se il sistema *millet* ottomano ha funzionato per l'Impero ottomano nel passato, la Turchia, come erede dell'Impero, deve fornire la stessa pratica di convivenza⁴⁵².

Il nuovo orientamento ideologico mirava a costruire un nuovo presente, a cui pilastri principali erano la ridefinizione del nazionalismo turco e una politica tollerante verso le minoranze ispirata dalla storia ottomana, mentre nel campo della politica estera significava l'eliminazione delle frontiere economiche tra i paesi ex ottomani dai Balcani, il Caucaso, e il Medio Oriente, senza violare i loro confini politici⁴⁵³. L'enfasi sulle identità molteplici, sia geografiche che storiche e religiose è accompagnata dalla propagazione di un nazionalismo islamico, basato su un'identità ottomana turca storica e non sulla razza o lingua⁴⁵⁴. È, quindi, un multiculturalismo islamico selettivo.

Il neo-ottomanismo è diventato un termine molto popolare nelle analisi della politica estera della Turchia dopo l'avvento dell'AKP al potere. Il riorientamento della politica estera turca verso i Balcani, il Caucaso e il Medio Oriente, gli ex territori dell'Impero Ottomano, ha fatto sorgere sospetti degli osservatori internazionali che la politica turca segue una linea neo-ottomana⁴⁵⁵. La presenza delle tendenze neo-ottomane è anche più forte al livello interno, per quanto riguarda l'identità turca. Tuttavia, questa lettura del neo-ottomanismo è generalmente trascurata dagli studi specialistici.

Dopo 2002 il desiderio di restaurazione dei valori ottomani persi è stato sempre più presente nei discorsi dei politici dell'AKP. Comunque, è molto difficile trovare un terreno comune per quanto riguarda il nuovo orientamento, dato che il passato imperiale

⁴⁵² Lerna K. Yanık, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁵³ Yılmaz Çolak, "Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey", *Middle Eastern Studies*, Vol. 42, No. 4, p. 588.

⁴⁵⁴ Lerna K. Yanık, *op. cit.*, p. 84

⁴⁵⁵ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, CA Publishing, Cluj Napoca, 2001, p. 12.

rappresenta valori differenti per gruppi diversi. Se per i critici e anche per alcuni sostenitori dell'AKP l'enfasi è posta sull'islamismo, per gli altri ciò che conta è il patrimonio liberale e multiculturale dell'Impero. Quest'ambivalenza del concetto, ha provocato reazioni diverse nella società turca dall'abbraccio al rifiuto⁴⁵⁶. La politica d'integrare delle minoranze, il processo di pace con il PKK avviato nel 2009⁴⁵⁷ (il conflitto è stato ripreso in 2015), la possibilità dell'istruzione privata in lingua curda, la restituzione del monastero di Mor Gabriel ai cristiani siriani⁴⁵⁸ o più recentemente (ottobre 2016) le trattative con i leader delle comunità armena, ebraica e greca per concedere il diritto di esistere come entità indipendenti⁴⁵⁹ sono state interpretate da alcuni osservatori nella luce del multiculturalismo d'origine neo-ottomana, mentre gli altri hanno sospettato l'AKP di avere un'agenda islamica segreta mirando a instaurare uno Stato islamico.

Riferendosi alla ridefinizione dell'identità turca sotto il governo AKP, Günay Göksü Özdoğan spiega che «La comprensione [dell'identità turca] dell'AKP è in gran parte determinata dalla loro posizione religiosa e l'interpretazione storica secondo la quale i turchi portano l'eredità dell'Impero ottomano; quindi per loro l'identità turca non è comprensibile senza l'identità musulmana. L'identità turca e l'Islam sono quasi intercambiabili. Rispetto alla prima decade di governare l'identità turca viene anche definita più in collaborazione con il mondo arabo e il Medio Oriente»⁴⁶⁰. Quindi, l'eredità ottomana islamica gioca un ruolo centrale nell'identità turca ma secondo lo stesso autore, il neo-ottomanismo non è una scelta giusta per la Turchia contemporanea, dato che i *millet* dell'impero non sono stati uguali, il *millet* musulmano assumendo il ruolo del leadership,

⁴⁵⁶ Agnes Czajka, Edward Wastnidge, 'The Centre of World Politics?' *Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics*, 2015, p. 8, disponibile al <http://web.isanet.org/Web/Conferences/GSCIS%20Singapore%202015/Archive/a1b05e35-80f6-40ae-9c56-b5708c5c321e.pdf> (12.10.2016).

⁴⁵⁷ Henri Barkey, Steven Cook, Kemal Kirisci, „The Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?“, *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 dicembre 2009, disponibile al <http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/2ndb> (14.09.2016).

⁴⁵⁸ Hüseyin Hayatsever, „Government takes steps on headscarf, Kurds, electoral system“, *Hürriyet Daily News*, 30 settembre 2013, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-to-lift-ban-on-headscarf-introduce-kurdish-education-with-democracy-package-.aspx?pageID=238&nID=55393&NewsCatID=338> (14.09.2016).

⁴⁵⁹ Yusuf Ziya Durmuş, „Landmark bill to boost rights of Greek, Jewish, Armenian communities“, *Daily Sabah*, 7 ottobre 2016, disponibile al <http://www.dailysabah.com/minorities/2016/10/08/landmark-bill-to-boost-rights-of-greek-jewish-armenian-communities> (12.10.2016).

⁴⁶⁰ Günay Göksü Özdoğan, intervista, 16 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «AKP's understanding [of Turkish identity] is largely determined by their religious standing and historical interpretation of Turks carrying the legacy of the Ottoman Empire; hence for them Turkish identity is not comprehensible without Muslim identity. Turkishness and Islam is almost interchangeable. In comparison to the first decade of ruling Turkishness is also defined more in conjunction with the Arab world and Middle East».

ancora di più, non possiamo risolvere i problemi del presente (più complesso) con soluzioni del passato:

«Non è appropriato parlare di un'identità neo-ottomana. Il sistema ottomano di multiculturalità non è stato poggiato sulla uguaglianza, mentre oggi abbiamo bisogno di conciliare l'uguaglianza con il diritto alla differenza. Date le parità universale dei diritti dei cittadini, i diritti umani nei tempi moderni, di parlare o anche menzionare di una identità “neo-ottomana” è un concetto del tutto frainteso. Il mondo ottomano ha accettato la differenza culturale, ma in un ordine gerarchico e nella comprensione della tolleranza che ha messo il “millet” musulmano nella parte superiore della gerarchia. Ciò che conta non è la “definizione”, ma come sarà possibile di stabilire il principio di legalità con i diritti politici, sociali ed economici pari a tutti i cittadini, riconoscendo le loro differenze culturali e la necessità di proteggere il loro patrimonio culturale, lingua, ecc. Questa non è solo un problema della Turchia, ma di tutti gli Stati-nazione con gruppi multiculturali, multi-etnici e religiosi. In gioco non è solo una formula d'identità ma come conciliare le differenze culturali con la comprensione universale dell'uguaglianza della democrazia liberale»⁴⁶¹.

Contrariamente a quanto si crede la visione neo-ottomana non incorpora la comprensione europea del multiculturalismo basata sui diritti delle minoranze, ma un sistema neo-*millet* che assicura un pluralismo giuridico per le comunità religiose. La ricerca di soluzioni “indigeni” ha portato a una serie di pubblicazioni che elogiano gli ottomani, come per esempio il libro di Mustafa Armağan, *L'ultima isola dell'Umanità* (vale a dire, l'Impero ottomano), o discorsi pro-ottomani di alto livello, rilevante al riguardo essendo la chiamata del ministro Cemil Çiçek di seguire il percorso degli altri ex-imperi a formare un Commonwealth con l'ex domini⁴⁶².

⁴⁶¹ Günay Göksü Özdoğan, intervista, 16 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «It is not appropriate to talk about a neo-Ottoman identity. The Ottoman system of multiculturalness did not stand on equality, whereas today we need to reconcile equality with right to difference. Given the universal equal rights of citizens, human rights of modern times, to talk or even mention a “neo-Ottoman” identity is a misconstrued concept altogether. The Ottoman world accepted cultural difference but in a hierarchical order and an understanding of tolerance that placed Muslim “millet” at the top of the hierarchy. What matters is not the “definition” but how it is going to be possible to establish rule of law with equal political, social and economic rights to all citizens, acknowledging their cultural differences and need to protect their cultural heritage, language, etc. This is not only a problem of Turkey but all nation-states with multicultural, multi-ethnic and religious groups. What is at stake is not just an identity-formula but how to reconcile cultural difference with universal equality understanding of liberal democracy».

⁴⁶² Nora Fisher Onar, “‘Democratic Depth’: The Missing Ingredient in Turkey’s Domestic/Foreign Policy Nexus?”, Kerem Öktem, Ayşe Kadioğlu, Mehmet Karlı, *Another Empire? A Decade of Turkey’s Foreign Policy under the Justice and Development Party*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2009, p. 68.

L'enfasi sull'Islam come elemento d'identità è assai evidente nella politica dell'AKP. Il Diyanet è diventato uno strumento importante sia al livello interno – promuovendo uno stile di vita conservatore - che esterno – proiettando l'Islam turco-. Il bilancio del Diyanet ha raggiunto circa 2 miliardi di dollari entro 2015, avendo quasi 150.000 impiegati, i suoi fondi superando il bilancio del Ministero degli Interni. La Fondazione Diyanet sovvenziona i progetti di ristrutturazione e/o costruzione delle moschee in Turchia e all'estero. Per di più la Direzione è attiva su social media per attirare le giovani generazioni: oltre al canale Diyanet su Youtube, il Diyanet ha conti su Twitter e Facebook⁴⁶³, avendo lanciato anche le applicazioni per i telefoni cellulari, tra cui un'applicazione con versi giornalieri del Corano, compreso l'Ezan (chiamata alla preghiera), con la possibilità di impostare allarmi per le cinque ore di preghiera e una bussola che indica la direzione della Mecca. L'iniziativa è stata un successo avendo già 10 milioni di utenti⁴⁶⁴.

Turchia, uno Stato secolare per definizione ha evitato di partecipare agli eventi internazionali islamici, e anche di organizzare tale riunioni al livello interno. Dopo 2002, il nuovo regime ha assunto un ruolo più attivo per la Turchia nel mondo musulmano, e partecipato, come promotore del Islam moderato, alle attività dell'Organizzazione della Cooperazione Islamica (OIC). Per di più, ora sono organizzate riunioni islamici anche in Turchia. Per esempio nel 2006 e 2011 Istanbul e Ankara hanno ospitate riunioni dei leader religiosi africani⁴⁶⁵.

Secondo Sener Akturk il nazionalismo turco è mono-religioso e anti-etnico, essendo una continuazione del *millet* islamico sotto l'Impero ottomano. Il primato della religione ereditato del sistema *millet* ottomano mette l'etnia in ruolo secondarie⁴⁶⁶. Un argomento a favore di questa idea è il fatto che fino a poco tempo fa la carta d'identità turca forniva informazioni sulla religione del possessore. D'altra parte l'etnia non è stata

⁴⁶³ David Lepeska, "Turkey Casts the Diyanet, Ankara's Religious Directorate Takes Off", *Foreign Affairs*, 17 maggio 2015, disponibile al <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-17/turkey-casts-diyamet> (12.10.2016).

⁴⁶⁴ *Dib Mobil Hizmetler*, disponibile al <http://mobiluygulama.diyamet.gov.tr/> (12.10.2016).

⁴⁶⁵ Mehmet Ozkan, "Turkey's Religious and Socio-Political Depth in Africa", *Emerging Powers in Africa, LSE IDEAS Special Report*, 2013, vol. 16, p. 48.

⁴⁶⁶ Sener Akturk, "Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood", *Middle Eastern Studies*, vol. 45, disponibile al <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263200903294229> (13.10.2016).

mai scritta sulla carta d'identità. Il nuovo formato del documento, però, non fa riferimento né alla religione né all'etnia⁴⁶⁷.

Sebbene la religione resti l'elemento principale dell'identità turca, recentemente anche l'etnia è diventata importante nel discorso dell'élite conservatore. Reşat Kasaba mostra: «Assai più che negli altri tempi, l'AKP mette in evidenza e sottolinea l'elemento musulmano. Mentre questo ha aperto la possibilità di lavorare con i gruppi musulmani non turchi come i curdi negli anni precedenti, ora hanno anche adottato una definizione etnica turca molto più forte»⁴⁶⁸. Se prima delle elezioni di 2015 il presidente ha cooperato con i curdi, oggi, dopo che il conflitto con il PKK è stato ripreso, il leader dell'AKP usa una retorica sempre più divisiva per quanto riguarda i curdi, accusando il leader del partito curdo HDP, Selahattin Demirtaş, di propaganda del terrorismo⁴⁶⁹, mentre la purga contro Gülen, dopo il tentativo di colpo di stato, è percepita sempre più anti-curda.

Il neo-ottomanismo non mira a restaurare l'Impero ottomano, né a riconquistare i ex domini dell'impero, e certamente non è una forma dell'imperialismo⁴⁷⁰. Dato l'uso del concetto quasi esclusivamente in termini di politica esterna e nel senso d'espansione politica, i politici turchi odiano il termine “neo-ottomano”, e non lo utilizzano⁴⁷¹, però, usano il discorso neo-ottomanista senza etichetarlo. Esempi in tal riguardo sono la dichiarazione di Erdoğan dopo le elezioni parlamentari del 12 giugno 2011, rappresentando la vittoria del AKP “vittoria per i musulmani” e gli ex domini del defunto impero: «Oggi sia Istanbul che Sarajevo hanno vinto, sia Ankara che Damasco, sia Diyarbakır che Ramallah, così come in Nablus, Jenin, in Cisgiordania di Giordania, Gerusalemme e la Striscia di Gaza»⁴⁷² o il discorso di Ahmet Davutoğlu alla conferenza sul tema dell'eredità

⁴⁶⁷ Fevzi Kızılkoyun, “Din hanesi kartta yok”, *Hürriyet*, 16 febbraio 2016, disponibile al <http://www.hurriyet.com.tr/din-hanesi-kartta-yok-40055190> (13.10.2016).

⁴⁶⁸ Reşat Kasaba, intervista, 18 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «Much more so than earlier times, AKP highlights and emphasizes the Muslim element. While this opened the possibility of working with non-Turkish Muslim groups such as Kurds in earlier years, now they have also adopted a much more strongly an ethnic-Turkish definition as well».

⁴⁶⁹ Suraj Sharma, “Turkey charges pro-Kurdish MPs with 'terrorist propaganda'”, *Middle East Eye*, 12 agosto 2016, disponibile al <http://www.middleeasteye.net/news/turkish-prosecutors-set-sights-pro-kurdish-hdp-prepare-indictment-against-mps-825472853> (13.10.2016).

⁴⁷⁰ Ali Fuat Borovali, “Post-Modernity, Multiculturalism and Ex-Imperial Hinterland: Habsburg and Ottoman Legacies Revisited”, *Perceptions, Journal of International Affairs*, Dicembre 1997- Febbraio 1998, vol. 2, n. 4, disponibile al <http://sam.gov.tr/tr/wp-content/uploads/2012/01/ALI-FUAT-BOROVALI.pdf> (11.10.2016).

⁴⁷¹ Lerna K. Yanik, *op. cit.*, p. 84

⁴⁷² Recep Tayyip Erdoğan citato in Yaşar Aydın, *The New Turkish Diaspora Policy*, SWP Research Paper Stiftung Wissenschaft und Politik German Institute for International and Security Affairs, n. 10, 2014, p. 11, disponibile al http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/research_papers/2014_RP10_adn.pdf (11.10.2016). Testo originale in lingua inglese: «Today both Istanbul and Sarajevo have won, both Ankara

ottomana e comunità musulmane nei Balcani oggi a Sarajevo: «La Turchia è i Balcani minore, Medio Oriente minore, il Caucaso minore. Più bosniaci vivono tra noi che in Bosnia, più albanesi che in Albania, più Ceceni che in Cecenia, più Abkhazi che in Abkhazia. Come è possibile? L'eredità ottomana lo rende possibile»⁴⁷³.

Anche nei discorsi destinati al pubblico locale l'AKP non esita a fare riferimento al carattere ottomano del popolo turco. Per di più, nei circoli pro-AKP ci sono stati tentativi di stabilire una discendenza diretta tra le figure chiave del governo e gli ottomani. Inoltre, c'è stata anche una tendenza di collegare le politiche chiave del governo a quelle del tardo Impero ottomano. L'addetto stampa dell'AKP, per esempio, ha dichiarato che, il presidente turco ha realizzato il sogno di Abdul-Hamid II di costruire una strada tra le città settentrionali e meridionali della Turchia, mentre Erdoğan ha detto che il Marmaray (la metropolitana che collega la parte europea e asiatica di Istanbul) è infatti, la realizzazione del sogno di Sultan Adbulmecid. Altri hanno paragonato il leader dell'AKP quando ha cancellato il debito della Turchia al FMI, con Abdul Hamid II, che non ha mai preso in prestito soldi dalle potenze straniere. Alcuni sostenitori dell'AKP hanno lanciato l'idea secondo la quale i nemici storici di Impero ottomano cercano di destabilizzare la Turchia moderna, e in particolare, il governo dell'AKP, riferendosi alle potenze straniere. Quest'idea di legame è condivisa dall'élite conservatore, lo stesso Erdoğan dichiarando „Siamo i nipoti degli ottomani!”⁴⁷⁴. Questi discorsi hanno un forte eco nella società. Ci sono molti utenti turchi che hanno scelto il nome *Osmanlı torunu* (il nipote degli ottomani) o nomi simili sui conti social media, mostrando l'ammirazione verso il defunto impero e la forte influenza del passato ottomano. Per di più, molti chiamano Erdoğan il vero nipote degli ottomani, il successore legittimo della dinastia ottomana, anche se non c'è nessun legame tra il presidente e gli ottomani.

I sostenitori dell'AKP sono convinti che il passato islamico offre fonti culturali ed etici più autentici che la visione occidentale secolare dei kemalisti per quanto riguarda la modernizzazione della Turchia. La nostalgia ottomanista indica il sistema *millet* come formula per la gestione delle diversità e come fonte di tolleranza. Anche se i conservatori

and Damascus, both Diyarbakır and Ramallah, as well as Nablus, Jenin, the West Bank of Jordan, Jerusalem and the Gaza Strip».

⁴⁷³ Ahmet Davutoğlu citato in Yaşar Aydın, *op. cit.*, p. 11. Testo originale in lingua inglese: «Turkey is the Lesser Balkans, the Lesser Middle East, the Lesser Caucasus. More Bosnians live among us than in Bosnia, more Albanians than in Albania, more Chechens than in Chechnya, more Abkhazians than in Abkhazia. How is that possible? The Ottoman legacy makes it possible».

⁴⁷⁴ Agnes Czajka, Edward Wastnidge, *op. cit.*, p. 9.

paragonano l'attuale leadership dello Stato con i sultani del periodo imperiale tardo Abdul-Hamid II e Abdülmecid, indicano l'epoca pre-Tanzimat, prima della defezione del *millet* non musulmano e più tardi dei musulmani non turchi, come fonte storica per i nostri giorni. Per questo motivo molti dei promotori conservatori del pluralismo ottomano sono critici del nazionalismo, considerandolo un'importazione occidentale responsabile per la dissoluzione dell'impero⁴⁷⁵.

Erdoğan personifica le aspirazioni politiche di milioni di turchi – specialmente dal medio rurale, le classe inferiore rurale, i conservatori e i religiosi - che sono stati alienati dal regime secolare sostenuto dai militari. L'élite conservatore ha evitato di contestare direttamente gli ideali kemalisti, ma, d'altra parte ha inaugurato un'era di profonda trasformazione politica. Influenzati dal partito, molti turchi hanno cominciato a considerare il kemalismo come un'ideologia superata, inadatta alla società turca moderna⁴⁷⁶. L'AKP ha contestato i fondamenti dello Stato kemalista, ridefinendo il secolarismo in accordo con l'idea della libertà religiosa – e così, permettendo la reislamizzazione della società e la presenza degli simboli islamici nello spazio pubblico - e anche cambiando gli atteggiamenti della società verso l'esercito turco, il custode del secolarismo kemalista. Servendosi dell'argomento democratico, secondo il quale l'esercito e lo Stato devono essere sottoposti alla guida della volontà popolare, l'élite conservatore ha messo in discussione la legittimità del coinvolgimento dell'esercito nella politica, provocando un calo di popolarità progressivo dell'esercito. Così, ottenendo il supporto di un ampio segmento della società turca, non solo dei conservatori ma anche dei secolari liberali, l'AKP ha diminuito il ruolo dell'esercito⁴⁷⁷. Sebbene inizialmente Erdoğan abbia cercato di contenere, includere nella sua visione il kemalismo o aggiornare e liberalizzare l'ideologia nazionalista, con il tempo c'è stato un cambiamento nel suo approccio.

Secondo Soner Çığaptay l'attuale regime della Turchia cerca di fare una controrivoluzione, ovvero di ristabilire l'ordine politico dal passato ottomano e attribuire all'Islam un ruolo centrale nella società turca. Il paradosso è, che l'AKP nei suoi tentativi non fa rivivere la vera tradizione ottomana, ma l'immagine distorta degli ottomani, creata dai kemalisti. Gli ottomani non erano fanatici religiosi, arretrati come mostravano i

⁴⁷⁵ Nora Fisher Onar, *'Democratic Depth'.. cit.*, p. 67.

⁴⁷⁶ Asli Aydıntaşbaş, "Turkey: Is Atatürk Dead? Erdogan Islamism Replaces Kemalism", *Newsweek*, 17 dicembre 2012, disponibile al <http://europe.newsweek.com/turkey-ataturk-dead-erdogan-islamism-replaces-kemalism-63575?rm=eu> (12.10.2016).

⁴⁷⁷ Federico Donelli, *op. cit.*.

kemalisti, al contrario, l'Impero si considerava una potenza europea e si è stato impegnato in un ampio progetto d'occidentalizzazione e secolarizzazione, che dall'Ottocento ha fornito istruzione per le donne e accesso ai tribunali secolari. Ma come tutte le rivoluzioni, anche la rivoluzione kemalista doveva essere legittimata, esibendo l'inutilità del regime anteriore⁴⁷⁸.

Ali Fuat Borovali nota, che malgrado alcuni aspetti delle politiche kemaliste siano questionate, il neo-ottomanismo non repudia il progresso registrato dalla Repubblica. Negare gli evidenti successi della Repubblica sarebbe solo una ripetizione della precedente negazione del patrimonio imperiale. Secondo egli, c'è bisogno della riconciliazione con la storia, riconoscere i peccati come pure le virtù del passato. La visione neo-ottomana sostiene che la storia si rinnova e non si ripete se stesso⁴⁷⁹. Comunque, questa riconciliazione con il passato e l'oggettività storica neo-ottomana può essere questionata.

Il leader AKP ha cominciato a dubitare anche le realizzazioni storiche del regime kemalista. Per esempio, riferendosi al trattato costitutivo (Lausanne 1923) della Repubblica turca il 30 settembre 2016 il presidente turco ha dichiarato: «Alcuni hanno cercato di ingannarci con la presentazione di Losanna come una vittoria. Abbiamo dato, a Losanna, le isole da dove si può sentire il nostro grido. È questa una vittoria? Quelli luoghi erano nostri. Coloro che sedevano a quel tavolo, non hanno fatto l'accordo giusto»⁴⁸⁰. Erdoğan ha contestato i confini della Turchia contemporanea, specialmente il passaggio delle isole dell'Egeo alla Grecia. La sua dichiarazione ha provocato la reazione dura del partito d'opposizione quale lo ha accusato di «tradire la storia del proprio Paese», e anche la reazione della Grecia: «I tentativi di mettere in discussione i trattati internazionali conducono a vie pericolose che la Turchia non dovrebbe seguire», secondo il ministro della

⁴⁷⁸ Soner Çağaptay, "Where Does Erdogan Want to Take Turkey?", *The Washington Institute*, 15 giugno 2016, disponibile al <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/where-does-erdogan-want-to-take-turkey> (9.10.2016).

⁴⁷⁹ Ali Fuat Borovali, *op. cit.*

⁴⁸⁰ Recep Tayyip Erdoğan citato in ***, "Erdoğan'dan Atatürk ve İnönü'ye 'iki ayyaş'tan sonra 'birileri'... Lozan: Zafer mi bu?", *Cumhuriyet*, 29 settembre 2016, disponibile al http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/607804/Erdoğan_dan_Atatürk_ve_inonu_ye_iki_ayyas_tan_sonra_birileri_..._Lozan_Zafer_mi_bu_.html (11.10.2016). Testo originale in turco: «Birileri de Lozan'ı 'zafer' diye yutturmaya çalıştı. Bağırın sesinin duyulacağı adaları biz Lozan'da verdik. Zafer bu mu? Oralar bizimdi. O masaya oturanlar, o anlaşmanın hakkını vermediler».

Difesa di Atene, Panos Kammenos⁴⁸¹. Il messaggio era destinato il più probabilmente al popolo turco e non alla comunità internazionale.

Al livello interno, i turchi hanno espresso la loro opinione su social media, nel giorno della dichiarazione. La popolarità del hashtag [#LozanHezimettir](#) (Losanna è stato sconfitto) mostra che una grande parte della società si schiera dalla parte del presidente. «Se l'Inghilterra fosse venuta con 12 milioni km² a Losanna e sarebbe tornata al suo paese con 780 mila km², avrebbero i britannici celebrato questo come vittoria?»⁴⁸²; «Nemmeno un negozio non può essere liquidato in 5 mese * noi abbiamo liquidato un impero a Lausanne!»⁴⁸³, «90 anni d'elevare questa nazione con false vittorie e l'insegnamento della storia distorta nelle scuole se non è la sua sconfitta cos'è?»⁴⁸⁴ - sono solo alcune delle tweet pubblicati sul rete.

Oltre al supporto per il presidente, i messaggi mostrano anche la carente conoscenza storica degli utenti, dato che il Trattato di Losanna ha invertito i danni imposti alla Turchia dal Trattato di Sèvres. Ci si può chiedere: Com'è possibile che dopo tanti anni d'educazione kemalista un segmento tutt'altro che trascurabile della società deprezza con tanta facilità l'importanza di uno degli eventi più importanti per la nazione turca? Una spiegazione può essere la fiducia cieca dei cittadini in tutto quello che lo Stato faccia, decide, offre, senza questionare nè i suoi motivi nè le conseguenze. In Turchia lo Stato è sacro, e ha preceduto la nazione. Per questo motivo, la nazione viene solo al piano secondo, dopo lo Stato⁴⁸⁵. Inoltre, oggi la personificazione dello Stato è il presidente. L'atteggiamento verso lo stesso problema degli altri utenti Twitter pro-Erdoğan sono prove a questo proposito, alcuni considerando Erdoğan il futuro leader di tutto il mondo: «Che

⁴⁸¹ ***, "Erdogan contro trattato di Losanna, tensioni Grecia-Turchia", *ANSA med*, 30 settembre 2016, disponibile al http://www.ansamed.info/ansamed/it/notizie/rubriche/politica/2016/09/30/erdogan-contro-trattato-di-losanna-tensioni-grecia-turchia_9d9dc187-d05b-45b9-b648-279f5c0491c9.html (11.10.2016).

⁴⁸² Utente Twitter (E. I.), 30 settembre 2016, disponibile al <https://twitter.com/> (30.09.2016). Testo originale in turco: «İngiltere 12 Milyon km² toprakla Lozana gelip 780 bin km² ile ülkesine dönsydi, İngilizler bunu zafer diye kutlar mıydı?».

⁴⁸³ Utente Twitter (K. T.), 30 settembre 2016, disponibile al <https://twitter.com/> (30.09.2016). Testo originale in turco: «Bir bakkal dükkânı bile 5 ayda tasfiye edilemezken * biz bir imparatorluğu [#Lozan](#)'da tasfiye ettik!».

⁴⁸⁴ Utente Twitter (H. O.), 30 settembre 2016, disponibile al <https://twitter.com/> (30.09.2016). Testo originale in turco: «90 yıldır bu milletin yalan zaferlerle kaldırılması ve halen okullarda çarpıtılmış tarihin okutulması yenilgi değilde nedir?».

⁴⁸⁵ *Document of Mutual Understanding. A Proposal for further Democratization and Solving the Kurdish Problem in Turkey*, Foundation for Research of Societal Problems, Marzo 1999, p. 3-4.

selgiuchide, che ottomano, il capo (Reis⁴⁸⁶) farà tremare il mondo intero costruisce il nostro nuovo impero, porterà la giustizia al mondo»⁴⁸⁷.

Per quanto riguarda i turchi secolari, essi hanno criticato la dichiarazione del presidente, alcuni attirando l'attenzione sul cambiamento radicale nella posizione di Erdoğan verso il Trattato di Losanna: «Cosa ha detto prima Ora cosa dice La sua perdita di memoria ha raggiunto l'apice»⁴⁸⁸ - l'utente fa riferimento ad altre dichiarazioni del leader AKP, da quando celebrava il trattato. Solo due mesi fa lo stesso Erdoğan ha elogiato, nel suo messaggio anniversario del Trattato di Losanna, il coraggio e il sacrificio della nazione turca grazie alle quale hanno ottenuto la vittoria a Losanna⁴⁸⁹.

L'AKP come pure i kemalisti hanno cercato (mentre nel caso del attuale regime il processo non è concluso) di ridefinire l'identità turca attraverso una forte linea ideologica costruita in opposizione con un'alterità storica, quale per i kemalisti è stata il periodo imperiale mentre per l'AKP il kemalismo radicale. Per di più, sia il kemalismo che l'establishment conservatore hanno fondato le loro idee su un'immagine distorta del passato, se i kemalisti hanno assunto la visione orientalista sull'Impero ottomano, cercando di distanziarsi da tutto ciò che era ottomano e specialmente islamico, l'élite conservatore ha adottato elementi relativi all'Islam della stessa visione, ma al fine di abbracciare, e non di rifiutare, il passato ottomano.

Nel discorso nazionalista le tribù turche pre-islamici e l'Impero ottomano non sono solo entità scomparse, né pagine polverose di storia. Esse rappresentano file più o meno oggettivi della memoria collettiva del passato che oggi possono essere progettati in nuove forme ideologiche prese nel servizio degli scopi politici ben definiti. Le forze reali e anche immaginati del passato contribuiscono attivamente alla formazione dell'identità di un popolo. Passo per passo, gli eventi storici hanno sviluppato un senso dell'unità e di appartenenza, che poi sono stati reinterpretati o superati dai nuovi ideali.

Per una comprensione "sana" e inclusiva dell'identità turca c'è bisogno della demistificazione della storia. Le parole di Deniz Derman sono molto significative al riguardo: «Ora resta a noi di superare questa ossessione con l'immagine. Vale la pena di

⁴⁸⁶ Reis, ovvero il capo, è il nome dato al presidente Erdoğan dai suoi sostenitori.

⁴⁸⁷ Utente Twitter (A.), 30 settembre 2016, disponibile al <https://twitter.com/> (30.09.2016). Testo originale in turco: «Ne selçuklu, ne osmanlı, reis tüm dünyayı titretecek yeni imparatorluğumuzu kuruyor, tüm dünyaya adalet götüreceğiz».

⁴⁸⁸ Utente Twitter (K. K.), 30 settembre 2016, disponibile al <https://twitter.com/> (30.09.2016). Testo originale in turco: «Daha önce ne demiş Şimdi ne diyor Hafıza kaybı tavan yapmış».

⁴⁸⁹ Erdoğan'dan Atatürk ve İnönü'ye ... cit..

conoscere il passato e apprezzare quanto è stato fatto, ma se l'identità è bloccata nell'“eri”, non siamo in grado di avvicinare al “domani”»⁴⁹⁰.

⁴⁹⁰ Deniz Derman, “The Close/Blow Up of the Picture: The Turkish Family with Two Sons”, *Mediated Identities*, Deniz Derman, Karen Ross, Nevena Daković, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2001, p. 113. Testo originale in lingua inglese: «It is now left to us to overcome this obsession with image. It is worth knowing the past and appreciating what has been done, but if identity is stuck in «yesterday» we cannot approach “tomorrow”».

4. “L’altro” nello specchio – Il ruolo delle minoranze nella formazione dell’identità turca

Conoscere chi siamo significa sapere anche chi non siamo. Le risposte alle domande “Chi non sono?”, o “Come sono diverso?” sono almeno tanto importanti quanto la risposta alla domanda “Chi sono?”. Comunque, nello studio tradizionale delle identità c’è una tendenza di escludere le alterità, e condurre la ricerca solo sulla sfera d’inclusione. Questa prospettiva unilaterale è chiamata da Barbara Czarniawska la tirannia dell’identità nelle scienze sociali e politiche. L’alterità non può essere esclusa dalla formula identitaria, dato che l’esclusione forzata di ciò che è l’altro è un atto di formazione dell’identità, come mostra Michel Foucault⁴⁹¹. Nella definizione dell’identità nazionale, le minoranze e i migranti diventano l’alterità utile, “servizievole”, senza quale il “noi” nazionale non può esistere⁴⁹².

Questa manifestazione duale dell’identità è molto evidente anche in Turchia contemporanea. Le minoranze e i migranti hanno giocato un ruolo importante nella definizione di ciò che è turco. La sfera identitaria è stata cambiata, adattata, allargata o ristretta a seconda delle condizioni sociali, culturali e politiche locali. Nel caso in cui le identità delle minoranze e dei migranti presentavano elementi d’inclusione forti dell’identità turca – ovvero le caratteristiche simili con i tratti definitivi della nazione – ed elementi d’esclusione deboli – rispettivamente un set di caratteristiche che non si trovano nella definizione dell’identità turca, ma non sono né sufficientemente differenti per impedire l’appartenenza alla nazione⁴⁹³ - essi sono diventati „materiale” identitario, essendo possibile la loro assimilazione nella sfera dell’identità turca. D’altra parte i gruppi con un’identità forte, non assimilabile – la loro formula identitaria essendo composta da elementi d’esclusione forte ed elementi d’inclusione deboli o inesistenti - sono stati esclusi dalla nazione. Comunque, anche quest’ultimi sono necessari per la definizione dell’identità turca, permettendo una migliore identificazione con il gruppo identitario e disidentificazione con le alterità.

⁴⁹¹ Barbara Czarniawska, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁹² Zvi Bekerman, Thomas Geisen, *International Handbook of Migration, Minorities and Education: Understanding Cultural and Social Differences in Processes of Learning*, Springer, Londra, 2012, p. 743.

⁴⁹³ Vedi sottocapitolo 1.2 Il “sé” nazionale” per la classificazione degli elementi d’identità.

Come visto, il kemalismo ha significato non solo la rottura con la religiosità e il tradizionalismo dell'Impero ottomano, ma anche con il suo carattere multietnico e multireligioso⁴⁹⁴. L'identità nazionale turca è stata definita in opposizione con l'identità ottomana multiculturale, e con le identità delle minoranze che non potrebbero essere assimilate.

Comunque, anche se secolarizzato, l'Islam è diventato un elemento d'inclusione forte della neonata nazione turca. Reşat Kasaba spiega che «Quando la Repubblica è stata fondata nel 1923, [n]on importa quale potrebbe essere stato la loro origine i musulmani che si trovavano entro i confini del nuovo Stato e che avevano sottoscritto alla questa definizione e si identificavano con essa sono stati considerati turchi. Mentre la base religiosa della definizione non è stata sottolineata in modo esplicito, è vero che si dovesse essere un musulmano sunnita (Hanefi) per essere turco»⁴⁹⁵. Così, il legame primario della nazione turca, non era l'origine etnica, dato il mosaico degli popoli musulmani trovati nel territorio del nuovo Stato, compreso i cosiddetti *Muhacir* - i rifugiati dai Balcani, il Caucaso, la Russia, il Medio Oriente, nè la lingua, considerando molti non parlavano il turco, ma la religione comune, l'Islam.

Kasaba aggiunge: «La religione (l'Islam) è il carattere definitorio. Così, per i non musulmani è impossibile essere un cittadino “di prima classe”. Per gli altri musulmani (curdi, aleviti), si possono fondere fintantoché non sono politicamente attivi in cause separatiste»⁴⁹⁶.

Secondo Günay Göksü Özdoğan ci sono due definizioni dell'identità turca: una politica che include gli abitanti-cittadini della Turchia che parlano il turco e una definizione etnico-culturale, rispettivamente coloro la cui lingua madre è il turco, sebbene vivano all'estero. Si aggiunge la dimensione della religione a queste definizioni⁴⁹⁷. Anche se oggi l'identità turca è un po' più conciliante, Özdoğan spiega che «Ancora non è molto inclusiva, anche se giuridicamente parlando, non ci sono indicatori significativi di

⁴⁹⁴ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moştenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, CA Publishing, Cluj Napoca, 2001, p. 12.

⁴⁹⁵ Reşat Kasaba, intervista, 18 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «When the Republic was established in 1923, [n]o matter what their origins might have been Muslims who were within the borders of the new state and who subscribed to this definition and identified with it were considered to be Turks. While the religious basis of the definition was not emphasized explicitly, it is the case that one had to be a Sunni (Hanefi) Muslim to be Turk».

⁴⁹⁶ Reşat Kasaba, intervista, 18 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «Religion (Islam) is the defining character. So, for non-Muslims it is impossible to be a “first class” citizen. For other Muslims (Kurds, Alevis) they can blend in as long as they are not politically active in separatist causes».

⁴⁹⁷ Günay Göksü Özdoğan, intervista, 16 settembre 2016.

discriminazione. Tuttavia nella burocrazia, nei circoli politici e nella vita quotidiana la discriminazioni continua»⁴⁹⁸.

Essendo un elemento d'inclusione forte, l'Islam diventa anche un elemento d'esclusione forte, che impedisce i non musulmani ad aderire alla nazione. Di conseguenza, le minoranze religiose sono diventate l'alterità suprema. Per quanto riguarda gli aleviti, una setta sciita nella grande famiglia musulmana, le differenze religiose o gli elementi deboli essendo minori, essi potevano essere integrati alla nazione se mantenevano il carattere debole del loro elemento principale d'esclusione – l'appartenenza sciita -, con altre parole, se nascondevano la differenza. La stessa situazione è valabile anche nel caso dei curdi. Quelli che volevano diventare turchi e dimenticare la loro identità potrebbero essere parte della nazione, mentre gli separatisti, attivisti erano esclusi automaticamente dall'identità turca, diventando un'alterità indesirabile.

4.1. L'alterità religiosa e l'identità islamica sunnita

Nella prima parte del capitolo analizzerò le alterità religiose, dato che l'Islam è l'elemento d'inclusione ed esclusione più forte dell'identità turca. In Turchia contemporanea si trovano due gruppi principali di minoranze religiose: i non musulmani e gli aleviti. L'alterità per definizione sarebbe la minoranza non musulmana, mentre gli aleviti condividono l'identità islamica più ampia con la nazione, anche se appartengono al ramo sciita dell'Islam, dato che la grande maggioranza dei turchi sono sunniti. La differenziazione è un'eredità dell'Impero ottomano, quale, come visto, ha classificato i suoi soggetti al base della loro appartenenza religiosa.

4.1.1. I non-musulmani

Abbiamo già visto come funzionava il sistema millet dell'Impero ottomano e qual era l'atteggiamento verso i non musulmani, il concetto della tolleranza islamica essendo rilevante a tal riguardo. Gli ottomani hanno accettato la Gente del Libro, i cristiani e gli ebrei, in accordo con la legge islamica, mentre nello stesso tempo l'integrazione di questi

⁴⁹⁸ Günay Göksü Özdoğan, intervista, 16 settembre 2016. Testo originale in lingua inglese: «Still not very inclusive even if legally speaking there are not significant markers of discrimination. However in bureaucracy, political circles and everyday life discrimination continues».

popoli è stata una necessità per mantenere la pace e l'integrità dell'impero. Comunque, con le successive perdite territoriali e l'emergenza dei nazionalismi all'interno dell'impero, la politica ottomana è diventata meno tollerante, come a esempio nel periodo di Abdul-Hamid II, mentre la creazione dello Stato-nazionale, insieme con il secolarismo radicale, che è stato orientato soprattutto contro i non musulmani, hanno portato a una definizione esclusiva dell'identità turca, nella quale non c'era spazio per i non musulmani.

Se nel tempo di Abdul-Hamid II, secondo il censimento del 1893, il primo a utilizzare le categorie etnico-confessionali⁴⁹⁹, 22,66 per cento⁵⁰⁰ degli abitanti dell'Impero ottomano erano non musulmani, in 1955 solo circa 1 per cento dei cittadini della Turchia moderna erano d'altra confessione che musulmana⁵⁰¹. Naturalmente questo drastico calo non è accaduto improvvisamente, ci sono state una serie di eventi che hanno portato a questo esito.

Fino alla Grande Guerra il numero degli abitanti non-musulmani ha registrato, una tendenza crescente, come mostra l'ultimo censimento condotto dagli ottomani nel 1914, dopo le Guerre Balcaniche che hanno provocato gravi perdite territoriali all'Impero ottomano. Paradossalmente, queste perdite non hanno ridotto, ma aumentato non solo la popolazione musulmana dell'impero - molti musulmani dai Balcani emigrando nell'impero, in particolare a Istanbul ed Edirne -, ma anche dei non musulmani, sebbene rapportato alla popolazione totale il procentage dei non musulmani sia stato sceso leggermente al di sotto 20⁵⁰².

Dopo la Grande Guerra la tendenza crescente delle comunità non musulmane è stata invertita drasticamente. La migrazione ha svolto un ruolo centrale a questo proposito. Nel tempo della guerra molti non musulmani hanno scelto di lasciare l'impero, mentre altri sono stati costretti dalle politiche dei Giovani Turchi (come a esempio gli armeni), la migrazione essendo anche uno degli strumenti utilizzati dall'élite repubblicana per la costruzione di un'identità unitaria turca⁵⁰³.

Tra il 1923 e il 1960 la migrazione è stato un processo controllato. Al fine di creare una nazione turca musulmana omogenea dal punto di vista etnico e religioso, i musulmani

⁴⁹⁹ Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914. Demographic and Social Characteristic*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1985, p. 9.

⁵⁰⁰ Ali Güler, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009, p. 77.

⁵⁰¹ İstatistik Genel Müdürlüğü, *23 Ekim 1955 genel nüfus sayımı: Türkiye nüfusu*, T.C. Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, İstanbul, 1961, p. 113.

⁵⁰² Ali Güler, *op. cit.*, p. 77-78.

⁵⁰³ L. Braşoveanu, N. Grigorescu, *Turcia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966, p. 67.

di origine turca sono stati incoraggiati a migrare alla Turchia, mentre i non-musulmani sono stati incoraggiati a lasciare il paese. Di conseguenza, solo tra il 1923 e il 1939 la Turchia ha ricevuto quasi un milione di persone di origine turca e fede islamica di cui 200.000 provenivano dalla Bulgaria, 400.000 dalla Grecia, 150.000 dalla Romania e 150.000 dagli altri paesi dei Balcani. Gli immigrati provenienti dal Caucaso, dal Mar Nero, dai Balcani e dal Mar Egeo sono stati assimilati facilmente, dato che erano disposti ad abbandonare la loro cultura e adottare la versione kemalista della cultura turca⁵⁰⁴.

Per quanto riguarda la popolazione non musulmana questa è stata ridotta a circa 3 per cento in 1927⁵⁰⁵. Questo sviluppo negativo è stato possibile a causa delle politiche migratorie adottate dallo Stato turco. Anche se la grande maggioranza della comunità greca ha emigrato in Grecia nel 1922, il 30 gennaio 1923 è stato firmato un accordo di scambio della popolazione tra i governi turco e greco, riducendo la comunità greco-ortodossa agli ortodossi di Istanbul e delle isole del Mar Egeo, Gökçeada (Imbros) e Bozcaada (Tenedos), mentre la comunità greca anatolica è stata praticamente scomparsa⁵⁰⁶. Circa 900.000 cristiani sono stati scambiati per i musulmani greci⁵⁰⁷.

Questa politica mostra il livello dell'esclusione e anche dell'inclusione dell'identità kemalista. I non musulmani, anche d'origine turca, non sono stati considerati parte della nazione, mentre i musulmani indipendentemente dall'etnia erano considerati turchi. Così, come visto, l'Islam era un elemento forte dell'identità mentre la etnia rappresentava solo un elemento debole, anche se il nome della nazione riflette quest'ultima.

Sebbene il Trattato di Losanna del 1923 abbia garantito i diritti delle minoranze non musulmane⁵⁰⁸ solo gli ebrei, gli armeni, i greco-ortodossi e i cristiani bulgari (dopo il 1925) sono stati riconosciuti ufficialmente dallo Stato. I cristiani assiri, i protestanti, i romano-cattolici, i testimoni di Geova⁵⁰⁹ e le altre minoranze non musulmane non hanno

⁵⁰⁴ Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, New York, 2006, p. 37.

⁵⁰⁵ TC Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (TCBİUM), *Umumi Nüfus Tahriri 1927*, Fasikül I, Hüsütübiat Matbaası, TCBİUM, Ankara, 1929, p. LX.

⁵⁰⁶ Soner Cagaptay, *op. cit.*, p. 34.

⁵⁰⁷ Erik Zürcher, *Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris, Londra, 2004, p. 164.

⁵⁰⁸ *Treaty of Peace with Turkey Signed at Lausanne, July 24, 1923*, World War I Documents, disponibile al http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne (15.10.2016).

⁵⁰⁹ Nigar Karimova, Edward Deverell, *Minorities in Turkey*, The Swedish Institute of International Affairs, Stockholm, 2001, p. 8-12.

ottenuto nessun statuto legale, anche se la maggior parte di essi erano stabiliti nell'Anatolia prima della proclamazione della Repubblica turca⁵¹⁰.

Malgrado il secolarismo sia stato uno degli elementi che definiscono la Repubblica turca, e paradossalmente a causa dello stesso secolarismo statale, le comunità religiose sono state discriminate, dato che le norme secolari erano imposte rigorosamente solo alle minoranze. Lo statuto di minoranza ufficiale non costituiva una categoria uguale alla religione ufficiale, l'Islam sunnita, ma una categoria secondaria, motivo per cui le comunità religiose riconosciute si trovavano in difficoltà. Sebbene in termini di protocollo i patriarchi armeno e greco, e il rabbino siano considerati i rappresentanti ufficiali delle loro comunità, la legge non li riconosce lo statuto giuridico né le loro posizioni⁵¹¹. Inoltre, la Turchia non riconosce lo statuto ecumenico del Patriarcato greco di Costantinopoli a Istanbul, e il patriarca deve essere cittadino turco ed è considerato solo il pastore della piccola comunità greca di Istanbul⁵¹².

I problemi delle comunità sono gestite dalla Commissione delle Minoranze (*Azınlıklar Tali Komisyonu*) fondata nel 1972. Le decisioni della Commissione sono definitive e non possono essere contestate dalle minoranze⁵¹³. Per di più, nella commissione ci sono stati membri dell'organizzazione nazionale di intelligence e dello stato maggiore, mostrando che i non musulmani sono stati considerati come minacce per la sicurezza del Paese⁵¹⁴.

I problemi dei gruppi non musulmani non si limitano all'incerto statuto dei leader religiosi. Poco dopo la proclamazione della Repubblica, le minoranze sono state sottoposte alla politica di assimilazione e turchizzazione. La lingua turca è diventata la lingua dell'istruzione, mentre le attività didattiche delle comunità non musulmane è stata monitorizzata dallo Stato⁵¹⁵.

La discriminazione contro i non-musulmani ha continuato nel campo dell'economia attraverso l'Unione Nazionale Turca del Commercio creata nel 1923, che promuoveva gli interessi della borghesia turca a scapito delle minoranze. Il Sindacato vendeva le imprese

⁵¹⁰ Otmar Oehring, *La situation des droits de l'homme en Turquie-Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse?*, Missio, Aachen, 2002, p. 21.

⁵¹¹ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁵¹² Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, p. 156.

⁵¹³ Otmar Oehring, *op. cit.*, p. 23

⁵¹⁴ Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *op. cit.*, p. 18.

⁵¹⁵ Dilek Güven, *Riots against the Non-Muslims of Turkey: 6/7 September 1955 in the context of demographic engineering*, „European Journal of Turkish Studies”, 2011, n. 12, p. 2, disponibile al <http://ejts.revues.org/4538> (15.10.2016).

dei non musulmani ai musulmani, in particolare le proprietà degli armeni, che sono stati spaventati e incoraggiati a lasciare il Paese. Lo scopo era quello di acquistare le proprietà lasciate indietro a prezzi moderati, anche se i non musulmani erano assicurati che le loro proprietà saranno acquistate in conformità alle norme in vigore a quel momento. Le minoranze sono state escluse dall'amministrazione e dal governo. Poi sono state costrette a migrare dai villaggi alle città, le autorità turche sperando che non saranno in grado di adattarsi alla vita urbana, e lasceranno il Paese. Questa politica di migrazione aveva anche altri vantaggi: essendo concentrati in aree più piccole, i "nemici" erano più facile da controllare. In altre parole, lo scopo era di "eliminare" l'alterità "nemica" e di arricchirsi allo scapito delle minoranze⁵¹⁶.

La legge kemalista aveva un carattere profondamente discriminatorio per quanto riguarda le minoranze. Per esempio, l'articolo 4 della Legge sul pubblico impiego del 1925, prevedeva che solo gli etnici turchi erano autorizzati a lavorare come funzionari pubblici⁵¹⁷, mentre la Legge sulle modalità di esercizio della professione medica e delle varie discipline del 1928 ha vietato ai non musulmani di lavorare come medici⁵¹⁸. Nel 1942 lo Stato ha introdotto la tassa sulla ricchezza, che mirava a escludere i greci, gli armeni e gli ebrei dalle posizioni di leadership dall'economia, prevedendo tasse dieci volte più alte ai non musulmani⁵¹⁹. I non musulmani sono stato vietati anche dall'esercito⁵²⁰. Dato questa situazione e le difficoltà di trovare un lavoro nel settore pubblico e non solo, molti non musulmani hanno scelto di convertirsi all'Islam.

Negli anni 1930 le minoranze sono state sottoposte a diverse violenze e attacchi a volte organizzati dallo Stato. Nel 1934 gli ebrei sono stati intimiditi e sottoposti a boicottaggi economici. Inoltre, durante l'estate dello stesso anno le proprietà degli ebrei sono state attaccate⁵²¹. L'apice della politica xenofoba contro i greci e anche gli armeni e gli ebrei, è stato raggiunto durante le violenze del 6-7 Settembre 1955⁵²². Gli attacchi sono

⁵¹⁶ *Ibidem*.

⁵¹⁷ Günay Göksu Özdoğan and Ohannes Kılıçdağı, *Hearing Turkey's Armenians: Issues, Demands and Policy Recommendations*, TESEV Publications, Istanbul, 2012, p. 26.

⁵¹⁸ Ergil Doğu, "Turkey's Turkish Identity Question", *Observatoire De La Turquie Et De Son Environnement Géopolitique*, 2013, p. 9, disponibile al http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-turquie/2013-02-turkish-identity-.pdf (30.09.2016).

⁵¹⁹ Cenk Saraçoğlu, *Kurds of Modern Turkey. Migration, Neoliberalism and Exclusion in Turkish Society*, I.B. Tauris, London, 2011, p. 54.

⁵²⁰ Ergil Doğu, *op. cit.*, p. 9.

⁵²¹ Dilek Güven, *op. cit.*, p. 2.

⁵²² Alfred de Zayas, "The Istanbul Pogrom of 6-7 September 1955 in the Light of International Law", *Genocide Studies and Prevention*, 2007, vol. 2, n. 2, p. 137, disponibile al

cominciati dopo una notizia secondo la quale la casa di Atatürk a Salonicco è stata il bersaglio di un attentato. Successivamente hanno scoperto che la bomba è stata posta da un agente turco e non dai greci come ha suggerito la media turca⁵²³. Durante i due giorni di violenza circa 100.000 partecipanti hanno distrutto 4.214 case, 1.004 uffici, 73 chiese, una sinagoga, 2 monasteri, 26 scuole e altri 5.317 proprietà private, tra cui fabbriche, alberghi e ristoranti, mentre la polizia non ha fatto nulla per proteggere le vittime. 80 per cento degli edifici distrutti appartenevano ai greco-ortodossi, 9 per cento agli armeni e 3 per cento agli ebrei. Inoltre, 15 persone sono state uccise e circa 600 ferite. L'evento è stato classificato come un crimine contro l'umanità, e è spesso paragonato a Kristallnacht della Germania nazista, perché entrambi gli eventi sono stati destinati alla distruzione delle proprietà e dei beni della minoranza indesiderabile, essendo organizzate dalla classe politica⁵²⁴.

Dato che nel 1934 molti cittadini turchi non parlavano ancora la lingua turca e in alcune parti del paese il turco era una lingua parlata solo da una minoranza, come a esempio nel sud-est curdo o nelle regioni abitate dai profughi provenienti dai Balcani, il Caucaso e la Crimea, il governo ha adottato la famosa legge sull'insediamento. La legge ha diviso la popolazione e il territorio della Turchia in tre gruppi diversi: cittadini di etnia turca chi parlavano il turco, coloro che appartenevano alla cultura turca, ma non parlava la lingua turca - gli immigrati provenienti dal Caucaso e dai Balcani, gli albanesi, i bosniaci, i cerchessi, i pomachi, i romi e i tatarsi-, e coloro che non appartenevano alla cultura turca e non parlavano il turco, rispettivamente i greci, gli ebrei, gli armeni, i curdi e gli arabi. La zona abitata dal gruppo di etnia turca è diventato un ricevitore degli immigrati, mentre la parte sud-orientale del paese è stata chiusa per motivi di sicurezza a causa delle rivolte curde. Inoltre, la legge prevedeva che l'immigrazione in Turchia è stata permessa solo per le persone di „discendenza e cultura turca”⁵²⁵. La legge aveva lo scopo di sviluppare una connessione più forte tra i cittadini e la nazione, di assimilare i gruppi „alieni” e di unire i cittadini sotto l'ombrello di una identità turca omogenea.

http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/genocide_studies_and_prevention/v002/2.2_de-zayas.pdf (30.09.2016).

⁵²³ Kemal Kirişçi, „Migration and Turkey: the dynamics of state, society and politics”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV, Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008, p. 183.

⁵²⁴ Alfred de Zayas, *op. cit.*, p. 137.

⁵²⁵ Kemal Kirişçi, „Migration and Turkey: the Dynamics of State, Society and Politics”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008, p. 181.

Le minoranze non musulmane non potrebbero diventare parte della nazione, anche se erano cittadini turchi. Per di più, secondo il giornale turco *Radikal* lo Stato turco ha registrazione le minoranze non musulmane usando un “codice di lignaggio” a partire dal 1923, l’anno del Trattato di Losanna. Un funzionario dell’ufficio di registro che ha scelto di rimanere anonimo ha rivelato che lo Stato usa codici diversi per le minoranze: così, i greci sono identificati con il numero 1, gli armeni con 2, gli ebrei con 3, i siriaci con 4 e gli altri non musulmani con 5. Gli ufficiali hanno dichiarato che i codici utilizzati solo per decidere chi sarà accettato nelle scuole delle minoranze. Tuttavia, solo i greci, gli armeni e gli ebrei hanno le proprie istituzioni educative, quindi, l’argomento non è valido⁵²⁶. Si crede che i codici sono stati utilizzati per garantire l’esclusione dei non musulmani dal servizio pubblico, anche nel caso del cambio d’identità. L’argomento sembra valido dato che non ci sono stati impegnati non-musulmani nel campo militare o dei servizi di sicurezza turco. La Turchia non ha avuto colonnelli, capi della polizia o giudici di origine greca, armena o ebraica⁵²⁷.

Oggi la situazione non è molto cambiata, sebbene ci siano stati molti progressi. Le riforme, ispirate in parte del processo d’adesione all’UE, hanno permesso alle minoranze di stabilire associazioni basate sulla razza, l’etnia, la religione, la setta, la regione, o qualsiasi altro elemento d’identità, e anche la costruzione di santuari. Per di più, nel 2008 è stata adottata la legge sulle fondazioni, che ha assicurato il diritto delle minoranze di ri-acquisire, registrare, e ripristinare la loro proprietà⁵²⁸, mentre nel ottobre 2016 sono stati avviati i negoziati per quanto riguarda il diritto di esistere come entità indipendenti⁵²⁹. Sotto l’AKP le scuole cristiane hanno ricevuto assistenza finanziaria per la prima volta nella storia della Turchia. È stata aperta la prima scuola a Gökçeada e un asilo assiro. Per di più il codice di lignaggio è stato annullato. Comunque, le problemi persistono, una di

⁵²⁶ İsmail Saymaz, “Soy kodu' Osmanlı'dan, Süryaniler 4 numara!”, *Radikal*, 2 agosto 2013, disponibile al <http://www.radikal.com.tr/turkiye/soy-kodu-osmanlidan-suryaniler-4-numara-1144612/> (14.10.2013).

⁵²⁷ Orhan Cemal Cengiz, “Türkiye'de Ermeni, Rum ve Yahudiler neden numaralandırılıyor?”, *Al-Monitor*, 8 agosto 2013, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/08/turkish-ancestry-codes.html> (14.10.2016).

⁵²⁸ Anna Maria Beylunioğlu, “Freedom of Religion and Non-Muslim Minorities in Turkey”, *Turkish Policy Quarterly*, 2015, vol. 13, n. 4, p. 141, disponibile al <http://turkishpolicy.com/Files/ArticlePDF/freedom-of-religion-and-non-muslim-minorities-in-turkey-winter-2015-en.pdf> (16.10.2016),

⁵²⁹ Yusuf Ziya Durmuş, “Landmark bill to boost rights of Greek, Jewish, Armenian communities”, *Daily Sabah*, 7 ottobre 2016, disponibile al <http://www.dailysabah.com/minorities/2016/10/08/landmark-bill-to-boost-rights-of-greek-jewish-armenian-communities> (12.10.2016).

esse è il decreto elettorale per le fondazioni, a causa di quale le minoranze non hanno il diritto di eleggere e di essere eletti⁵³⁰.

L'opinione pubblica continua a considerare i non musulmani e gli stranieri un gruppo compatto, omogeneo con interessi e bisogni comuni, per di più, alcuni sono visti come missionari, spie o agenti provocatori⁵³¹. Il nazionalismo xenofobo si manifesta violentemente anche oggi. Nel 2005, durante una esposizione di fotografia sugli eventi anti-cristiani del 1955, un gruppo di nazionalisti turchi ha interrotto l'evento e distrutto gli oggetti d'arte, scandendo slogan nazionalisti „Turchia, amala o lasciala!”⁵³². Il sentimento patriottico è al di sopra della verità storica e l'unica verità per i nazionalisti è la grandezza della nazione turca.

In Turchia si trovano anche organizzazioni che seguono il corrente nazionalista radicale. Un esempio al riguardo è la „Grande Unione dei giuristi” che ha citato in giudizio alcuni intellettuali turchi, come Orhan Pamuk, Elif Şafak, in base all'articolo 301 del codice penale turco, che punisce gli insulti diretti verso lo Stato turco. I nazionalisti radicali sono spesso chiamati neonazisti. Questi gruppi sono definiti dal loro attaccamento ai simboli nazionali, dall'esaltazione della razza turca, e solo secondariamente dalla loro devozione al kemalismo o laicità (ci sono anche gruppi nazionalisti radicali e religiosi). I neonazisti turchi si oppongono alla democrazia e ai diritti delle minoranze, perché a loro parere minacciano l'unità della nazione turca. Questa dottrina estremista ha portato all'assassinio del sacerdote cattolico Andrea Santoro a Trabzon nel 2006, del giornalista armeno Hrant Drink all'Istanbul e di tre lavoratori di una casa editrice cristiana a Malatya nel 2007⁵³³.

⁵³⁰ Barçın Yinanç, “Minority MPs will help non-Muslims wake up”, *Hürriyet Daily News*, 13 luglio 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/minority-mps-will-help-non-muslims-wake-up.aspx?pageID=238&nid=85332> (16.10.2016).

⁵³¹ ISRO-International Strategic Research Organization, *Integration of Settled Foreigners in Turkey with the Turkish Community: Issues and Opportunities*, Ankara, 2008, pp. 7-8, disponibile al http://www.usak.org.tr/dosyalar/executive_summary_2_.pdf (28.05.2016).

⁵³² Steve Kettmann, “A Photo Show on a Pogrom 50 Years Ago Is Itself Attacked by a Mob”, *The New York Times*, 24 settembre 2005, disponibile al http://www.nytimes.com/2005/09/24/arts/extra/24pogr.html?_r=0 (5.04.2014).

⁵³³ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, pp. 81-82.

4.1.1.1 Gli armeni

Gli scontri storici sulla patria anatolica, gli stereotipi reciproci e la religione sono stati le basi per la creazione dell'altro, la differenziazione e l'auto-definizione di ambedue le identità turca e armena. Oggi, la sfera identitaria turca oscilla tra “siamo tutti armeni” - una versione inclusiva dell'identità turca, assumendo e promuovendo la diversità culturale del Paese - e “siete tutti armeni, siete tutti bastardi” - la forma esclusiva nazionalista dell'identità, secondo la quale uno dev'essere etnico turco e musulmano per essere parte della nazione, mentre tutti gli altri sono traditori.

Le parole “armeno” e “Armenia” sono state usate per la prima volta nel secolo XVI a.C. sul monumento di Dario I, il re di Persia, trovato nel nord-ovest dell'Iran. Dario menziona l'Armenia e gli armeni nell'area geografica di Anatolia orientale tra i Paesi conquistati. Durante la loro storia gli armeni hanno mantenuto una vita politica semi-autonoma sotto gli imperi romano, bizantino, persiano e selgiuchide⁵³⁴. Gli armeni sono stati la comunità non musulmana più grande e più vecchia dell'Impero ottomano. Mentre durante il dominio bizantino, la Chiesa apostolica armena è stata considerata eretica dalla chiesa greco-ortodossa, e quindi, perseguitata dall'autorità bizantina, dopo la conquista di Costantinopoli, il sultano Maometto II ha riconosciuto il *millet* armeno e ha stabilito il patriarcato degli armeni dell'Impero all'Istanbul⁵³⁵.

4.1.1.1.1 L'importanza della parola tabù per le identità turca e armena

Nell'Ottocento un gruppo armeno di intellettuali ispirati dai movimenti nazionalisti dai Balcani hanno cominciato a mettere in discussione la leadership della chiesa armena e anche a sostenere la creazione di uno Stato armeno indipendente con il sostegno della zar russo. A partire dal 1890, le comunità armena e musulmana dell'Anatolia orientale si sono scontrati. Abdul-Hamid II ha organizzato il reggimento hamidiano che includeva le unità tribali curdi contro la comunità armena orientale, portando ai massacri hamidiani. All'inizio della prima guerra mondiale, molti ufficiali e soldati armeni ottomani hanno disertato a favore dei russi, sperando che la sconfitta dell'Impero ottomano porterebbe alla creazione di uno Stato armeno indipendente. Le defezioni sono state seguite da una rivolta

⁵³⁴ Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *op. cit.*, p. 13.

⁵³⁵ Mehrdad Kia, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Greenwood, Oxford, 2011, p. 118-119.

armena nella città di Van nell'aprile 1915. Il governo ottomano ha risposto con l'adozione di una politica di spostamenti forzati della popolazione armena verso il deserto siriano. Centinaia di migliaia di armeni sono stati uccisi o hanno perso la vita a causa della fame e delle malattie⁵³⁶.

Gli ottomani ritenevano le violenze giustificate, a causa della deportazione e dello sterminio dei musulmani nell'Europa, e anche a causa della possibilità di alleanza armeno-russa contro essi⁵³⁷. Per di più, dopo la sconfitta degli ottomani nella prima guerra mondiale, gli armeni hanno deportato e massacrato musulmani nell'Anatolia Orientale⁵³⁸.

Per quanto riguarda gli armeni, secondo l'ultimo censimento ottomano del 1914, c'erano 1.150.353 nell'Impero⁵³⁹, però, il numero fornito dal Patriarcato armeno del 1912 è quasi il doppio, 2.100.000⁵⁴⁰. Dato che nel primo censimento turco del 1927 la comunità armena è stata ridotta a 77.433⁵⁴¹ di anime, è chiaro che le sofferenze subite non sono trascurabili. La legge *Tehcir* del 1915 ha significato non solo la delocalizzazione ma anche il massacro della maggior parte della popolazione armena⁵⁴².

Mentre lo Stato turco rifiuta ogni accuso di genocidio, gli armeni richiedono il riconoscimento delle atrocità come genocidio. La versione armena sostiene che circa 1,5 milioni di armeni sono stati le vittime innocenti di un atto di genocidio non provocato, questa posizione essendo sostenuta da un gran numero di studiosi occidentali. Dalla loro parte sono anche le testimonianze dei diplomatici occidentali. Henry Morgenthau ambasciatore americano nell'Impero ottomano ha dichiarato che le deportazioni miravano a eliminare l'intera razza armena, la stessa visione essendo condivisa anche dall'ambasciatore tedesco⁵⁴³.

La versione turca, promossa dal governo turco e un paio di storici, sostiene che la deportazione di massa degli armeni è stata una risposta alla ribellione armena, realizzata con il sostegno della Russia e la Gran Bretagna, mentre il gran numero di morti è stato il

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 120-121.

⁵³⁷ Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, New York, 2006, p. 29-30.

⁵³⁸ Soner Cagaptay, *op. cit.*, p. 31.

⁵³⁹ Ali Güler, *op. cit.*, 77.

⁵⁴⁰ Justin McCarty, *Müslümanlar ve Azınlıklar*, İnkılâp, İstanbul, 1998, p. 50.

⁵⁴¹ TC Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (TCBİUM), *Umumi Nüfus Tahriri 1927*, Fasikül I, Hüsniyatı Matbaası (Ankara: TCBİUM 1929), LX.

⁵⁴² Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁴³ Roger W. Smith, Eric Markusen, Robert Jay Lifton, *Professional Ethics and the Denial of Armenian Genocide*, Genocide Education Canada, p. 2-3, disponibile al <http://genocideeducation.ca/roger%20smith%20et%20al.pdf> (21.10.2016).

risultato della carestia, delle malattie e della guerra civile all'interno della guerra mondiale⁵⁴⁴. Hilmar Kaiser sostiene che la deportazione e lo sterminio degli armeni è stato un “processo caotico” piuttosto che un crimine premeditato, la decisione di commettere crimini e il modo in cui sono stati perpetrati, sono stati spesso un affare locale, contrariamente alla versione accettata dalla maggior parte degli storici. Kaiser usa la parola sterminio e non genocidio⁵⁴⁵. Un altro autore che non non definisce gli eventi del 1915 è Justin McCarthy, secondo cui la tragedia è stata preceduta dai massacri dei musulmani che hanno accompagnato la rivolta armena di Van e hanno portato prima alle rappresaglie curda contro gli armeni e poi a un massacro generale e reciproco dei popoli nell'Anatolia orientale⁵⁴⁶. Anche lo storico Bernard Lewis ha sostenuto questa posizione, considerando il genocidio la “versione armena della storia”⁵⁴⁷.

Oggi la posizione turca non è cambiata moltissimo. Ahmet Davutoğlu chiama l'interpretazione degli eventi del 1915 una “memoria ingiusta”, unilaterale che non solo impedisce la comprensione reciproca, lo sviluppo dei relazioni futuri, ma nega il ricco passato di coesistenza armonica, che ora viene ridotto a e reinterpretato dal punto di vista degli eventi traumatici, rispettivamente le guerre e i conflitti. Secondo l'ex ministro degli affari esteri i turchi e gli armeni devono rispettare la memoria dell'altro, il “mal comune”. Egli aggiunge che mentre per gli armeni il 1915 è stato un anno di delocalizzazione durante il quale sono accadute grandi tragedie, per i turchi gli anni prima e dopo 1915 sono stati gli anni di lotta per la loro sopravvivenza nelle guerre di Balcani, Çanakkale, e nella Guerra di Indipendenza⁵⁴⁸.

Sebbene non possiamo associare le sofferenze degli armeni con le persecuzioni subiti dagli ebrei sotto il regime nazista, dato la mancanza della “soluzione finale” (eliminazione dalla razza ebraica dall'intero pianeta) nel caso armeno, non si possono

⁵⁴⁴ Guenter Lewy, *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey A Disputed Genocide*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2005, p. 7.

⁵⁴⁵ Bedross Der Matossian, “Explaining the Unexplainable: Recent Trends in the Armenian Genocide Historiography”, *Journal of Levantine Studies*, 2015, vol. 5, n. 2, p. 157, disponibile al http://www.levantine-journal.org/NetisUtils/srvrutil_getPDF.aspx/D66B/Js%205.2_DerMatossian%20.pdf (21.10.2015).

⁵⁴⁶ Justin McCarthy, Esat Arslan, Cemalettin Taşkıran, Ömer Turan, *The Armenian Rebellion at Van*, The University of Utah, Press Salt Lake City, 2006, p. 265.

⁵⁴⁷ Paul R. Bartrop, Steven Leonard Jacobs, *Modern Genocide: The Definitive Resource and Document Collection, Vol. I. Armenian Genocide, Bosnian Genocide, and Cambodian Genocide*, ABC-Clio, Oxford, 2015, p. 80.

⁵⁴⁸ Ahmet Davutoğlu, “Turkish-Armenian Relations in the Process of De-Ottomanization or “Dehistoricization”: Is a “Just Memory” Possible?”, *Turkish Policy Quarterly*, 2014, vol. 13, n. 1, p. 28, disponibile al <http://turkishpolicy.com/Files/ArticlePDF/turkish%E2%80%93armenian-relations-is-a-just-memory-spring-2014-en.pdf> (20.10.2016).

negare i massacri, che hanno messo in pericolo la sopravvivenza degli armeni dell'Anatolia. Il fatto che molti bambini armeni sono stati adottati dai turchi e assimilati nella cultura turca, dimenticando la loro identità armena, e d'altra parte molte ragazze armene sono state sposate ai turchi mostra che l'obiettivo non era l'eliminazione razziale totale. La politica d'assimilazione era anche più evidente negli orfanotrofi, dove i bambini curdi e armeni sono stati circoncisi, assegnati nomi musulmani, puniti per parlare armeno, costretti a negare la loro identità cristiana⁵⁴⁹. Certo, l'assimilazione ha funzionato per i bambini e le donne, significando la conversione religiosa.

Il termine "genocidio" è stato introdotto nel 1944 da Raphael Lemkin, un ebreo nato in Polonia, che ha sollevato la questione "É un crimine per Tehlirian di uccidere un uomo, ma non è un crimine per il suo oppressore di uccidere più di un milione di uomini?"⁵⁵⁰ riferendosi al processo dell'assassino di Talat Pasha. Secondo il Centro Internazionale per la giustizia di transizione, una organizzazione per i diritti umani con sede a New York, l'uccisione degli armeni entra nella definizione giuridica accettata del genocidio della Convenzione delle Nazioni Unite⁵⁵¹.

Secondo l'articolo II della Convenzione delle Nazioni Unite sulla Prevenzione e la Repressione del Delitto di Genocidio, per genocidio si intende ciascuno degli atti commessi con l'intenzione di distruggere, in tutto o in parte, un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso, come tale:

- a) uccisione di membri del gruppo;
- b) lesioni gravi all'integrità fisica o mentale di membri del gruppo;
- c) il fatto di sottoporre deliberatamente il gruppo a condizioni di vita intese a provocare la sua distruzione fisica, totale o parziale;
- d) misure miranti a impedire nascite all'interno del gruppo;
- e) trasferimento forzato di fanciulli da un gruppo a un altro⁵⁵².

⁵⁴⁹ Armen Manuk-Khaloyan, 'Rescued and Safe': Armenian Orphans and the Experience of Genocide, Center for Armenian Remembrance Occasional Paper, p. 1-3, disponibile al https://www.academia.edu/2425274/Rescued_and_Safe_Armenian_Orphans_and_the_Experience_of_Genocide_Center_for_Armenian_Remembrance_Occasional_Paper (20.10.2016).

⁵⁵⁰ Raphael Lemkin citato in Belinda Cooper, Taner Akçam, "Turks, Armenians, and the "G-Word"", *World Policy Journal*, 2005 autunno, p. 84, disponibile al http://www.armenews.com/IMG/Cooper_1_.pdf (19.10.2016). Testo originale in lingua inglese: «It is a crime for Tehlirian to kill a man, but it is not a crime for his oppressor to kill more than a million men?».

⁵⁵¹ *Ibidem*.

⁵⁵² Convenzione per la Prevenzione e la Repressione del Delitto di Genocidio, 9 Dicembre 1948, disponibile al http://www.cooperazioneallosviluppo.esteri.it/pdgcs/italiano/Scheda_paese/Libano/Pdf/Convenzione_contro_genocidio.pdf (20.10.2016).

Quindi, “genocidio” definisce un intento di distruggere un gruppo nazionale, etnico, razziale o religioso, in tutto o in parte. Per di più, non presuppone l’uccisione di un intero popolo, e nemmeno l’omicidio; ma il tentativo intenzionale di distruggere un’identità collettiva. Il problema centrale è, quindi, di stabilire se c’è stato o no un intento di distruggere. Ci sono molti studi che trattano questo problema. Comunque, lo scopo dello studio attuale non è di prendere una posizione su questa problematica, la politicizzazione della storia e lo studio quasi esclusivo delle fonti secondarie (per quanto riguarda gli eventi del 1915) impedisce un tale iniziativa, l’obiettivo è di determinare il ruolo dei massacri nella costruzione dell’identità turca.

Secondo Guenter Lewy gli autori turchi e armeni, hanno usato i materiali storici in un modo selettivo, citando solo i punti di vista e le informazioni utili nella loro interpretazione e ignorando ciò che Max Weber chiama «fatti scomodi»⁵⁵³: «Entrambi i turchi e armeni si hanno accusato l’uno l’altro di crimini orribili, mentre allo stesso tempo negano o minimizzano i misfatti commessi dalle proprie forze»⁵⁵⁴.

È chiaro che la ricerca degli tragici eventi della Grande Guerra viene rimossa dal contesto storico e utilizzata ai fini politici, impedendo qualsiasi scambio di conoscenze tra le parti e l’obiettività scientifica necessarie per una migliore comprensione. C’è un forte bisogno di depoliticizzare e demistificare le storie nazionali, di superare i tabù, di assumere i grandi rischi impliciti. Le interpretazioni degli eventi del 1915 hanno un grande influenza sulle identità nazionali di entrambi i turchi e armeni. Dato le posizioni opposte adottate, i due popoli diventano l’alterità uno per l’altro.

Hasan Cemal richiama l’attenzione sul paradosso della libertà di espressione quando si tratta dei questioni delicati non solo in Turchia ma anche nell’Europa. L’UE critica l’articolo 301 considerandolo una violazione della libertà di espressione, però, Doğu Perinçek, politico svedese di origine turca è stato condannato per dichiarare che ciò che è accaduto agli armeni non è stato un genocidio mentre uno storico britannico è stato condannato a tre anni in prigione per aver negato l’Olocausto⁵⁵⁵. Quindi, sembra che non solo dichiarare il genocidio armeno (Turchia) ma anche negarlo (Svezia, Francia, Austria) è un atto condannabile. Entrambi gli approcci sono, però, sbagliati. Negare o affermare un

⁵⁵³ Guenter Lewy, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁵⁴ Guenter Lewy, *op. cit.*, p. 101 (e-book). Testo original in inglese: «Both Turks and Armenians have accused each other of horrible crimes while at the same time denying or minimizing the misdeeds committed by their own forces».

⁵⁵⁵ Hasan Cemal, *op. cit.*, p. 122-123.

evento storico dovrebbe essere un atto libero fintanto che la posizione è argomentata e non incita alla violenza.

Per i politici turchi riconoscere gli eventi di 1915 come genocidio constringerebbe la Turchia a restituire le terre abitate in passato dagli armeni all'Armenia, con altre parole significherebbe cadere nella trappola dell'Occidente, che secondo la mentalità collettiva turca vorrebbe far rivivere il Trattato di Sèvres e mira lo smembramento dello Stato turco⁵⁵⁶. Come visto l'identità turca è stata definita in stretta relazione con il territorio. Così, come sottolineato anche di Göl Ayha le rivendicazioni armenie sull'Anatolia Orientale minacciano l'identità turca, e hanno trasformato gli armeni nell'alterità⁵⁵⁷.

A questo proposito una risoluzione del Parlamento europeo del giugno 1987, ha deciso che non possono essere derivate rivendicazioni politiche, giuridici o materiali contro la Turchia contemporanea dal riconoscimento degli eventi del 1915 come un atto di genocidio. Nello stesso modo uno studio del Centro Internazionale per la giustizia di transizione (ICTJ) ha concluso che gli eventi del 1915 hanno «tutti gli elementi di un genocidio», tuttavia, non sono legittime le rivendicazioni legali, finanziari o territoriali sotto la Convenzione sul genocidio delle Nazioni Unite⁵⁵⁸.

Comunque, i possibili compensazioni finanziari o territoriali non rappresentano il problema reale, ma la possibilità di mettere in dubbio i fondamenti della storia e dell'identità turca, lo stesso argomento essendo valabile anche per la parte armena. In Turchia la maggior parte dei libri storici sia ignorano gli eventi del 1915 sia riguardano gli armeni come colpevoli, sottolineando le loro «bugie» o «ingratitude». Si ritiene che la cosiddetta questione armena minaccia la patria e nazione turca. Per di più, questi lavori sostengono che non gli armeni ma i turchi sono stati massacrati, il numero dei turchi uccisi dagli armeni durante la prima Guerra Mondiale superando il numero degli armeni massacrati⁵⁵⁹.

Il rischio maggiore di mettere in discussione la versione turca ufficiale del 1915 è la possibilità di rivalutazione dell'intera storia nazionale turca. Con altre parole, significherebbe questionare le basi della Turchia moderna. La legittimità dello Stato turco

⁵⁵⁶ Zerrin Özlem Biner, *Phantom Citizens of Turkey: Understanding a Mobile Conflict on Justice and Accountability from the Perspective of Assyrian-Syriac Communities in Diaspora*, ASN Conference, 24-25 aprile 2009, Columbia University, New York.

⁵⁵⁷ Ayha Göl, "Imagining the Turkish Nation through "Othering" Armenians", *Nations and Nationalisms*, vol. 11, n. 1, p. 137.

⁵⁵⁸ Piotr Zalesky, *op. cit.*.

⁵⁵⁹ Taner Akçam, *From Empire to Republic Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, Zed Books, London, 2004, p. 59-60.

potrebbe essere minnanciata dal riconoscimento che alcuni dei fondatori della Turchia, glorificati come eroi dalla storiografia ufficiale, sono stati coinvolti in un genocidio. Molti turchi credono che il riconoscimento del genocidio sarebbe l'apertura del vaso di Pandora, portando al un dibattito più ampio sulla storia delle violenze di massa non solo nella Turchia ottomana ma anche nella repubblica moderna, le repressioni dei curdi, dei greci e degli aleviti, e anche le violenze più recente tra i nazionalisti fascisti e i movimenti di sinistra, gli sparizioni, gli squadroni della morte e la tortura⁵⁶⁰.

Il peso storico degli eventi del 1915 ha influenzato fortemente la politica kemalista. Mentre la Turchia kemalista praticava l'assimilazione dei musulmani non-turchi, ha escluso i cristiani, a causa della questione armena e dello scambio di popolazioni con la Grecia, avendo la convinzione che i cristiani sono gli agenti delle potenze straniere, le uniche eccezioni essendo, come visto, gli orfani. Di conseguenza, il 18 giugno 1920 il governo da Ankara ha vietato la libera circolazione degli armeni nell'Anatolia, sostenendo che essi erano armati dalle potenze straniere. L'11 maggio 1921, una nuova decisione del governo ha ordinato la deportazione degli armeni stabiliti vicino al fronte meridionale in Sivas ed Elazığ, al fine di limitare il contatto e prevenire la possibile collaborazioni tra i locali e gli invasori. Nel settembre dello stesso anno, il ministro della ricostruzione e reinsediamento ha chiesto l'utilità dell'acqua dell'Istanbul di destituire i non musulmani, per di più ha fatto pressioni sui non musulmani ad abbandonare i privilegi concessi dal Tratto di Laussane, come le scuole e i tribunali propri⁵⁶¹.

Le fonti americani mostrano che nel 1929 circa 10,000-20,000 armeni hanno lasciato la Turchia per la Siria, abbandonando le loro proprietà, dato che lo Stato non gli permetteva di venderle. L'esodo è stato causato dalle difficoltà economiche, gli armeni essendo deportati dai villaggi alle città, senza la possibilità di recuperare le loro proprietà, di circolare o fare commercio. Le proprietà degli armeni sono state offerte alle famiglie degli ottomani assassinati dagli armeni attraverso la Legge 882 dal 31 mag 1926⁵⁶².

Nel 1928, lo Stato ha cercato di turchizzare i cittadini della repubblica dal punto di vista linguistico. La campagna «Cittadino, parla il turco» era accompagnata dal divieto di parlare lingue diverse dal turco in luoghi pubblici, come cinema, ristoranti e alberghi⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Belinda Cooper, Taner Akçam, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁶¹ Soner Cagaptay, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁶² *Ibidem*, p. 56-58.

⁵⁶³ Ayşe Kadioğlu, *The Pigeon on the Bridge...cit.*

L'assimilazione è stata vista come uno strumento legittimo di soluzione delle "questioni delle minoranze".

L'élite kemalista cercava di creare una borghesia turca. Per questo scopo nel 1926, il governo ha approvato una legge che rende il turco l'unica lingua delle transazioni commerciali; mentre fino al 1965 per lavorare nel settore pubblico i candidati dovevano dimostrare la loro origine turca. La tassa sulla ricchezza era un'altra misura discriminatorie⁵⁶⁴.

La vita quotidiana degli armeni turchi è diventato sempre più difficile. Negli anni 1970 gli terroristi armeni hanno ucciso 72 turchi in SUA, Canada, Europa e Australia, di cui 41 erano diplomatici. Nel maggior parte dei casi L'Esercito segreto armeno per la liberazione dell'Armenia (ASALA), un gruppo militante con sede a Beirut a cui scopo era di liberare la patria armena in Turchia, URSS e Iran, ha assunto la responsabilità per gli omicidi, tranne dall'assassinato di due consoli turchi a Los Angeles nel 1973, rivendicato da un anziano armeno. Negli anni 1990 le violenze dell'ASALA sono state concluse, mentre alcune fonti indicano l'eradicazione del gruppo, altri considerano che il motivo è la proclamazione della Repubblica armena nel 1991⁵⁶⁵.

Nel 1980, la stampa turca ha associato il Partito dei lavoratori del Kurdistan (PKK), che aveva lanciato una rivolta nel sud-est della Turchia, con ASALA. Gli armeni turchi sono stati accusati anche per la violenza curda e hanno cominciato a nascondere la propria identità, essendo sempre più assimilati nella società turca, a scapito della loro lingua e della religione. Gli anni 1990, dopo la proclamazione d'indipendenza dell'Armenia e l'invasione della parte armena dell'Azerbaigian, l'immagine degli armeni turchi è peggiorata anche di più⁵⁶⁶. Oggi la popolazione armena della Turchia è di circa 70.000, meno di 0,1 per cento della popolazione, mentre 90 per cento di essi vivono in Istanbul e non nelle regioni anatoliche abitate nel passato⁵⁶⁷.

Secondo Kerem Öktem si può parlare di tre tipi di misure amministrative, adottate specialmente nel periodo repubblicano, che miravano ad assimilare o/e cancellare le alterità. Quindi ci sono «le strategie di distruzione e di abbandono del patrimonio

⁵⁶⁴ Bahar Rumelili, Fuat Keyman, "Enacting multi-layered citizenship: Turkey's Armenians' struggle for justice and equality", *Citizenship Studies*, 2015, p. 5, disponibile al http://ipc.sabanciuniv.edu/en/wp-content/uploads/2015/11/EFK_enactingmultilayerdcitizenship.pdf (22.10.2016).

⁵⁶⁵ Marvine Howe, *Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival*, Westview Press, Oxford, 2000, p. 98.

⁵⁶⁶ Ayşe Kadioğlu, *The Pigeon on the Bridge...cit.*

⁵⁶⁷ Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *op. cit.*, p. 26.

dell'altro», «le strategie di espropriazione e trasferimento dei capitali verso le élite indigene/locale», e «le strategie di ricostruzione». Le strategie di distruzione e di abbandono avevano lo scopo di sterminare l'entità storica e materiale dell'altro, ovvero di eliminarlo dallo spazio e dalla storia. Le deportazioni e massacri del 1915, la distruzione delle case, le chiese e i cimiteri degli armeni sono state parte di questa categoria. La strategia di abbandono del patrimonio culturale significa l'esclusione delle chiese e dei luoghi culturali appartenendo alle minoranze dalle priorità culturale del governo. Con altre parole essi non ricevono finanziamenti e sono lasciati in rovina o convertiti in moschee. La seconda strategia «di espropriazione e trasferimento dei capitali verso le élite indigene/locale», si è manifestata attraverso la concessione delle proprietà e dei capitali dei non musulmani ai turchi, mentre l'ultima strategia fa riferimento alla ricostruzione urbana e all'eliminazione degli elementi che attestano la storia non musulmana, come croci o iscrizioni nei palazzi⁵⁶⁸. Tutte queste strategie sono state impegnate nel caso armeno.

Dopo 2002, come visto la situazione delle minoranze non musulmane, compreso gli armeni è migliorata. Circa 15-20 per cento delle proprietà confiscate sono state restituite⁵⁶⁹. Nel 2014 al 99. Anniversario dei massacri, l'ex primo ministro Erdoğan ha pubblicato un messaggio di condoglianze ufficiale dello Stato turco per i nipoti degli armeni che hanno perso la loro vita in condizioni prevalenti all'inizio del secolo XX. È stato la prima volta quando un presidente turco pubblica un messaggio di genere. La comunità turca armena ha ricevuto il gesto con ottimismo, considerandolo un grande passo rispetto alla posizione anteriore che accusava gli armeni di tradimento⁵⁷⁰. Certo, come visto nella parte precedente, c'è ancora una lunga strada per l'integrazione degli armeni (e altri non musulmani) alla società turca.

La società turca si è stata riposizionata al riguardo della cosiddetta “questione armena” dopo l'assassinio di Hrant Dink, l'editore del giornale turco-armeno Agos. Il 19 gennaio 2007 Dink è stato assassinato davanti al suo ufficio. Il suo funerale è diventato un protesta contro l'ultranazionalismo, più di 100.000 persone, la maggior parte musulmani turchi, hanno scandato «Siamo tutti armeni», «Siamo tutti Hrant Dink». D'altra parte, il 2 febbraio 2007, alcuni poliziotti di Trabzon hanno posato con l'assassino di Dink di fronte a

⁵⁶⁸ Kerem Öktem, “Incorporating the time and space of the ethnic ‘other’: nationalism and space in Southeast Turkey in the nineteenth and twentieth centuries”, *Nations and Nationalism*, 2004, vol. 10, n. 4, p. 564-566.

⁵⁶⁹ Bahar Rumelili, Fuat Keyman, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁷⁰ Cengiz Çandar, “Erdogan surprises with condolence message to Armenians”, *Al-Monitor*, 24 Aprile 2014, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/04/erdogan-condolence-armenians-shrewd.html> (22.10.2016).

una bandiera turca. Per di più, subito dopo la morte di Dink alcuni membri dei gruppi nazionalisti hanno indossato lo stesso berretto bianco indossato dall'assassino, mentre negli stadi di calcio gli ultranazionalisti gridavano slogan che esaltavano l'assassino. Questi „berretti bianchi” avevano lo scopo di spaventare i democratici turchi che promuovano il dialogo e il multiculturalismo. Questa situazione mostra che per un segmento della società turca l'assassino è stato un eroe nazionale, ed essi sono disposti a sostenere i crimini commessi in nome della conservazione dello Stato⁵⁷¹.

Sebbene abbia considerato gli eventi del 1915 come genocidio, Hrant Dink si opponeva al progetto di legge del parlamento francese di criminalizzare il rifiuto del genocidio armeno, dichiarando che nel caso in cui il progetto sarà adottato, sarebbe andato in Francia a dire che il genocidio non è mai accaduto. Secondo Dink una legge del genere trasformerebbe la Turchia dall'oppressore all'oppresso. Quindi, Dink era un «armeno nero» nelle parole di Ali Bulaç, avendo nemici anche tra gli armeni, dato che non ha approvato gli sforzi della diaspora armena per rendere i parlamenti stranieri a riconoscere il genocidio armeno⁵⁷².

Dink cercava di costruire un ponte tra gli armeni e i turchi, per di più, nello stesso tempo, di decostruire gli stereotipi reciproci, richiamando specialmente l'attenzione degli armeni della diaspora: «Armeni della diaspora che vi avvelenate con l'odio per i turchi, liberatevi di questa ostilità verso i turchi. Invece di litigare con loro indirizzate d'ora in avanti le vostre energie verso l'Armenia. Ritrovate la salute, e ritroviamola anche noi»⁵⁷³. Hrant Dink ha aggiunto: «Per loro [armeni della diaspora] “turco” è sinonimo di crudele, inumano, cattivo. La differenza tra loro e noi armeni di Turchia è che noi conviviamo con i turchi. Il “fattore turco” che li avvelena è il nostro antidoto»⁵⁷⁴.

Anche se Dink utilizzava un linguaggio di coesistenza pacifica, non ha negato lo statuto inferiore della sua comunità nella società turca. Secondo il giornalista gli armeni della Turchia sono diventati una minoranza anche tra le minoranze, occupando la peggiora

⁵⁷¹ Ayşe Kadioğlu, *The Pigeon on the Bridge...cit.*

⁵⁷² Gülay Türkmen-Derivoğlu, “Coming to terms with a difficult past: the trauma of the assassination of Hrant Dink and its repercussions on Turkish national identity”, *Nations and Nationalism*, 2013, vol. 19, n. 4, p. 7.

⁵⁷³ “I musulmani pregano per me. Dio mio che vita sublime è questa!”, intervista di Nuriye Akman, *Zaman*, 16 ottobre 2005, in Hrant Dink, *L'inquietudine della colomba – Essere Armeni in Turchia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Milano, 2008, p. 25.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 30.

posizione nella società turca rispetto all'identità nazionale⁵⁷⁵. Infatti secondo uno studio realizzato nel 2011 da SETA, la Fondazione di ricerca politica, sociale ed economica, mostra che 73,9 per cento dei turchi hanno opinioni negative sugli armeni⁵⁷⁶, la comunità armena essendo il gruppo più odiato della Turchia.

Gli armeni sono guardati come il nemico collettivo del Paese, essendo considerati colpevoli per tutti i problemi affrontati dallo Stato. Così, gli armeni sono stati accusati di essere dietro dei movimenti di sinistra, del PKK e paradossalmente anche del Hizbullah (organizzazione islamista turca che combatteva contro il PKK)⁵⁷⁷.

Nel settembre 2015, un protesta contro le violenze nel sud-est del Paese, è diventato un protesta anti-armeno, anche se gli armeni non hanno nulla a che fare con il conflitto tra lo Stato e il PKK. I gruppi ultranazionalisti turchi hanno attaccato i quartieri popolati dagli armeni dell'Istanbul e scandato slogan come: «Dobbiamo trasformare questi distretti in cimiteri armeni e curdi»⁵⁷⁸.

Espressioni come «bastardo armeno» hanno entrato nel linguaggio colloquiale e sono state usate anche dai politici turchi, a esempio Meral Akşener, ministro del governo di Tansu Çiller, ha chiamato Abdullah Öcalan, il leader PKK, «*Ermeni dölü*», «progenie armena», per di più, un membro del partito CHP ha “accusato” Abdullah Gül di essere armeno, mentre l'ex presidente sentendosi insultato lo ha citato in giudizio⁵⁷⁹. La dichiarazione di Erdoğan durante una intervista televisiva è rilevante a tale riguardo: «Mi hanno chiamato georgiano. Mi scusate hanno detto [qualcosa] di peggio. Mi hanno chiamato un armeno»⁵⁸⁰.

In 2004 il giornale quotidiano armeno scriveva che Sabiha Gökçen, la figlia adottiva di Atatürk, e la prima pilota femminile da combattimento nel mondo era di origine armena, provocando controversie in Turchia. Lo Stato Maggiore ha reagito, dichiarando

⁵⁷⁵ Hrant Dink, *Two Close Peoples Two Distant Neighbours*, Hrant Dink Foundation Publications, Istanbul, 2014, p. 31.

⁵⁷⁶ ***, “Turkish citizens mistrust foreigners, opinion poll says”, *Hürriyet Daily News*, 5 Febbraio 2011, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkish-citizens-mistrustful-of-foreigners-opinion-poll-says-2011-05-02> (20.10.2016).

⁵⁷⁷ Hrant Dink, *Two Close Peoples...cit.*, p. 31.

⁵⁷⁸ ***, “Armenian-Populated Districts of Istanbul Attacked”, *Asbarez*, 10 settembre 2015, <http://asbarez.com/139676/armenian-populated-districts-of-istanbul-attacked/> (20.10.2016).

⁵⁷⁹ Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁸⁰ ***, “Erdoğan'ın kökeni nerelere dayanıyor?”, *Odatv.com*, 8 agosto 2014, disponibile al <http://odatv.com/erdoganin-kokeni-nerelere-dayaniyor-0808141200.html> (20.10.2016). Testo originale in turco: «Benim için Gürcü dediler. Affedersin daha çirkinini söylediler, Ermeni dediler».

che la notizia ha abusato dei valori nazionali⁵⁸¹ e ha attaccato la unità nazionale della Turchia, paradossalmente ricordando della definizione civica della cittadinanza turca, come trovata nella Costituzione. Secondo Murat Ergin percepire la possibile differenza etnica di Gökçen come una minaccia nazionale mostra il disagio tra l'identità e la cittadinanza turca⁵⁸².

Lo Stato turco si riferisce agli armeni utilizzando il termine totalizzante *gayri-müslim* (non musulmano), che secondo un dipendente del patriarcato armeno è «Una delle frasi più brutti... per farti sentire diverso. Sono i migranti in Germania indicati come i non cristiani? Noi siamo gli elementi fondanti di questa terra»⁵⁸³. Infatti, il termine non musulmano, sebbene utilizzato su larga scala anche nell'Occidente con riferimento alle minoranze cristiane ed ebraiche dai paesi musulmani, significa essere diverso, ovvero essere l'alterità rispetto all'identità dominante.

Di conseguenza, nel caso armeno ci sono tre elementi d'esclusione forti, la religione, la storia e il territorio, mentre gli elementi d'inclusione sono di tipo debole, rispettivamente la lingua e il legame costituzionale. Considerando che l'identità turca si definisce come musulmana, è chiaro che gli armeni, essendo non musulmani sono diventati anche non turchi. Per quanto riguarda la storia, il posizionamento verso gli eventi del 1915, una pietra miliare per la storia nazionale di entrambi i popoli, su quale hanno costruito la loro identità, mettono gli armeni e turchi in due categorie opposte. Lo stesso principio riguarda anche il territorio. Il legame forte tra il territorio, storia nazionale e l'identità turca, escludono tutti gli elementi quali minacciano l'integrità territoriale della Turchia. Così, la definizione dell'identità turca in relazione con gli armeni comporta elementi spirituali (la religione), spaziali (la geografia anatolica) e temporali (la storia nazionale).

⁵⁸¹ ***, "Was Ataturk's Adopted Child An Armenian?", *Hürriyet Daily News*, 23 febbraio 2004, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/was-ataturks-adopted-child-an-armenian.aspx?pageID=438&n=was-ataturks-adopted-child-an-armenian-2004-02-23> (17.09.2016).

⁵⁸² Murat Ergin, "Is the Turk a White Man?" towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness", *Middle Eastern Studies*, 2008, vol. 44, n. 6, p. 827, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/40262624> (17.09.2016).

⁵⁸³ Bahar Rumelili, Fuat Keyman, *op. cit.*, p. 7. Testo originale in lingua inglese: «One of the ugliest phrases ... to make you feel different. Are the migrants in Germany referred to as non-Christians? We are the founding elements of this land».

4.1.2. Gli aleviti

Essere musulmano, leale allo Stato turco e al territorio nazionale non è sufficiente per essere considerato un “turco vero”. Se l’individuo contesta la versione ufficiale dell’Islam turco, rispettivamente l’Islam sunnita, non è un “buon musulmano” nel senso (sunnita) indicato dal Diyanet, la sua appartenenza alla nazione è questionata, nonostante egli sia un musulmano. Questa è proprio la situazione degli aleviti della Turchia.

4.1.2.1 L’alevismo turco: religione, storia e politica

Gli aleviti sono una setta sciita musulmana - non devono essere confusi con gli alawiti arabi (Nusayri) - , che rappresenta tra 15⁵⁸⁴ e 25 per cento della popolazione della Turchia⁵⁸⁵, circa 15 milioni di persone, e costituiscono la seconda più grande comunità religiosa del Paese, dopo i sunniti. La maggior parte degli aleviti sono turchi dal punto di vista etnico e linguistico, mentre 20 per cento sono curdi⁵⁸⁶. È difficile fornire una definizione comprensiva di ciò che è l’alevismo, dato le molteplici descrizioni concorrenti. Quindi, l’alevismo è considerato come una setta eterodossa all’interno dell’Islam, una forma anatolica dell’Islam, mentre dal punto di vista della filosofia, si fa riferimento al sufismo o allo sciismo, essendo riguardato anche come una miscela sincretica degli elementi dell’Islam, del Cristianesimo e dello sciamanesimo⁵⁸⁷.

Il carattere eterodosso attribuito all’alevismo è per sé un atto di deprezzamento, eterodossia significando «il professare delle dottrine o opinioni diverse da quelle definite come vere dall’autorità religiosa»⁵⁸⁸ ovvero dissidenza, eresia. Così, l’alevismo è riguardato come una falsa religione. Paradossalmente, l’alevismo è stato classificato come eterodosso per la prima volta negli studi occidentali, a causa delle sue caratteristiche

⁵⁸⁴ Markus Dressler, “Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism”, *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, n. 2, p. 281.

⁵⁸⁵ Bahadır Çelebi, “The Failure of Assertive Secularization Project in Turkey”, *Turkish Journal of Politics*, 2011, vol. 2, n. 1, p. 95.

⁵⁸⁶ David Zeidan, “The Alevi of Anatolia”, *Middle East Review of International Affairs*, vol. 3, n. 4, p. 74, disponibile al <http://www.rubincenter.org/meria/1999/12/zeidan.pdf> (17.10.2016).

⁵⁸⁷ Gürçan Koçan, Ahmet Öncü, “Citizen Alevi in Turkey: Beyond Confirmation and Denial”, *Journal of Historical Sociology*, 2004, vol. 17, n. 4, p. 473, disponibile al <http://research.sabanciuniv.edu/314/1/3011800001139.pdf> (17.10.2016).

⁵⁸⁸ “eterodossia”, *Treccani*, disponibile al <http://www.treccani.it/vocabolario/eterodossia> ([Sinonimi-e-Contrari](#)) (17.10.2016).

esoteriche che vietano la divulgazione dei loro testi religiosi, in analogia con l'eterodossia cristiana. Gli aleviti e anche altri gruppi religiosi come i drusi o ahmadi sono stati classificati come l'Islam eterodosso nel campo accademico. La loro "devianza" dall'Islam sunnita è stata accettata senza disputarla. Un'alternativa al concetto di eterodossia è il concetto di sincretismo che non include connotazioni dispregiative, che non suggerisce che il gruppo è stato sviato dalla presupposta "ortodossia" islamica sunnita, diventando quindi, eterodosso⁵⁸⁹.

L'alevismo è considerato una religione eterodossa, non solo in relazione con l'Islam sunnita, ma anche con lo sciismo iraniano "ortodosso" e l'alawism siriano (la comunità Nusayri). Il sincretismo è evidente specialmente nella fede alevita della trinità di Allah, Maometto e Ali, somigliante alla trinità cristiana del Padre, Figlio e Spirito Santo. L'alevismo non è una religione scritta, ma una fede basata sulla tradizione orale⁵⁹⁰.

L'idea centrale della fede è la cosiddetta morale *edeb*. L'alevi ideale dev'essere «il padrone delle sue mani, della sua lingua, dei suoi lombi»⁵⁹¹, con altre parole si tratta di un ordine morale che proibisce il furto, la menzogna e l'adulterio. Nell'alevismo la pietà è misurata dallo stile di vita e non per il rituale. La fede valuta l'amore e il perdono, mentre i rituali mirano a promuovere un senso di *Birlik* (unità) e *Muhabbet* (amore). In contrasto con l'Islam sunnita, anche le donne partecpano ai rituali, avendo un status più elevato rispetto alle donne sunnite⁵⁹².

La diversità è evidente nella molteplicità dei nomi assunti sotto l'ombrello dell'alevismo. Quindi, alcuni aleviti sono chiamati *Kızılbaş*, dato la loro origine dai Turkmeni chi hanno seguito l'ordine safavide sufi nei secoli XV e XVI, mentre gli altri sono chiamati *Bektaşî*, dopo l'ordine anatolica sufi fondata nel secolo XIII. Inoltre, ci sono anche denominazioni tribale e linguistiche come tahtaci, abdal, cepni e zaza⁵⁹³. La maggior parte di questi gruppi hanno diversi santi fondatori, come per esempio Baba, Kalender, Haydar, Cavlak e Torlak. Inoltre, tutti questi gruppi hanno credenze, riti e cerimonie differenziate in accordo con la loro comprensione del ruolo di Ali e le convinzioni diverse

⁵⁸⁹ Janina Karolewski, "What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment", *Die Welt des Islams*, 2008, n. 48, p. 436, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/27798275> (17.10.2016).

⁵⁹⁰ Gürçan Koçan, Ahmet Öncü, *op. cit.*, p. 475.

⁵⁹¹ David Shankland, "Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement", Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Supplement and Index*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 2002, p. 199. Testo originale in lingua turca: «Eline, diline, beline sahib ol!».

⁵⁹² Gürçan Koçan, Ahmet Öncü, *op. cit.*, p. 475-476.

⁵⁹³ David Zeidan, *op. cit.*, p. 74.

sulla discendenza di Ali⁵⁹⁴. Oggi molti aleviti curdi si identificano come *Kızılbaş* e chiamano gli aleviti turchi *Bektaşî*. Inoltre, i *Bektaşî* sono associati con la sottomissione all'Impero ottomano e Stato repubblicano, mentre i *Kızılbaş* con uno statuto di ribellione permanente⁵⁹⁵.

Hamit Bozarslan distingue tra l'alevismo e *Bektaşism*, mentre *Kızılbaşlık* è visto piuttosto come un termine peggiorativo. La prima distinzione osservata dallo storico è la diversa diffusione geografica, mentre *Bektaşism* è prevalentemente balcanica, l'alevismo è stato originato in Anatolia. Per di più il *Bektaşism* è presente piuttosto nell'area urbana, mentre l'alevismo era, fino a poco tempo, prevalentemente rurale. Le differenze sono anche più profonde per quanto riguarda la natura delle due entità: mentre il *Bektaşism*, che ha attirato l'intelligenza turca durante il periodo Unionista (1908-1918) è una confraternita religiosa, l'alevismo, al contrario, è una comunità guidata da una dogma settaria⁵⁹⁶. Per di più, mentre ognuno può diventare *Bektaşî* se è accettato dalla *tariqa*, confraternità, per essere alevita è necessario nascere alevita, il legame etnico essendo forte⁵⁹⁷.

Dal punto di vista storico, l'alevismo entra nella storia turca nel Cinquecento. Sotto la guida di Ismail i *Kızılbaş* hanno conquistato l'Azerbaigian e l'Iran e sono diventati influenti nell'Anatolia orientale, dove organizzavano rivolte contro gli ottomani. Le battaglie sono state concluse con la vittoria ottomano in Anatolia e la Pace di Amasya del 1555, che ha riconosciuto il dominio ottomano sull'Iraq e sull'Anatolia orientale e il regno iraniano sull'Azerbaigian e sul Caucaso. La pace non ha significato la fine dei tensioni, gli aleviti essendo emarginati dal punto di vista geografico e sociale. Gli aleviti praticavano la dissimulazione (*taqiya*) fingendo di essere sunniti, con altre parole praticavano la loro religione segretamente, per evitare le persecuzioni⁵⁹⁸.

L'idea d'opposizione puramente settaria contro gli ottomani e lotta per la libertà religiosa degli aleviti a partire del Cinquecento, così come la natura religiosa delle

⁵⁹⁴ Gürçan Koçan, Ahmet Öncü, *op. cit.*, p. 475.

⁵⁹⁵ Martin van Bruinessen, *Turkey's AKP government and its engagement with the Alevis and the Kurds*, Paper presentato al simposio: "The Otherness and Beyond: Dynamism between Group Formation and Identity in Modern Muslim Societies", Tokyo University of Foreign Studies, 5-6 dicembre 2009, p. 7, disponibile al http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen_Tokyo_paper_Alevi_Kurdish_initiatives.pdf (18.10.2016).

⁵⁹⁶ Hamit Bozarslan, "Alevism and the Myths of the Research", Paul Joseph White, Joost Jongerden, *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Brill, Leiden, 2003, p. 5.

⁵⁹⁷ Nicola Melis, *op. cit.*, p. 89.

⁵⁹⁸ David Zeidan, *op. cit.*, p. 75-76.

persecuzioni anti-aleviti, può essere questionata. Indubbiamente, le guerre ottomano-persiane e le offensive di Selim II hanno coinciso con i repressioni e i massacri dei partigiani di Ali o del “Shah”, provocando le cosiddette rivolte *rafizi* in tutta l’Anatolia. Tuttavia, l’opposizione contro l’impero non era esclusivamente di natura settaria, avendo anche partecipanti sunniti e non musulmani. Le rivolte sono state causate specialmente dalla crisi economica, i conflitti tra il leadership ottomano e i turkmeni non sedentari o anche dai conflitti dinastici. L’ultima rivolta degli aleviti è accaduta in 1638, la rivolta di Sceicco Ahmed. Certo, l’assenza delle rivolte dopo questo momento non significa la fine delle repressioni. D’altra parte la storia ci mostra che sono state anche alleanze tra i sunniti e gli aleviti, come per esempio la Cavalleria hamidiana del 1891, diretta contro gli armeni⁵⁹⁹.

Dopo la proclamazione della Repubblica turca i conflitti tra i sunniti e gli aleviti sono stati conclusi, almeno per un periodo⁶⁰⁰. Secondo David Zeidan e secondo la retorica degli attivisti aleviti, gli aleviti dai villaggi erano i sostenitori dei kemalisti e dei Giovani Turchi. Per di più, essi ritengono che l’ideologia kemalista favoriva gli aleviti, riguardandogli come i veri agenti della lingua e della cultura turca antica, mentre il secolarismo assicurava la loro uguaglianza con il sunnismo. Un’altra visione condivisa da molti aleviti è che Atatürk gli ha considerato come alleati nella sua lotta contro l’élite ottomana tradizionale⁶⁰¹.

In realtà, questa alleanza è un prodotto del regime secolare degli anni 1960 e 1970, per spiegare e rispondere alle trasformazioni sociali, politiche ed economiche attraverso una reinterpretazione del kemalismo. Dato che i kemalisti perdevano i loro sostenitori sunniti a favore dei partiti di destra, il kemalismo ha trovato una fonte di resistenza nell’alevismo. Mentre il sunnismo è stato accusato di arretratezza, l’alevismo è stato percepito come rappresentante del progresso e dell’emancipazione umana. Secondo questo approccio, dopo secoli di oppressione, l’alevismo era emancipato dal kemalismo, diventando il difensore del secolarismo⁶⁰². Quindi, gli aleviti sono stati riguardati come un alleato del regime contro il fundamentalismo islamico, definito come *irtica*, “reazione”. I

⁵⁹⁹ Hamit Bozarlan, “Alevism and the Myths of the Research”, Paul Joseph White, Joost Jongerden, *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Brill, Leiden, 2003, p. 6.

⁶⁰⁰ David Shankland, “Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement”, Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Supplement and Index*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 2002, p. 199.

⁶⁰¹ David Zeidan, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁰² Hamit Bozarlan, *op. cit.*, p. 7.

conflitti tra i sunniti e aleviti hanno acquisito una dimensione politica nel 1970, quando sono stati associati con la polarizzazione politica - gli aleviti sostenevano la sinistra, mentre molti sunniti si trovavano da parte della destra nazionalista, il MHP⁶⁰³.

L'emergenza dei movimenti aleviti è stata anche una risposta diretta alla crescita dell'islamismo sunnita negli anni 1980, lo scopo dell'attivismo politico essendo la conservazione e lo sviluppo del secolarismo in Turchia, una lotta che mirava ad assicurare la libertà religiosa degli aleviti⁶⁰⁴. Gli attivisti hanno promosso l'alevismo come una fonte della democrazia e pluralismo.

Il legame tra alevismo, democrazia e laicità, mostra i suoi limiti a uno sguardo più attento. A questo proposito Hamit Bozarslan spiega che all'interno della comunità alevita esistono lo stessi rapporti di potere e di subordinazione come all'interno dell'Islam sunnita. «Come pure i sunniti, anche gli aleviti, sono subordinati ai rapporti di dominio che determinano l'organizzazione interna della loro comunità e i suoi rapporti con lo Stato. Tali rapporti sono alla base di un controllo sociale giornaliero, che non è più o meno "democratico" di quello che regola le comunità sunnite»⁶⁰⁵.

Gli aleviti si presentano come il "volto umanistico", "progressista" dell'Islam, considerando il sunnismo come il "volto aggressivo", "reazionario" della stessa religione. Nello stesso tempo gli islamisti sunniti riguardano l'alevismo come una setta non-islamica, eretica e deviante⁶⁰⁶. Questo atteggiamento è evidente nei libri scolastici di religione (gli allievi aleviti sono ancora costretti di partecipare ai corsi religiosi dell'Islam sunnita nelle scuole), secondo quale l'alevismo è una quinta setta inaccettabile dell'Islam⁶⁰⁷. Per di più, il Diyanet promuove una visione fortemente stereotipata sull'alevismo. Secondo i racconti di Mehmet Hoca, uno dei predicatori del Diyanet inviato al suo villaggio per offrire un sermone, ha detto che nella notte di Kandil, tutta la natura, compreso gli animali e anche le pietre adorano il Dio, solo gli aleviti sono incapaci di pregare⁶⁰⁸. Generalmente, i sunniti

⁶⁰³ Martin van Bruinessen, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁰⁴ Ruşen Çakir, *op. cit.*, p. 75.

⁶⁰⁵ Hamit Bozarslan, *op. cit.*, p. 10. Testo originale in lingua inglese: «As the Sunnis, the Alevis too, are subordinated to the relations of domination which determine the internal organisation of their community and its relations with the state. Those relations are at the base of an everyday social control, which is not less or more "democratic" than that regulating Sunni communities».

⁶⁰⁶ Ruşen Çakir, "Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences", Tord Olsson, Elisabeth Özclalga, Catharina Raudvere, *Alevi Identity Cultural, Religious and Social Perspectives*, Swedish Research Institute, Istanbul, 1998, p. 75.

⁶⁰⁷ David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Routledge Curzon, London 2003, p. 25.

⁶⁰⁸ *Ibidem*, p. 27.

hanno una visione superficiale sull'alevismo, nel migliore dei casi l'alevismo essendo ridotto alla devozione per Ali⁶⁰⁹.

Ci sono molte visioni stereotipate sugli aleviti, in particolare sui *Kızılbaş*, anche se talvolta esse si manifestano sotto forma di barzellette. Un pregiudizio comune è l'accuso d'incesto e adulterio, conosciuto semplicemente come *Kızılbaşlık* o *mum söndürmek* - la presunta pratica di "spegnere la candela". Questo pregiudizio risale al periodo ottomano, e è stato favorito dalla segretezza dei rituali. Così, si credeva che una o più volte all'anno, tutti gli abitanti aleviti dei villaggi si radunavano durante la notte, avrebbero bevuto vino e dopo i discorsi agitatori tutte le luci sarebbero spente, e comincerebbe la orgia⁶¹⁰. Un altro stereotipo è l'impurità degli aleviti. La mancanza delle abluzioni rituali nella tradizione alevita è stata estesa dal livello di purezza simbolica al livello di igiene personale⁶¹¹. Quindi, i *Kızılbaş* sono stati visti come persone immorale e impuri.

4.1.2.2 Tra esclusione e sunnificazione: Gli aleviti "buoni" e gli aleviti "cattivi"

Dato che l'Islam sunnita è la religione ufficiale dello Stato, gli aleviti turchi non sono stati riconosciuti come un gruppo distinto. Nel tentativo di assimilarli lo Stato ha costruito moschee nei villaggi aleviti senza tener conto del fatto che essi avevano i loro luoghi di culto, le case *cemevi* e il loro leader religioso, il *dede*, mentre i bambini aleviti sono stati costretti a frequentare i corsi di religione sunnita nella scuola primaria⁶¹².

A causa della resistenza all'assimilazione, gli aleviti sono stati sottoposti agli atti di xenofobia e "punizioni" crudele. Per esempio nel 1978 circa 100 aleviti sono stati massacrati nella città di Maraş, gli ultranazionalisti essendo considerati responsabili. Nel 1993, 67 membri della comunità religiosa sono stati uccisi a Sivas da sunniti a seguito di un assedio dell'hotel dove gli aleviti sono stati sistemati, senza l'intervento della polizia. Anche Istanbul è stato teatro delle violenze contro gli aleviti, nel 1995 circa 20 aleviti sono stati uccisi dalle forze di sicurezza. La discriminazione persista, nel 2012, una famiglia alevita ha chiesto il batterista del villaggio di non svegliarli durante il Ramadan perché non

⁶⁰⁹ Ruşen Çakır, *op. cit.*, p. 76.

⁶¹⁰ Janina Karolewski, *op. cit.*, p. 447.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 452.

⁶¹² Bahadır Çelebi, *op. cit.*, p. 95.

digiunavano. Di conseguenza, 60 abitanti del villaggio hanno assalito la casa della famiglia dando fuoco alla stalla e chiedendo ai “infedeli” di lasciare il villaggio⁶¹³.

L'AKP è il successore dei partiti islamisti stabiliti dal Erbakan nel 1970, che hanno adottato una posizione anti-alevismo, alcuni politici dai partiti di Erbakan e poi dell'AKP, partecipando anche alle rivolte anti-alevite⁶¹⁴. Per questo motivo, gli aleviti non si fidano all'AKP, sebbene il partito abbia iniziato la cosiddetta „apertura alevita” nel 2007, come parte della famosa „apertura democratica”, quale mirava a reconciliare lo Stato turco con le minoranze emarginate⁶¹⁵.

L'apertura ha cominciato con una serie di incontri con i *dede*, gli intellettuali, i giornalisti e i sindacalisti e i rappresentanti del governo. Non c'è stato un dialogo vero, ma era la prima volta quando il governo ha ascoltato le lamentele degli aleviti⁶¹⁶. Come conseguenza di questi incontri, il pacchetto democratico del 2014 ha incluso la ridenominazione dell'Università Nevşehir con il nome Hacıbektaş, il Diyanet ha pubblicato 13 volumi classici dell'alevismo mentre Erdoğan ha chiesto scusa pubblicamente per gli eventi del 1937-1938⁶¹⁷.

Comunque, l'atteggiamento comune dei cerchi dell'AKP verso l'alevismo rifletta una forte disapprovazione, gli aleviti essendo accusati di violare tutte le regole dell'Islam, del consumo di alcol e della promiscuità sessuale. Il fatto che essi non appartengono a nessuna delle distinzioni operate nella visione dell'AKP, non sono né una minoranza non musulmana (che potrebbe essere concessa i diritti e alcuni privilegi come il supporto dello Stato per i loro luoghi di culto), né un *Kavim*, ovvero una comunità tribale separata linguisticamente, così, rendendo la loro situazione più difficile da risolvere. La opzione più facile è di considerare gli aleviti come musulmani, proprio come hanno fatto gli ottomani. Quest'atteggiamento si riflette nella dichiarazione di Erdoğan: «se alevismo significa amare Ali, io sono il meglio alevita, perché io amo Ali»⁶¹⁸, sottolineando che Ali ha

⁶¹³ ***, *Alevi family's home stoned, stable torched in southeastern Turkey*, „Hürriyet Daily News”, 30 luglio 2012, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/alevi-family-s-home-stoned-stable-torched-in-southeastern-turkey-.aspx?pageID=238&nID=26648&NewsCatID=339> (17.10.2016).

⁶¹⁴ Martin van Bruinessen, *Turkey's AKP government... cit.*, p. 3.

⁶¹⁵ Talha Köse, “The AKP and the “Alevi Opening”: Understanding the Dynamics of the Rapprochement”, *Insight Turkey*, 2010, vol. 12, n. 2, p. 143, disponibile al http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_2_2010_kose.pdf (18.10.2016).

⁶¹⁶ Martin van Bruinessen, *Turkey's AKP government... cit.*, p. 4.

⁶¹⁷ ***, “Emrullah İşler: Alevi açılımı genişliyor”, *Akşam*, 28 maggio 2014, disponibile al <http://www.aksam.com.tr/siyaset/emrullah-isler-alevi-acilimi-genisliyor/haber-311527> (18.10.2016).

⁶¹⁸ ***, “Erdoğan: Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse ben dört dörtlük bir Alevi'yim”, *Milliyet*, 17 luglio 2013, disponibile al <http://www.milliyet.com.tr/erdogan-alevilik-hz-ali-yi-siyaset/detay/1738091/default.htm>

seguito il Profeta, rispettivamente pregava cinque volte al giorno e digiunava nel mese di Ramadan, mentre gli aleviti non lo fanno⁶¹⁹.

Per quanto riguarda la situazione dei *cemevi*, il leader dell'AKP ha fatto il suo parere chiaro nel 2012, affermando che c'è solo un luogo di culto per tutti i musulmani, e quel luogo è la moschea, chiamando uno dei *cemevi* che funziona senza licenza in Istanbul „bizzarro”⁶²⁰. Per di più, un anno dopo, nel febbraio 2013, l'ex primo ministro ha rifiutato di riconoscere i *cemevi*, considerandogli luoghi culturali e non di culto⁶²¹.

La retorica di Erdoğan va ancora oltre, distinguendo tra gli “aleviti con Ali” e gli “aleviti senza Ali”, ovvero gli aleviti leali all'Islam, chi frequentano le moschee e tutti gli altri considerati ateisti. La narrazione dell'“alevismo senza Ali” proviene da una teoria promossa dagli aleviti marxisti, secondo quale l'alevismo è un corpo di riti religiosi pre-islamici. Comunque, questa teoria ha avuto pochissimi sostenitori, per la grande maggioranza degli aleviti “l'alevismo senza Ali” non è alevismo⁶²².

Un'altra fonte dello stesso discorso è il libro con il titolo “Alevismo senza Ali” di Faik Bulut, che ha sostenuto che il Ali adorato da aleviti è in gran parte distaccato dalla figura storica del profeta. Secondo Bulut c'è una differenza tra Ali dalla letteratura alevita e Ali della letteratura sunnita. La teologia alevita ha una comprensione diversa di Dio, Profeta e Universo. Mentre gli aleviti hanno una visione esoterica, i sunniti hanno un punto di vista essoterico. Ali della teologia sunnita è più fedele ai fatti storici. Questo è anche il motivo per quale Erdoğan cerca di sunnificarli o nelle parole di Fehim Taştekin di “moschificarli” (mosquify⁶²³).

L'integrazione ovvero l'inclusività dell'identità turca per quanto riguarda gli aleviti è influenzata in grande misura dal posizionamento degli aleviti rispetto all'Islam sunnita. Quindi, quelli che frequentano la moschea, accettano l'appartenenza all'Islam “turco” ufficiale sunnita, con altre parole gli aleviti “buoni”, sono riguardati come musulmani

(18.10.2016). Testo originale in turco: «Eğer Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse, ben dört dörtlük bir Aleviyim. Çünkü Hz. Ali efendimizi çok seviyorum».

⁶¹⁹ Martin van Bruinessen, *Turkey's AKP government... cit.*, p. 4.

⁶²⁰ Erdem Güneş, “Alevis angered by PM's 'freak' remark for Cemevi”, *Hürriyet Daily News*, 7 agosto 2012, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/alevis-angered-by-pms-freak-remark-for-cemevi.aspx?pageID=238&nID=27224&NewsCatID=339> (18.10.2016).

⁶²¹ ***, “‘Atheist Alevis’ and the Sunni-ization of Alevism”, *Hürriyet Daily News*, 1 maggio 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/atheist-alevis-and-the-sunni-ization-of-alevism.aspx?PageID=238&NID=65801&NewsCatID=497> (18.10.2016).

⁶²² Fehim Taştekin, “What does Erdogan mean by 'Alevis without Ali'?”, *Al-Monitor*, 27 ottobre 2005, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/turkey-erdogan-alevi-sunni-sectarian-cemevi-sabihat-akkiraz.html#ixzz4NSTedIYf> (18.10.2016).

⁶²³ *Ibidem*.

sunniti, rispettivamente come turchi dal regime attuale - nel contesto in quale musulmano sunnito è sinonimo con turco -, tutti gli altri essendo ateisti nella retorica dell'AKP. D'altra parte, gli aleviti sono orgogliosi e si considerano promotori della tradizione secolare turca, i veri turchi, sostenitori del partito kemalista tradizionale CHP. Quindi, ci sono due visioni concorrenti su ciò che dovrebbe essere l'identità turca: il musulmano pio, sunnita nella prospettiva di AKP o il musulmano secolare, kemalista. Ambedue le visioni escludono i non musulmani, e mentre la seconda è più inclusiva per quanto riguarda gli aleviti, la prima include solo gli aleviti "buoni", gli aleviti sunnificati, assimilati.

4.2. L'alterità etnica - I curdi

I curdi costituiscono la minoranza più grande della Turchia, un gruppo etnico importante non solo nella politica interna, in termini di diritti umani e culturali, sicurezza e integrità territoriale, dato il conflitto con il PKK, ma anche nella politica estera, per quanto riguarda il processo d'adesione della Turchia all'Unione Europea condizionato anche dal risolvere della questione curda, e le relazioni della Turchia con l'Iran, l'Iraq e la Siria, soprattutto nel contesto dell'attuale crisi dei profughi siriani. Anche se la questione curda resta uno dei problemi più pesanti della Turchia contemporanea, la maggior parte dei curdi sono stati assimilati, e in alcuni casi, più recentemente, anche integrati nella società turca. Il concetto d'identità turca è più inclusiva quando si tratta dei curdi, entrambi i gruppi essendo legati insieme dalla religione comune - l'Islam, e dalle relazioni di amicizia e parentela, considerando la crescente tendenza dei matrimoni misti.

4.2.1. Chi sono i curdi?

I curdi sono il quarto popolo più grande del Medio Oriente, dopo gli arabi, gli iraniani e i turchi⁶²⁴, nel passato svolgendo il ruolo di zona cuscinetto tra i popoli menzionati. Il Kurdistan⁶²⁵ si estende su una superficie di circa 475.000 km², incorporando una parte della cosiddetta Mezzaluna Fertile lungo il Tigri e l'Eufrate. La regione

⁶²⁴ Mirella Galletti, *I curdi nella storia*, Vecchio Faggio, Chieti, 1990, p. 15.

⁶²⁵ Il nome generico del territorio abitato dai curdi, usato per la prima volta da Marco Polo nel Duecento.

comprende 18 delle 67 province turche, 4 delle 24 province iraniene, 4 delle 18 irachene e 3 enclave nella Siria.⁶²⁶

Il popolo curdo parla la lingua curda, lingua indoeuropea, che ha quattro dialetti mutualmente intellegibili, la *kurmaji*, utilizzata nel Kurdistan settentrionale (in Turchia e nel nord dell'Iraq), la *sorani* parlata nel sud-est de Kurdistan, la *dimli* (*zaza*) usata in alcune zone della Turchia e la *gurani* nell'Iran e nell'Iraq⁶²⁷. Per quanto riguarda la religione, la maggior parte dei curdi sono musulmani sunniti. Si distinguono dagli arabi e dai turchi seguendo la scuola giuridica islamica *Shafi'ta* al posto di quella *Hanafita*, la più diffusa nel mondo musulmano⁶²⁸. Sono importante anche le confraternite *sufi*, che propagano una forma mistica della cultura islamica⁶²⁹. Inoltre, c'è un notevole comunità di curdi *aleviti*⁶³⁰ (soprattutto in Turchia), *yazidi* e anche cristiani ed ebrei⁶³¹. Il settarismo e la moltitudine di dialetti sono il risultato di una società tribale e nomade, sedentarizzata di recente. Il rilievo inaccessibile del Kurdistan, zona montana e isolata, ha contribuito alla divisione linguistica e religiosa del popolo curdo.

Anche se sono un gruppo etnico caratterizzato dalla diversità linguistica e religiosa, i curdi sono un popolo compatto, con una storia comune e aspirazioni collettive. Le origini dei curdi è un argomento particolarmente sfruttato dai nazionalisti, le radici comuni essendo il legame più forte in tutte le forme del nazionalismo e le identità nazionale, compreso l'identità curda. L'ipotesi nazionalista sostiene l'idea della continuità, della perpetuazione del popolo curdo nella regione del Kurdistan fin dal primo secolo a.C.. Secondo loro, i curdi sono i discendenti dei medi, e insieme ai persiani facevano parte dell'Impero med (785-550 a.C.) nell'Iran occidentale. Sono stati poi integrati nel Impero achemenide (550-331 a.C.), seleucide (331-129 a.C.) partico (247 a.C.-226 d.C.), il Califfato arabo (636-1258), l'Impero mongol e ottomano (1258-1501) e a partire dal Cinquecento, sono stati sotto il dominio persiano e ottomano. Tuttavia, Martin van Bruinessen afferma che non ci sono prove sufficienti per quanto riguarda la discendenza dei curdi dai medi⁶³².

⁶²⁶ Mirella Galletti, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁶²⁷ Michael M. Gunter, *Historical dictionary of the Kurds*, The Scarecrow Press, Maryland, 2004, p. XXVIII.

⁶²⁸ *Ibidem*, p. 174.

⁶²⁹ Shorsh A. Surme, *Kurdistan. Storia, economia e risorse. Società e tradizioni. Arte e cultura. Religione*, Edizioni Pendragon, Bologna, 1998, p. 90.

⁶³⁰ Adriana Tămășan, *Identitate și alteritate la kurzi în secolele XIX, XX*, Editura MEGA, Cluj-Napoca, 2009, pp. 35-36.

⁶³¹ Michael M. Gunter, *op. cit.*, p. 175.

⁶³² Adriana Tămășan, *op.cit.*, p. 40.

Gli storici G.R. Driver e Vladimir Minorsky, cercando di determinare le origini storiche del popolo curdo, hanno fondato la loro ipotesi sulla prima menzione dei curdi nella opera „Anabasi” del storiografo greco Senofonte come *karduchi*, il popolo che aveva attaccato i greci tra 400-401 a.C.. Driver stabilisce una connessione anche tra i curdi e i *cyrtii*, popolo menzionato da Strabone, Polibio e Livio. Queste ipotesi sono annullate da Hakan Özoğlu, secondo cui il punto di partenza dell'analisi deve essere il primo uso della parola curdo e non l'uso d'altri termini precursori. Così, il termine curdo è stato usato per la prima volta alla fine del secolo III, quando il fondatore della Dinastia sassanide, Artakhshir Papakan, menziona Madig, il re dei curdi fra i suoi avversari. La parola curdo viene quindi utilizzato sistematicamente nelle fonti arabe a partire del secolo VII⁶³³. Özoğlu indica che la denominazione „curdo” è stata utilizzata solo dagli arabi, i selgiuchidi e gli iraniani, i curdi chiamandosi se stessi in base ai toponimi delle tribù o della regione. Nel Cinquecento il termine curdo è stato utilizzato per la prima volta da un autore curdo: Şerefhan Bitlis, emiro di Bitlis, nella sua opera *Şerefname*⁶³⁴.

Sono state molte dinastie curde nella storia, vale menzionare la dinastia ayyubida, fondata da Saladino, il grande eroe dell'Islam, chi ha lottato contro i crociati e ha governato territori dell'Egitto, della Siria e dell'Iraq. Comunque, l'elemento etnico non era centrale a queste formazioni politiche, il fattore unificatore essendo anzitutto la religione musulmana ed, eventualmente, l'appartenenza tribale⁶³⁵.

Nel Seicento gli emirati curdi sono stati integrati nel sistema politico e amministrativo dell'Impero Ottomano. Il sultano ha riconosciuto l'autonomia locale e la successione ereditaria degli emiri, che erano dipendenti dallo Stato ottomano per mantenersi al potere. Secondo Bruinessen in tale periodo c'erano 3 vilayeti curdi: il Diyarbakir, la Raqqa (Turchia, Iraq) e il Mosul (Iraq)⁶³⁶. Poi, nell'Ottocento i vilayeti sono stati uniti in una sola provincia, Kurdistan⁶³⁷, e dopo la dissoluzione dell'Impero Ottomano, i curdi si sono stati trovati a un passo dall'autodeterminazione. Il Trattato di Sèvres (1920) garantiva l'indipendenza dei curdi, la formazione dello stato Kurdistan⁶³⁸, ma il sogno

⁶³³ *Ibidem*.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 41.

⁶³⁵ Adriana Tămășan, *op. cit.*, p. 42.

⁶³⁶ Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and the State*, Zed Books Ltd, New Jersey, 1992, pp. 157-158.

⁶³⁷ Mustafa Akyol, *The Origin of Turkey's Kurdish Question: An Outcome of the Breakdown of the Ottoman Ancien Régime*, Boğaziçi University Press, Istanbul, 2006, pp. 9-10.

⁶³⁸ *The Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Turkey Signed at Sèvres, 10 august 1920*, World War I Documents Archive, disponibile al http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Section_I,_Articles_1_-_260 (6.11.2015).

nazionalista dei curdi è stato infranto da Mustafa Kemal Atatürk, il padre fondatore della Turchia moderna.

Il Trattato di Sèvres è stato annullato e sostituito dal Trattato di Losanna (1923), che non contiene nessuna disposizione rispetto ai curdi⁶³⁹. Il popolo dell'ex provincia Kurdistan è stato diviso tra Turchia, Iran, Iraq, Siria, Armenia e Azerbaigian⁶⁴⁰. La maggior parte dei curdi, circa 13 milioni vivono in Turchia⁶⁴¹. Oggi, i curdi sono il più grande popolo senza stato del Medio Oriente.

4.2.2. I curdi della Turchia – Breve storia di una relazione complessa

Se durante la lotta di emancipazione nazionale Atatürk ha dichiarato la fratellanza tra turchi e curdi, concentrandosi sul carattere multietnico della nazione turca unita sotto l'ombrello dell'Islam⁶⁴², dopo la fondazione della repubblica e l'abolizione del califfato (1924), misura che ha portato al annullamento dell'identità turca-curda comune basata sull'Islam⁶⁴³, i curdi sono stati turcizzati. Anche se Atatürk ha dichiarato “la lealtà del popolo curdo è stata conosciuta da lungo tempo. I curdi sono sempre stati un aiuto valoroso per i turchi. Si può dire che i due popoli formano uno.”⁶⁴⁴ Ma quel popolo unito doveva essere prima di tutti turco. L'idea centrale era quella dell'unità turco-curda, i curdi e turchi sono uguali, ma solo se i primi sarebbero stati diventati turchi. La fratellanza sarebbe stata possibile solo attraverso l'assimilazione. Lo scopo era di creare un'identità turca unitaria e omogenea.

A tale riguardo l'élite kemalista ha preso misure discriminatorie nei confronti dei curdi. In 1923, durante le elezioni dell'Assemblea Nazionale i curdi sono stati vietati di correre alle elezioni e i rappresentanti del popolo erano nominati dal governo piuttosto che eletti dai cittadini. I curdi erano esclusi anche dall'amministrazione; tutti i posti

⁶³⁹ Adriana Tămășan, *op. cit.*, p. 52.

⁶⁴⁰ *Ibidem*, p. 13.

⁶⁴¹ David McDowell, *A Modern History of the Kurds*, I.B.Tauris&Co. Ltd., Londra, 2004, p. 3.

⁶⁴² Mustafa Akyol, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁴³ Martin van Bruinessen, *op. cit.*, p. 281.

⁶⁴⁴ *Information, Society and Justice*, 2010, vol. 3, nr. 2, p. 127, disponibile al http://eprints.londonmet.ac.uk/104/1/InformationSocietyAndJustice_v3n2_p127-134.pdf (24.03.2014). Testo originale in lingua inglese: «the loyalty of the Kurdish people has been known to us for a long time. The Kurds have always been a valuable help to the Turks. One can say that the two peoples form one.», Ceng Sangik, „Mountain Turks: State ideology and the Kurds in Turkey».

amministrativi dalla regione curda erano occupati dai turchi, e anche i nomi delle località curde sono state turcizzate⁶⁴⁵.

Nel 1924 i curdi hanno ricevuto un colpo terribile, il divieto di utilizzo della lingua curda⁶⁴⁶. L'articolo 3 della nuova Costituzione ha stabilito che la lingua turca è la „lingua dello Stato”, mentre l'articolo 2 della Costituzione del 1921 conferiva alla lingua turca lo statuto di „lingua ufficiale”⁶⁴⁷. Anche se a un primo sguardo la distinzione non è chiara, la differenza è molto profonda. Mentre la Costituzione del 1921 riconosceva le lingue delle minoranze dalla Turchia ed esprimeva solo la superiorità numerica dei parlanti del turco, la Costituzione del 1924 ha escluso l'esistenza delle lingue diverse dal turco, quindi il turco è diventato la lingua parlata da tutti gli abitanti della Repubblica turca. Con questa misura, i curdi non erano solo privati del diritto di parlare nella propria lingua materna, ma quelli che non parlavano il turco erano esclusi anche dalle attività economiche, dato che la lingua della economia e dei tutti i settori dello Stato era il turco⁶⁴⁸. Secondo Amir Hassanpour, la lingua turca è stata imposta in tutti gli istituti statali, nella educazione, e anche nello spazio pubblico, e quelli che non si conformavano erano puniti. Per esempio, i contadini curdi, che frequentavano i mercati delle grandi città per vendere la loro produzione sono stati sanzionati con 5 piastre per ogni parola detta nella lingua curda. L'autore conclude che la misura del divieto della lingua curda è stata una forma di genocidio linguistico, o *linguicidio*⁶⁴⁹.

I kemalisti erano determinati a distruggere il nazionalismo curdo, negando la cultura, le tradizioni e l'identità curda. Dal 1932, ufficialmente, i curdi non esistevano più tra i confini dello Stato turco. Il Turkish Cultural Research Institute (Istituto di Ricerca Culturale Turco) del regime kemalista ha pubblicato una serie di libri destinate ad annullare l'identità curda. Alcuni esempi sono: S.S. Pasha, *Research about Van and Turkish Kurds*; K.S. Seferoglu, *First Turkish Inhabitants of Anatolia: The Kurds*, A. Taneri, *A Turkish Clan from Turkistan: The Kurds*; H. Basbug, *The First Turkish Clan: Zazas and*

⁶⁴⁵ Adriana Tămășan, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁴⁶ *Ibidem*.

⁶⁴⁷ Nesrin Ucarlar, *Between Majority Power and Minority Resistance: Kurdish Linguistic Right in Turkey*, Lund University, Lund, p. 152.

⁶⁴⁸ Dicle Cemiloglu, “Language Policy and National Unity: The Dilemma of the Kurdish Language in Turkey”, *CUREJ - College Undergraduate Research Electronic Journal*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2009, p. 12, disponibile al <http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=curej> (11.11.2015).

⁶⁴⁹ Amir Hassanpour, “Kurdish Language Policy in Turkey”, *Kurdish Academy of Language*, disponibile al <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/129> (11.10.2015).

Kurmanjs; F. Kirzioglu, *The Kurds, Turkish in Every Aspect*; F. Kirzioglu, *Turkishness of the Kurds*; M. Tevfikoglu, *He is Turkish not Kurdish*.⁶⁵⁰ L'obiettivo era di dimostrare che le tribù curde erano in realtà turche. Inoltre, in alcuni casi la tesi andava fino all'insinuare che i curdi erano gli antenati dei turchi, dato che le tribù curde erano in Anatolia molto prima dei turchi. Tutte queste „spiegazioni” lanciate dal centro possono essere facilmente respinte attraverso l'argomento linguistico: la lingua curda e turca non hanno niente in comune, non sono mutuamente comprensibile, così la lingua curda non può essere considerata una versione „corrotta” della lingua turca⁶⁵¹.

Le misure kemalisti hanno provocato rivolte e proteste, ma queste non hanno fatto altro che rafforzare l'oppressione dello Stato, portando all'istituzione della legge marziale nella Turchia orientale e alle deportazioni. Solo tra il 1925 e il 1938 circa 1,5 milioni di curdi sono stati costretti a emigrare nella Turchia occidentale, e migliaia di villaggi sono stati distrutti⁶⁵². Inoltre, i curdi sono stati ufficialmente ribattezzati „turchi delle montagne”⁶⁵³, o gente che hanno dimenticato la loro identità e lingua a causa dello stile di vita tribale e isolato. La discriminazione può essere osservata anche nella stampa: un articolo pubblicato nel quotidiano nazionalista Ötügen paragonando i curdi con gli animali⁶⁵⁴.

Cercando di attirare l'attenzione su ciò che è stato accaduto ai curdi, Laura Schrader chiede retoricamente “Se Mustafa Kemal, pascià ottomano, fosse nato a Mossul e non a Salonico, avrebbe dato il nome di Repubblica di Kurdistan allo Stato nato dalla lotta comune dei turchi e dei kurdi di cui egli fu il leader... Se gli fosse stato attribuito dal Parlamento il nome di Atakürt... Se noi fossimo chiamati kurdi, perché tutti i cittadini della Repubblica di Kurdistan sono «kurdi», se fossero esposti, sulle mura di Taksim, Kadiköy, Kızılay enormi scritte che dicono «Felice è colui che può dirsi kurdo»...Se in Kurdistan si affermasse che i turchi non esistono, che i sedicenti turchi sono semplicemente kurdi, se si sostenesse che tutti quelli che si considerano turchi sono in realtà «kurdi del mare».”⁶⁵⁵

Dopo il 1946 la Turchia inizia il suo percorso verso la democratizzazione. Appare il Partito Democratico, che sfrutta il malcontento del popolo, compreso i curdi. L'agenda

⁶⁵⁰ Ceng Sangik, *op. cit.*, p. 129.

⁶⁵¹ Dicle Cemiloglu, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁵² Mirella Galletti, *I curdi nella storia*, Editura Vecchio Faggio, Chieti, 1990, p. 23.

⁶⁵³ Elisabeth Marescot, *The Turkish Republic and the Kurdish Question*, Kurdish Institute Brussels, Bruxelles, 2007, p. 40.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

⁶⁵⁵ Laura Schrader, *Il diritto di esistere. Sorie du kurdi e turchi insieme per la libertà*, Edizioni Gruppo Abele, 1999, p. 9.

politica dei democratici ha previsto la redistribuzione dei terreni confiscati dal regime kemalista e la garanzia della libertà religiosa. In questo contesto, circa 2.000 curdi sono ritornati dall'esilio per rivendicare i loro ex-possedimenti. Tra 1950-1960 la repressione e gli interventi militari vengono ridotti, grazie alla politica di liberalizzazione generale⁶⁵⁶.

Nel 1958 la classe degli intellettuali curdi ha lanciato un dibattito pubblico sul tema „il problema d'Oriente”, un eufemismo che designava la regione curda. Lo scopo era di promuovere lo sviluppo economico in Kurdistan. Comunque, i problemi economici causati dalla meccanizzazione dell'agricoltura hanno lasciato molti curdi disoccupati⁶⁵⁷, mentre e il colpo di stato del 27 maggio 1960 ha peggiorato la situazione dei curdi⁶⁵⁸.

Le violenze contro i curdi sono stati intensificati a partire dal 1984, quando il PKK (Partito dei Lavoratori del Kurdistan) ha attaccato le basi militari del Hakkari e Siirt⁶⁵⁹, nel contesto in cui dopo il colpo di stato del 1980 circa 15.000 curdi sono stati imprigionati e alcune decine hanno perso la vita⁶⁶⁰. In risposta, lo Stato ha istituito il sistema delle guardie rurali, costringendo i curdi a combattere contro il PKK⁶⁶¹. Gli abitanti dei villaggi sono stati presi nel mezzo, tra lo Stato e il PKK. Se sceglievano di collaborare con lo Stato diventavano il bersaglio del PKK, altrimenti diventavano il bersaglio dell'organizzazione ultranazionalista i Lupi Grigi. La lotta dello Stato contro il PKK si è rivelata essere un fallimento, con circa 40.000 vittime collaterali⁶⁶².

Nel 2009 la situazione dei curdi è stata migliorata grazie al cosiddetto “Kurdish opening” o apertura curda avviata dal governo AKP; il governo turco ha cominciato a negoziare con il PKK al fine di raggiungere la pace e ha promesso diritti culturali ai curdi⁶⁶³. L'iniziativa ha registrato risultati positivi: il PKK ha ritirato una parte dei guerriglieri nel nord dell'Iraq, mentre il governo turco ha permesso l'insegnamento nella lingua curda nelle istituzioni private, l'uso di lingue diverse dal turco nelle campagne

⁶⁵⁶ Adriana Tămășan, *op. cit.*, p. 58.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 59.

⁶⁵⁸ Valentina Tania Secheșan, *Problema kurdă în contextul crizelor irakiene*, Editura Lumen, Iași, 2008, p. 48.

⁶⁵⁹ Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya, “The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the revolutionary movement in Turkey through the PKK’s memorial text on Haki Karer”, *European Journal of Turkish Studies*, 2012, nr. 14, disponibile al <http://ejts.revues.org/4613> (12.11.2015).

⁶⁶⁰ Mashallah Dakak, “New Research Reveals Horrific History of Diyarbakir Prison”, *Rudaw*, 3 luglio 2012.

⁶⁶¹ ***, “Turkey’s village guard sistem”, *KHRP Briefing Paper*, 22 marzo 2011, disponibile al <http://www.khrp.org/khrp-news/human-rights-documents/briefing-papers.html> (11.11.2015).

⁶⁶² Adriana Tămășan, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁶³ ***, “The Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?”, *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 dicembre 2009, disponibile al <http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/2ndb> (10.11.2015).

elettorali e le attività culturale e giornalistiche in curdo. Tuttavia, i problemi persistono: l'educazione in lingua curda non è stata introdotta nelle scuole pubbliche⁶⁶⁴, la legge antiterrorismo, anche se modificata, non definisce sufficiente chiaro il concetto di terrorismo⁶⁶⁵ e non esiste ancora un quadro giuridico per regolare il ritorno di ex-militanti in Turchia⁶⁶⁶.

Il successo più grande dei curdi è stato registrato durante le elezioni parlamentari del 2015, quando il partito pro-curdo HDP è stato entrato nel Parlamento. Il HDP è il primo partito curdo nella storia della Turchia che riesce a superare la soglia di sbarramento di 10 per cento (ottene attorno al 13 per cento dei voti nel giugno, e circa il 10 per cento nelle elezioni anticipate del novembre). Il successo del HDP è dovuto in parte ai valori promossi dal partito, come la diversità religiosa ed etnica (tra i deputati ci sono anche yazidi, un armeno e un cristiano siriano), l'uguaglianza di genere (quasi la metà dei parlamentari HDP sono donne) e i diritti della comunità gay⁶⁶⁷. Beninteso, l'episodio Kobani, e il rifiuto iniziale del governo AKP di aiutare i curdi siriani ha contribuito alla scelta del partito curdo. Ma l'elemento più forte di mobilitazione degli elettori è stato il desiderio di prevenire l'AKP di ottenere la „super-maggioranza” necessaria per richiedere un referendum costituzionale, eliminando così il rischio di passare a un regime presidenziale, che avrebbe garantito un potere illimitato al Erdoğan⁶⁶⁸. Anche se nel giugno l'AKP non è riuscito a formare un governo, il partito ha vinto le elezioni anticipate del novembre, ma senza ricevere i voti necessari per convocare un referendum⁶⁶⁹.

⁶⁶⁴ Elif Şafak, “Ankara fails to deliver on democracy”, *The Guardian*, 4 Ottobre 2013, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/04/ankara-fails-deliver-democracy> (15.10.2015).

⁶⁶⁵ ARTICLE 19, the Committee to Protect Journalists, English PEN, Freedom House, P24 and PEN International, *Joint Submission to the UN Universal Periodic Review of Turkey. For consideration at the 21st session of the UN working group in January/February 2015*, 14 Giugno 2014, disponibile al <http://www.pen-international.org/wp-content/uploads/2014/07/PEN-International-joint-submission-to-the-UPR-Turkey.pdf> (11.11.2015)

⁶⁶⁶ Mesut Yeğen, *The Kurdish Peace Process in Turkey: Genesis, Evolution and Prospects*, Istituto Affari Internazionali, 22 Maggio 2015 p. 10, disponibile al http://www.iai.it/sites/default/files/gte_wp_11.pdf (11.11.2015).

⁶⁶⁷ Alberto Nardelli, Kate Lyons, Constanze Letsch and Daan Louter, “Turkey election 2015: a guide to the parties, polls and electoral system”, *The Guardian*, 28 Ottobre 2015, disponibile al <http://www.theguardian.com/news/datablog/2015/oct/28/turkey-election-2015-guide-parties-polls-electoral-system> (14.11.2015).

⁶⁶⁸ Billur Aslan, “The success story of Turkey's Kurdish HDP party”, *Al-Araby*, 10 giugno 2015, disponibile al <http://www.alaraby.co.uk/english/comment/2015/6/10/the-success-story-of-turkeys-kurdish-hdp-party> (14.11.2015).

⁶⁶⁹ ***, “Turkey election: Ruling AKP regains majority”, *BBC News*, 2 Novembre 2015, disponibile al <http://www.bbc.com/news/world-europe-34694420> (13.11.2015).

La vittoria politica di HDP, accoppiato dal successo militare e dalla popolarità internazionale delle forze siriane collegate al PKK, ha portato a un contesto in cui un accordo di pace avrebbe indebolito e non rafforzato la posizione dell'AKP. Entrambe le parti, sia il governo e il PKK hanno approfittato delle negoziati per migliorare la loro posizione per il futuro combattimento. Mentre il PKK è stato accusato di piantare esplosivi sulle strade della Turchia e di stoccare le armi, il governo ha costruito nuove basi militari nella Turchia orientale. Sembra che nessuna delle parti non era sincera⁶⁷⁰.

Di conseguenza, gli sviluppi positivi sono stati contrastati da una serie di eventi negativi. L'attentato di giugno a Suruç, al confine con la Siria, dove 32 giovani volontari, che partivano a Siria per sostenere la ricostruzione di Kobane⁶⁷¹, hanno perso la vita, è stato seguito da un lato dalla dichiarazione di guerra a ISIS (il principale sospetto) e dall'altro dalla ripresa del conflitto con il PKK. Il più grande attacco terroristico nella storia della Turchia è avvenuto il 10 ottobre ad Ankara, prima di una riunione di pace organizzata dal HDP, e ha provocato 102 morti e quasi 200 feriti⁶⁷². Nel gennaio 2016, Erdoğan ha dichiarato che la Turchia non ha nessun "questione curda" ma solo il problema del terrorismo⁶⁷³.

Gli attacchi terroristici, la lotta con il PKK e ISIS hanno diviso non solo la scena politica, ma anche la società turca. Se una parte della società ha accusato il governo AKP di non aver impedito gli attacchi terroristici, e anche di collaborazione con il ISIS, gli altri hanno accusato i curdi, e soprattutto il HDP di separatismo e degli atti di violenza commessi dal PKK. La retorica anti-curda è stata ripresa, nel settembre 2015 gruppi di giovani nazionalisti hanno attaccato e, in alcuni casi, anche bruciato sedi del partito HDP,

⁶⁷⁰ Nick Danforth, "Turkey's "Kurdish Problem" – Then and Now", *Foreign Policy Research Institute*, 5 gennaio 2016, disponibile al <http://www.fpri.org/article/2016/01/turkeys-kurdish-problem-then-and-now/> (24.10.2016).

⁶⁷¹ ***, "Turchia, attentato vicino a confine con Siria 32 morti. Colpiti volontari diretti a Kobane", *La Presse*, 20 luglio 2015, disponibile al <http://www.lapresse.it/mondo/asia/turchia-attentato-vicino-a-confine-con-siria-32-morti-colpiti-volontari-diretti-a-kobane-1.733640> (13.11.2015).

⁶⁷² Murat Yetkin, "ANALYSIS: The biggest act of terror in Turkey's history", *Hürriyet Daily News*, 10 ottobre 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/analysis-the-biggest-act-of-terror-in-turkey.aspx?pageID=238&nID=89683&NewsCatID=338> (14.11.2015).

⁶⁷³ ***, "There's no Kurdish issue in Turkey, just terrorism: Erdoğan", *Hürriyet Daily News*, 6 gennaio 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/theres-no-kurdish-issue-in-turkey-just-terrorism-erdogan.aspx?pageID=238&nID=93511&NewsCatID=338> (24.10.2016).

hanno attaccato i passeggeri di autobus provenienti dalla Turchia orientale e anche distrutto ristoranti e altre proprietà che appartenevano ai curdi⁶⁷⁴.

Selahattin Demirtaş, il leader del HDP, è stato accusato di propaganda del terrorismo⁶⁷⁵, per aver dichiarato che nel prossimo secolo potrebbe essere uno Stato Kurdistan indipendente. Nell'estate del 2015 gli attivisti curdi hanno annunciato l'autonomia amministrativa locale per diverse città e distretti curdi della Turchia orientale. Il governo turco sentendosi minacciato dalla possibilità che i curdi turchi avrebbero preso la strada dell'autogoverno come hanno fatto i curdi iracheni e siriani, ha reagito ferocemente e imposto un coprifuoco nella regione. Solo in Sur sono state uccise più di 100 persone negli scontri tra i militanti curdi e lo Stato, che ha utilizzato carri armati e artiglieria pesante contro i militanti curdi. Quartieri interi sono stati devastati, più di mezzo milione di persone essendo sfollate. Per di più, anche il tentativo di colpo di stato e la purga contro Gülen si è rivolto contro i curdi. Il presidente ha dichiarato che il PKK e il movimento di Gülen sono uno e lo stesso. Da luglio 11.000 insegnanti sono stati licenziati per presumibilmente aver sostenuto il PKK e 24 di sindaci dalla regione sono stati rimossi dai loro incarichi per lo stesso motivo⁶⁷⁶.

Inoltre alla fine di settembre, il governo ha emesso ordini di chiusura per 23 canali televisivi e radiofonici delle minoranze curda e alevita. Il motivo citato è stato l'attività separatista. Comunque, la lista include un canale di musica, Govend TV, e un canale di cartoni animati in lingua curda, Zarok TV. Gli altri erano canali di notizie in lingua curda. La misura è stata percepita come un tentativo di ridurre al silenzio i curdi⁶⁷⁷.

Le divisioni sul piano politico e sociale rispecchiano l'approfondimento della crisi d'identità che la Turchia deve affrontare. Se dopo l'AKP è salito al potere la principale distinzione era tra i turchi musulmani devoti (compreso i curdi) e i turchi laici, oggi ci sono molte idee su ciò che è o dovrebbe essere l'identità turca. Secondo una parte importante della popolazione il turco ideale è religioso e nazionalista, mentre i kemalisti considerano

⁶⁷⁴***, "HDP offices violently attacked in several anti-terrorism protests", *Hürriyet Daily News*, 9 settembre 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/hdp-headquarters-local-office-shops-attacked-in-central-turkey.aspx?pageID=238&nID=88187&NewsCatID=341> (14.11.2015).

⁶⁷⁵ Suraj Sharma, *op. cit.*

⁶⁷⁶ Constanze Letsch, „What about our human rights?": Kurds feel force of Turkey's crackdown", *The Guardian*, 6 ottobre 2016, disponibile al https://www.theguardian.com/world/2016/oct/06/what-about-our-human-rights-kurds-feel-force-turkeys-crackdown?CMP=Share_AndroidApp_Tweet (24.10.2016).

⁶⁷⁷ Sibel Hurtas, „Why is the Turkish government now targeting cartoons?", *Al-Monitor*, 3 ottobre 2016, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/10/turkey-opposition-media-under-fresh-attack.html#ixzz4NzmConnK> (24.10.2016).

che i turchi veri sono secolari, nazionalisti e devoti ad Atatürk. Poi ci sono i turchi multiculturali, liberali, quali promuovono l'integrazione delle minoranze e la diversità. Per quanto riguarda i curdi, la situazione è più complessa e dipende dal livello di assimilazione/integrazione nella cultura turca, da un lato ci sono i curdi assimilati quali si considerano turchi in concordanza con una delle definizioni menzionate, kemalisti, nazionalisti, islamisti ovvero cittadini turchi di etnia curda, mentre alcuni rifiutano qualsiasi appartenenza alla nazione turca.

4.2.3 L'identità turca contestata – Quanto turchi sono i curdi?

Malgrado i tentativi d'annientare le identità delle minoranze, la politica d'omogeneizzazione dello Stato turco non è riuscita a penetrare tutti i livelli della società, i cittadini essendo consapevoli delle differenze etniche e della diversità culturale della Turchia. Comunque, non era desiderabile, e né sicuro affermare un'identità diversa da quella ufficiale. Solo negli anni Ottanta il concetto dell'unità nazionale turca viene sfidato pubblicamente per la prima volta dai nazionalisti curdi⁶⁷⁸.

Ciò che ha trasformato i curdi nell'alterità non sono stati i turchi, ma il progetto di modernizzazione kemalista⁶⁷⁹. I curdi della Turchia non sono stati solo turchizzati ma anche decurdizzati, l'identità curda essendo cancellata, mentre il "divario" risultato è stato riempito con l'elemento turco. I turchi hanno cercato di distruggere l'elemento straniero e sostituirlo con il "familiare", turco. Ma il carattere diverso, l'elemento straniero è diventato anche più forte nel momento in quale i turchi lo avevano opposto, motivo per cui hanno cercato di tagliare le suoi "radici". A questo proposito i turchi hanno sfollato popolazioni intere, hanno punito coloro che non volevano diventare turchi e cancellato la loro storia. Con altre parole i curdi sono stati decurdizzati per diventare turchi, per essere eleggibile per il processo di turchizzazione.

L'istruzione, la stampa e il esercito, sono stati impegnati nella turchizzazione delle minoranze. Tutti gli allievi, gli studenti universitari e i maschi che hanno fatto il servizio

⁶⁷⁸ Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi revival", *Middle East Report 200*, 1996, p. 7.

⁶⁷⁹ Martin van Bruinessen, *Constructions of ethnic identity in the late Ottoman Empire and Republican Turkey: the Kurds and their Others*, Paper presentato al Workshop "Social identities in the late Ottoman Empire", New York University, Middle Eastern Studies, 8 marzo 1997, disponibile al http://www.academia.edu/2573523/Constructions_of_ethnic_identity_in_the_late_Ottoman_Empire_and_Republican_Turkey_the_Kurds_and_their_Others (24.09.2014)

militare obbligatorio, sono stati insegnati l'amor della patria turca. Così, molti giovani si credevano di essere turchi e associavano l'identità curda con qualcosa di vergognoso, infido. Un esempio al riguardo è la confessione di Musa Anter: «Prima di arrivare a Kutahya non sapevo che ero curdo. Siamo stati abituati a lanciare pietre contro quelli che ci hanno chiamato curdi in Diyarbakır. Siamo venuti a Kutahya e ci hanno chiamati curdi. Ci hanno deriso, chiedendo 'Dove è la tua coda?' Andare a scuola è stato un calvario. Poi abbiamo capito i nostri paesani avevano ragione, siamo stati curdi»⁶⁸⁰.

Come visto, nel Novecento i curdi sono stati considerati potenziali turchi, e non sono stati esclusi dalla nazione su basi etniche o razziale. Per di più, molti sono stati assimilati nella cultura dominante. L'*establishment* kemalista ha negato l'esistenza di un'identità curda distinta⁶⁸¹. Sebbene lo Stato non abbia riconosciuto la questione curda, i problemi rappresentati da essa non sono stati scomparsi e i governi dovevano risolverli. In questo contesto la resistenza etnico-politica degli curdi è stata etichettata come politica reazionaria, resistenza tribale o arretratezza⁶⁸². Di conseguenza, anche la questione curda è stata decurdizzata. L'AKP è stato il primo governo che ha cercato di risolvere la questione curda, riconoscendo la specificità etnica del gruppo, l'efasi è stato posto, però, sull'unità religiosa. Al livello della società l'apertura curda ha significato anche la riconciliazione tra i turchi e curdi.

Secondo uno studio del Centro per gli Studi Strategici BILGESAM del 2012, 90,3 per cento dei curdi e 70,7 per cento dei turchi volevano vivere insieme in Turchia. Nonostante questo "apertura" a livello società, l'entusiasmo per la cosiddetta "apertura curda" è significativamente bassa tra i turchi, solo 35,8 per cento approvando i negoziati dell'AKP con il PKK (75,4 per cento dei curdi)⁶⁸³. I risultati mostrano una diminuzione dei pregiudizi e il riavvicinamento reciproco tra i turchi e curdi, un'altra prova a questo proposito essendo il crescente numero di matrimoni misti (circa 3 milioni). D'altra parte lo

⁶⁸⁰ David McDowall, *op.cit.*, p. 405. Testo originale in lingua inglese: «Until I arrived in Kutahya I did not know I was Kurdish. We used to throw stones at those calling us Kurds in Diyarbakir. We came to Kutahya and they called us Kurds. They baited us with 'Where is your tail?' Going to school was an ordeal. Then we understood our villagers were right, we were Kurds».

⁶⁸¹ Cengiz Gunes, Welat Zeydanlıoğlu, *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*, Routledge, Oxon, 2014, p. 263.

⁶⁸² Mesut Yeğen, „The Turkish state discourse and the exclusion of Kurdish identity”, *Middle Eastern Studies*, 1996, vol. 32, n. 2, p. 216, disponibile al <http://dx.doi.org/10.1080/00263209608701112> (24.10.2016).

⁶⁸³ Yonca Poyraz Doğan, *Interview with BILGESAM's President Sandıklı: Kurds Do Not See Separation as a Solution*, BILGESAM, 18 settembre 2012, disponibile al <http://www.bilgesam.org/en/incele/1411/-interview-with-bilgesam%2092s-president-sandikli--%2093kurds-do-not-see-separation-as-a-solution%2094-/#.WA4RF-h97IV> (24.10.2016).

studio mostra anche la forte opposizione dei turchi verso ogni cooperazione dello Stato turco con il PKK, quest'ultimo essendo un pericolo per la sicurezza nazionale. Comunque, la discriminazione era ancora forte nel 2013, dato che 43,9 per cento dei membri della minoranza curda si sentiva discriminata secondo lo studio BILGESAM del 2013, mentre 74,1 per cento hanno dichiarato che si sono stati sentiti discriminati almeno una volta nel passato⁶⁸⁴. Nel caso dei curdi la discriminazione basata sull'appartenenza etnica è strettamente connessa al presunto supporto per il PKK, secondo un cittadino turco di origine curda, chi ha scelto di essere anonimo, «nella Turchia occidentale basta dire che sei dalla Turchia orientale, per essere chiamato un terrorista»⁶⁸⁵.

Se i curdi sono stati integrati nell'identità turca sotto il primo periodo di governanza dell'AKP, dopo 2015, quando la lotta tra lo Stato turco e il PKK è stata ripresa, l'immagine dei curdi è stata affettata di nuovo, anche se molti curdi hanno perso la vita nella guerra contro il PKK, da parte dello Stato. Di conseguenza, il numero dei sostenitori PKK è sceso, la maggior parte dei curdi contestando gli atti di violenza. «Voglio dire all'organizzazione terroristica: Questo, certamente non è la questione curda. Sono il padre di un martiro e sono curdo, mia madre e mio padre sono curdi. Mia madre non parla il turco. Siamo curdi che amano la patria, che sacrificano la loro vita per questo Paese, non siamo curdi traditori»⁶⁸⁶.- dichiarava un padre di un militare curdo, morto negli scontri tra l'esercito e PKK.

Anche molti dei genitori dei membri PKK sono contro il gruppo, accusandolo di aver rubato la vita dei loro figli. Un esempio rilevante è la madre di un giovane curdo, andato via di casa ad aderire al PKK. «Dio maledica i traditori. Esplodano bombe nelle mani dei bambini. Voglio che rinviano mio figlio subito. Voglio che mio figlio torna vivo. Rinviano mio figlio senza facendosi esplodere al mezzo della gente. Se essere curdo significa questo, noi non siamo curdi, noi siamo turchi»⁶⁸⁷. Quindi, per molti curdi il PKK è diventato il problema e non la soluzione.

⁶⁸⁴ Salih Akyürek, *Fatma Serap Koydemir Türkiye'de Etnik, Dini ve Siyasi Kutuplaşma*, BILGESAM, luglio 2013, p. 71, disponibile al http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-262-2014081511kutuplasma-anketi_rapor.pdf (24.10.2016).

⁶⁸⁵ "In Western Turkey is enough to say that you are from the east, to be called a terrorist"- Discussione su Facebook, 16 novembre 2014.

⁶⁸⁶ ***, "Şehit babasından tepki: Bunlar hain Kürt", *Akşam*, 31 Agosto 2015, disponibile al <http://www.aksam.com.tr/yasam/sehit-babasindan-tepki-bunlar-hain-kurt/haber-438268> (28.04.2016). Testo originale in turco: «Terör örgütüne şunu söylemek istiyorum: Bu, kesinlikle Kürtlük davası değil. Bir şehit babası olarak Kürdüm, babam ve annem Kürt. Annem Türkçe bilmiyor. Vatanını ve milletini seven, bu ülke için canımızı feda eden Kürdüz, hain Kürt değiliz».

⁶⁸⁷ ***, „Eğer Kürtlük buysa, biz Kürt değiliz Türküz”, *TRT Haber*, 11 Settembre 2015, disponibile al

Negare qualsiasi simpatia per il PKK è un modo di dire siamo leali allo Stato turco, vogliamo vivere in pace. Il supporto per il PKK e recentemente anche per il HDP, è un elemento forte d'esclusione dei curdi dalla nazione turca. I sostenitori del partito curdo sono stati demonizzati dalla società turca, questa tendenza essendo incoraggiata dai politici, specialmente dai membri AKP e MHP. Il deputato AKP Hüseyin Kocabıyık ha chiamato quelli che hanno votato per il HDP *şerefsiz* "disonorevole"⁶⁸⁸, mentre Cemil Şeboy, un altro deputato dell'AKP ha accusato gli stessi elettori per la morte dei martiri turchi, rispettivamente per i soldati turchi uccisi negli scontri con il PKK⁶⁸⁹.

Dato che la maggior parte dei turchi e curdi sono musulmani sunniti, l'Islam sunnita essendo, come visto l'elemento forte d'inclusione, ovvero il legame fondamentale dell'identità turca, i curdi sono turchi „prospettivi” e rappresentano una categoria d'esclusione solo nel momento in cui danno voce alle rivendicazioni separatiste. C'è un'enfasi sulla fratellanza islamica tra i curdi e turchi promossa su social media e nei cerchi politici. I curdi musulmani, leali allo Stato turco sono considerati turchi, mentre i curdi separatisti, compreso quelli che sottolineano la loro identità diversa, i sostenitori del PKK e del HDP sono esclusi dalla nazione.

4.3. Gli immigranti siriani e il loro impatto sul bilancio etnico-religioso della Turchia Orientale

Nel contesto di un mondo sempre più globalizzato, le identità culturale, religiose ed etniche - minacciate dalla standardizzazione, l'assimilazione e anche la scomparsa - stanno lottando per la sopravvivenza ricorrendo a cambiamenti, adattamenti e ridefinizioni continui. Anatolia Orientale, conosciuta una volta come la culla della civiltà, ha conservato la sua ricchezza culturale, nonostante le politiche di turchizzazione e omogeneizzazione

<http://www.trthaber.com/haber/turkiye/eger-kurtluk-buysa-biz-kurt-degiliz-turkuz-203085.html> (28.04.2016). Testo originale in turco: «Allah hainlerin belasını versin. Çocukların ellerinde bombalar patlatılıyor. Oğlumun sağ olarak geri gönderilmesini istiyorum. Oğlumun canlı bomba yaparak milletin arasında patlatmadan göndersinler. Eğer Kürtlük buysa, biz Kürt de değiliz, biz Türküz. Çok korkuyorum, geceleri uyuyamıyorum».

⁶⁸⁸ ***, "HDP'ye oy veren şerefsizlerin...", *Odatv.com*, 15 agosto 2015, disponibile al <http://odatv.com/hdpye-oy-veren-serefsizlerin...-1508151200.html> (24.10.2016).

⁶⁸⁹ Elif Demirci, „AK Parti Milletvekili Cemil Şeboy: 'Akan kanda HDP'ye oy verenlerin parmağı var’”, *Hürriyet*, 11 agosto 2015, disponibile al <http://www.hurriyet.com.tr/ak-parti-milletvekili-cemil-seboy-akan-kanda-hdpye-oy-verenlerin-parmagi-var-29776799> (24.10.2016).

dello Stato turco. La recente crisi siriana ha sfidato l'equilibrio già sensibile tra le identità concorrenti nella Turchia sud-orientale, (ri)posizionando le comunità locale in relazione con i nuovi arrivati e con se stessi. Il multiculturalismo è, quindi, sottoposto a sempre più multiculturalismo, mettendo a prova i suoi limiti.

Il sottocapitolo è basato su un questionario sull'immagine e i atteggiamenti nei confronti dei profughi siriani in Ceylanpınar, una città di confine nella provincia di Urfa, sede di uno dei campi profughi più grandi della Turchia. L'enfasi è posta sull'interdipendenza tra l'identità e l'alterità, mostrando che la globalizzazione non omogeneizza ma, al contrario, emancipa le identità. Inoltre, il sottocapitolo mostra il ruolo della paura nella costruzione dell'identità e come "creatore" di xenofobia e discriminazione.

Oggi il "profilo di migrazione" Turchia è cambiato - l'ex-paese di emigrazione e di transito è diventato una destinazione per gli immigrati⁶⁹⁰. Tra il 1995 e il 2013 la Turchia ha ospitato solo 635 richiedenti asilo siriani, il numero dei richiedenti asilo iraniani (48.000), iracheni (24.000) e afgani (29.000) essendo almeno trenta volte più alto nello stesso periodo⁶⁹¹. Comunque la situazione è cambiata radicalmente dopo Aprile 2011, quando la Guerra civile siriana è scoppiata, il 16 giugno 2016 ci sono stati 2.739.326 immigrati secondo UNHCR⁶⁹². Oggi circa 3,4 per cento della popolazione della Turchia sono immigrati siriani.

Non sorprende quindi che i siriani sono diventati un tema centrale della politica interna ed estera turca. Inoltre, la loro presenza ha sollevato non solo preoccupazioni economiche e politiche, ma anche sociali e culturali, dato che l'arrivo degli immigrati ha cambiato l'equilibrio etnico e religioso sensibile della Turchia sud'orientale, mentre i costumi e il comportamento dei siriani sono stati criticati duramente dai cittadini turchi.

A livello giuridico, gli immigrati siriani non sono riconosciuti come rifugiati legali, dato che il paese ha accettato i limiti geografici della Convenzione di Ginevra del 1951⁶⁹³.

⁶⁹⁰ Rebecca Kilberg, *Turkey's Evolving Migration Identity*, Migration Policy Institute, 24 luglio 2014, disponibile al <http://www.migrationpolicy.org/article/turkeys-evolving-migration-identity> (11.07.2016); Kemal Kirişci, *Turkey: A Transformation from Emigration to Immigration*, Migration Policy Institute, 1 novembre 2003, disponibile al <http://www.migrationpolicy.org/article/turkeys-evolving-migration-identity> (11.07.2016).

⁶⁹¹ Kemal Kirişci, *Syrian Refugees and Turkey's Challenges: Going beyond Hospitality*, Brookings Institution, Washington, D.C., Maggio 2014.

⁶⁹² "Turkey", *Syria Regional Refugee Response. Inter-agency Information Sharing Portal*, 16 giugno 2016, disponibile al: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=224> (28.06.2016).

⁶⁹³ *Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees*, The United Nations Refugee Agency, 28 giugno 1951, art. 1, pp. 14-15, disponibile al <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html> (22.06.2016).

Pertanto, i siriani sono chiamati simbolicamente “ospiti”. Anche se non li è riconosciuto lo status di rifugiati essi si godevano dello “status di protezione temporanea”, rispettivamente, hanno accesso all’istruzione e ai servizi sanitari, sono offerti acqua, cibo e alloggio nei campi profughi⁶⁹⁴.

Secondo i dati ufficiali circa 256.211 profughi siriani erano ospitati nelle 26 di centri di protezione temporanea in giugno 2016 secondo ADAF (Autorità di gestione delle emergenze e disastri)⁶⁹⁵. Di conseguenza, la maggior parte dei siriani vivono al di fuori dei campi, particolarmente nelle cinque province vicine al confine siriano: Hatay, Kilis, Gaziantep, Şanlıurfa e Mardin. Comunque, molti immigrati siriani hanno scelto la Turchia occidentale e vivono in Ankara, Antalya, Izmir, Istanbul, Konya e Mersin⁶⁹⁶. Secondo il governatore della provincia di Istanbul, Vasip Şahin, in Istanbul erano circa 500.000 profughi siriani nel febbraio 2016⁶⁹⁷, la città essendo chiamata la nuova capitale dei siriani⁶⁹⁸.

Per quanto riguarda la opinione pubblica turca, secondo un’indagine condotta da Migration and Politics Research Center in 15 città turche, i cittadini hanno sentimenti misti nei confronti degli immigrati. Le maggiori preoccupazioni dei turchi sono di natura economica, 47 per cento degli intervistati essendo contro la concessione dei permessi di lavoro agli immigrati, opponendosi anche alla concessione della cittadinanza turca ai siriani. Tuttavia, i turchi sono consapevoli della situazione tragica degli immigrati siriani e 60 per cento pensano che rimpatriare i siriani non è una soluzione⁶⁹⁹.

Le preoccupazioni economiche della popolazione non sono infondate. Accanto l'alto costo della politica dei rifugiati del governo, rispettivamente 7,5 miliardi di dollari

⁶⁹⁴ Sabiha Senyücel Gündoğar, Oytun Orhan, *Effects of the Syrian Refugees on Turkey*, ORSAM Report No: 195, gennaio 2015, p. 12.

⁶⁹⁵ *Current Status in AFAD Temporary Protection Centres*, AFAD (Disaster and Emergency Management Authority), 27 giugno 2016, disponibile al <https://www.afad.gov.tr/EN/IcerikDetay1.aspx?ID=16&IcerikID=848> (30.06.2016).

⁶⁹⁶ Kemal Kirişçi, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁹⁷ ***, „İstanbul'daki Suriyeli mülteci sayısı 500 bin”, *Posta*, 18 febbraio 2016, disponibile al <http://www.posta.com.tr/turkiye/HaberDetay/Istanbul-daki-Suriyeli-multeci-sayisi-500-bin.htm?ArticleID=327770> (24.06.2016).

⁶⁹⁸ Mehmet Çetingüleç, „Suriye'nin yeni başkenti: İstanbul”, *Al-Monitor*, 14 settembre 2016, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2015/09/turkey-syria-refugees-new-capital-istanbul.html> (24.06.2016).

⁶⁹⁹ Barçın Yinanç, „Europe to Turkey: Keep eastern door open to Syrians, but keep western door closed”, *Hürriyet Daily News*, 20 novembre 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/europe-to-turkey-keep-eastern-door-open-to-syrians-but-keep-western-door-closed.aspx?PageID=238&NID=74552&NewsCatID=412> (24.06.2016).

entro ottobre 2015⁷⁰⁰, i rifugiati rappresentano una forza lavoro a basso costo, motivo per cui sono preferiti da molte aziende turche. Questa situazione porta alla diminuzione dei salari nelle province con popolazione siriana numerosa e alla crescita della disoccupazione dei cittadini turchi. Inoltre, molte piccole imprese stanno assumendo lavoratori siriani illegali provocando una competizione economica sleale tra le imprese che assumono lavoratori in nero e quelle che assumono legalmente. Un'altra conseguenza economica è l'aumento del prezzo degli affitti⁷⁰¹

Oltre alle difficoltà economiche le comunità locale sono scontenti del comportamento, delle costumi e della cultura degli immigrati, considerando la cultura siriana arretrata, incompatibile con i valori turchi. Un esempio al riguardo è la comunità di Hatay che ha accusato i siriani di essere ignoranti, maleducati, di molestie verso le donne locale e anche di avere troppi figli. Inoltre i cittadini turchi si lamentano a causa del numero elevato di pazienti siriani, i turchi non hanno accesso ai servizi sanitari. La discriminazione ha raggiunto il culmine in un caffè nel centro della città che non ha permesso ai rifugiati di sedere ai tavoli di fronte alla vetrata⁷⁰².

Questi atteggiamenti anti-immigrati sono più comuni nella parte sud-orientale del paese, dato che la maggior parte dei rifugiati sono concentrati lì. La presenza dei siriani ha alterato seriamente la composizione etnica e religiosa della regione. Basta guardare l'esempio di Kilis, una città che prima della crisi siriana è stata abitata da 1 per cento arabi, mentre in 2014 gli arabi rappresentano 59 per cento della popolazione⁷⁰³. Oggi in Kilis ci sono più immigrati siriani (circa 110.000) che cittadini turchi (circa 90.000)⁷⁰⁴, causando malcontento. L'equilibrio etnico-religioso è stato influenzato anche a Mardin dove la comunità araba è aumentata da 21 per cento a 25 per cento della popolazione, mentre quella di Sanliurfa ha registrato una crescita da 13 per cento a 21 per cento entro 2014. In

⁷⁰⁰ Mehmet Cetingulec, "At a cost of \$500 million each month, Turkey staggers under growing refugee burden", *Al-Monitor*, 20 ottobre 2015, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/10/turkey-syria-refugees-spent-billion-in-three-months.html#ixzz4Cz3gf2PI> (25.06.2016).

⁷⁰¹ Sabiha Senyücel Gündoğar, Oytun Orhan, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁰² Şenay Özden, *Syrian Refugees in Turkey*, MPC Research Reports, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, maggio 2013, disponibile al <http://www.migrationpolicycentre.eu/docs/MPC-RR-2013-05.pdf> (29.06.2016).

⁷⁰³ Soner Cagaptay, Bilge Menekse, „The Impact of Syria’s Refugees on Southern Turkey”, *The Washington Institute for Near East Policy-Policy Focus*, 130, luglio 2014, p. 6-14, disponibile al http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/PolicyFocus130_Cagaptay_Revised3s.pdf (30.06.2016).

⁷⁰⁴ Namık Durukan, "Kilis Suriye'nin bir kenti adeta!", *Milliyet*, 13 luglio 2015, disponibile al <http://www.milliyet.com.tr/kilis-suriye-nin-bir-kenti-adeta--gundem-2086931/> (11.07.2016).

Hatay l'equilibrio religioso è stato affettato dall'ondata migratoria, se prima dell'arrivo dei profughi arabi sunniti la città era dominata dagli arabi alawiti, oggi ci sono più sunniti, causando tensioni tra i residenti secolari e i nuovi arrivati sospettati dell'attivismo islamico⁷⁰⁵.

La decisione di Erdoğan di concedere la cittadinanza turca ai profughi siriani⁷⁰⁶, ha peggiorata la situazione. I social media hanno esplosato in hashtag come #suriyelilerehayir (no a siriani), #ulkemdesuriyeliistemiyorum (non voglio profughi nel mio paese)⁷⁰⁷. L'opinione pubblica è stata molto critica, considerando la misura un modo di ottenere più voti a parte del AKP e anche una modalità d'assimilazione religiosa, dato che la maggior parte dei profughi sono musulmani sunniti⁷⁰⁸.

4.3.1. Immagine e atteggiamenti nei confronti dei profughi siriani in Ceylanpınar

Come si è vista, gli immigrati siriani non sono stati accolti calorosamente dalle popolazioni locali. Soprattutto nelle città di confine, dove risiedono un gran numero di immigrati e ci sono campi profughi, l'atteggiamento nei confronti dei siriani è spesso ostile. Gli immigrati sono percepiti attraverso le lenti stereotipate e sono discriminati. Sono diventati „l'altro” indesiderabile con il quale la gente non vuole essere associato. Questo è anche il caso di Ceylanpınar, una città di confine nella provincia di Urfa, sede di uno dei più grandi campi profughi della Turchia, che ospita 21.727 immigrati secondo i dati del AFAD. Oltre alle persone che risiedono nei campi ci sono molti immigrati che vivono nella città, diventando parte della vita quotidiana.

Il questionario relativo agli atteggiamenti nei confronti degli immigrati siriani è stato realizzato tra il 1 e il 3 agosto 2015 a Ceylanpınar, con l'aiuto di un residente locale. Anche se il numero dei partecipanti è relativamente piccolo, rispettivamente 100 persone, il questionario ci fornisce un quadro credibile dei principali stereotipi e degli atteggiamenti relativi agli immigrati, e anche informazioni utili sulla cultura e sulle identità locali. Ho incluso solo domande chiuse per evitare la confusione e i fraintendimenti. Gli intervistati

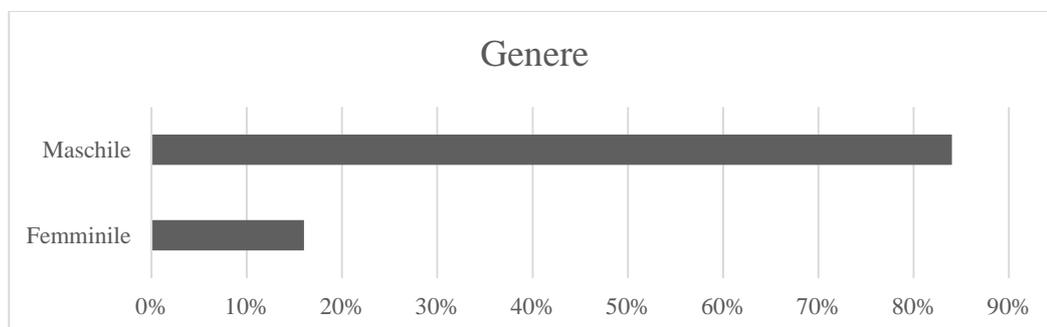
⁷⁰⁵ Soner Cagaptay, Bilge Menekse, *op.cit.* pp.6-14.

⁷⁰⁶ ***, “Erdoğan'dan Suriyelilere vatandaşlık açıklaması”, *Al Jazeera Turk*, 2 luglio 2016, disponibile al <http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogandan-suriyelilere-vatandaslik-aciklamasi> (12.07.2016).

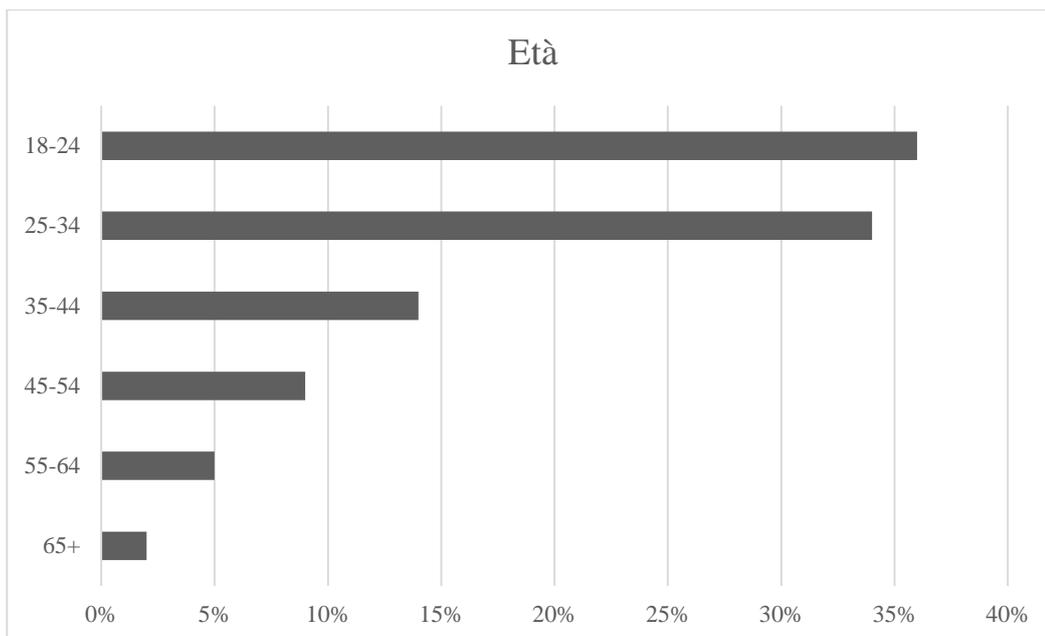
⁷⁰⁷ www.twitter.com (13.07.2016).

⁷⁰⁸ ***, “Up to 300,000 Syrians could get Turkish citizenship: Report”, *Hürriyet Daily News*, 10 luglio 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/up-to-300000-syrians-could-get-turkish-citizenship-report-.aspx?pageID=238&nID=101412&NewsCatID=341> (13.07.2016).

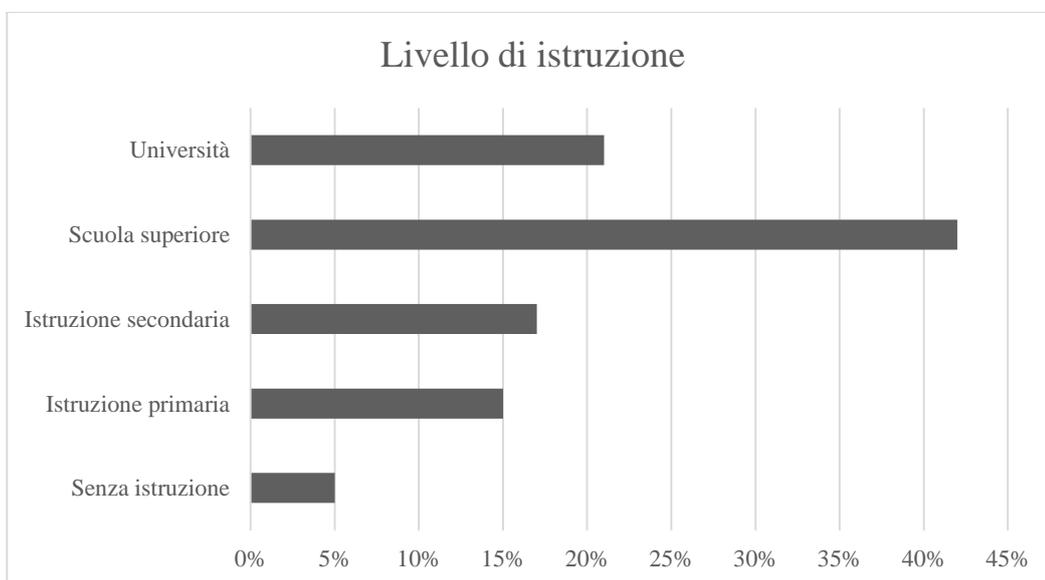
sono stati avvicinati per le strade. Tutte le persone intervistate sono cittadini turchi, residenti in Ceylanpınar, di età compresa tra 18 e oltre. La prima parte del questionario consiste in informazioni generali relative agli intervistati.



Per quanto riguarda il genere 84 per cento degli intervistati sono stati maschi e solo 16 per cento sono state femmine. La spiegazione di questa situazione apparentemente strana risiede nella particolarità della cultura locale che può essere descritta come conservativa, patriarcale e tradizionale; generalmente gli uomini non possono avvicinare le donne sconosciute per le strade, un tale comportamento può essere percepito come un segno di mancanza del rispetto. La stessa situazione si applica anche alle donne, sebbene per un motivo diverso. Le donne non parlano con gli uomini sconosciuti a meno che non sia necessario, altrimenti rischiano di essere sottoposte a stereotipi negativi. Inoltre, la maggior parte delle donne dal Ceylanpınar sono casalinghe, non escono spesso dalla casa, e quando lo fanno sono accompagnate da un maschio (marito, padre, fratello). Dato che gli intervistatori sono stati uomini, non è sorprendente che abbiamo più intervistati di genere maschile che femminile.

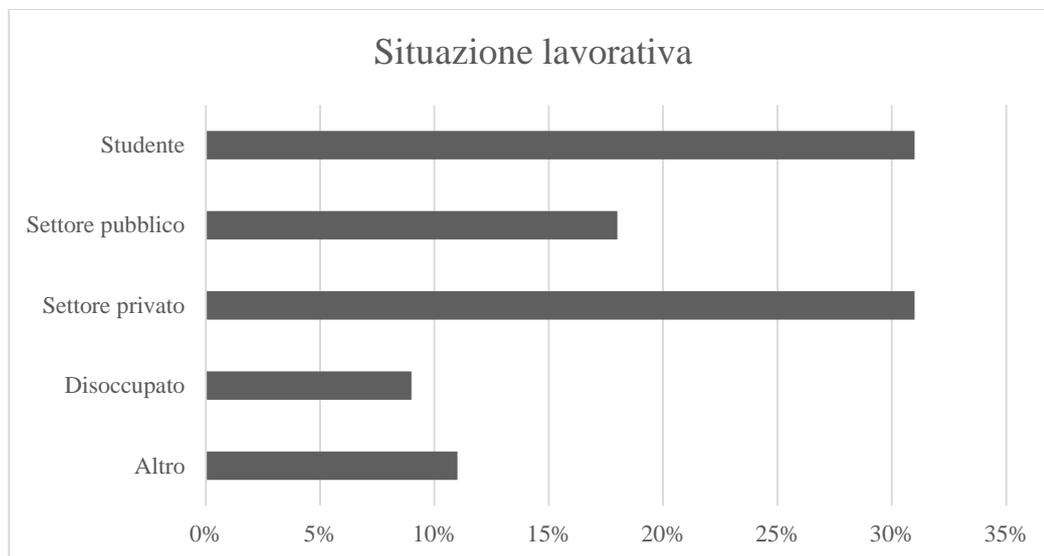


La grande maggioranza degli intervistati sono giovani: 36 per cento hanno tra 18 e 24 anni, 34 per cento tra 25 e 34 anni, 14 per cento tra 35 e 44 anni, 16 per cento hanno più di 45 anni, e solo 2 per cento sono cittadini di età superiore a 65. Generalmente parlando i giovani sono più consapevoli delle realtà politiche e più colpiti dagli sviluppi recenti, in quanto sono all'età di formare e/o di sostenere una famiglia e trovare e/o mantenere un posto di lavoro.



Per quanto riguarda il livello di istruzione degli intervistati, la maggior parte hanno finito una scuola superiore (42 per cento) o sono studenti all'università (21 per cento), 32 per cento hanno completato i corsi della scuola primaria (15 per cento) o della scuola secondaria (17 per cento), mentre solo 5 per cento non sono mai andati a scuola, una situazione fortunata, dato che secondo TurkStat, la provincia Urfa era la meno alfabetizzata

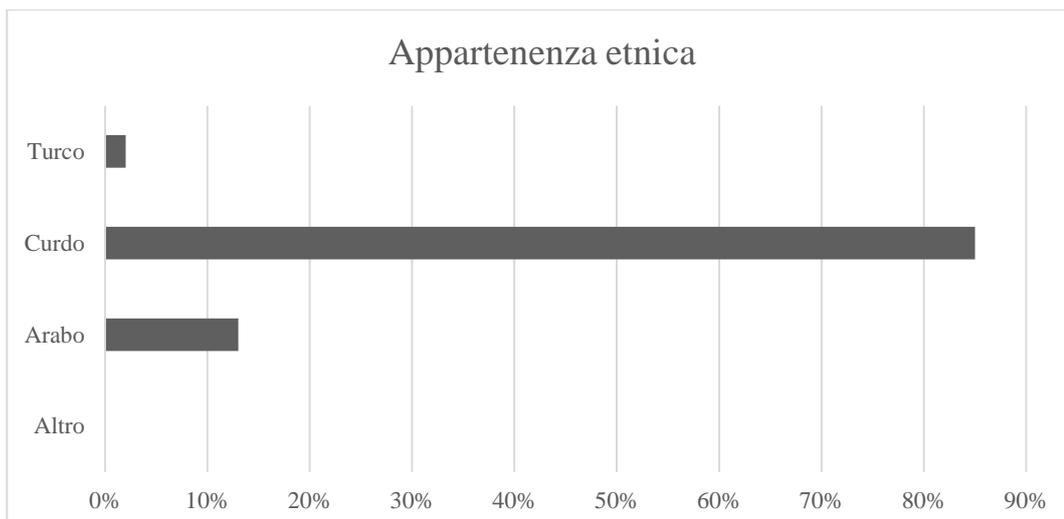
dalla Turchia nell'anno 2014, 10 per cento della popolazione di età compresa tra 6 e più non è mai andato a scuola (tasso di analfabetismo: 3,87), avendo anche il livello più basso dei laureati d'università⁷⁰⁹. Notevole, solo uno degli intervistati di genere femminile è laureata.



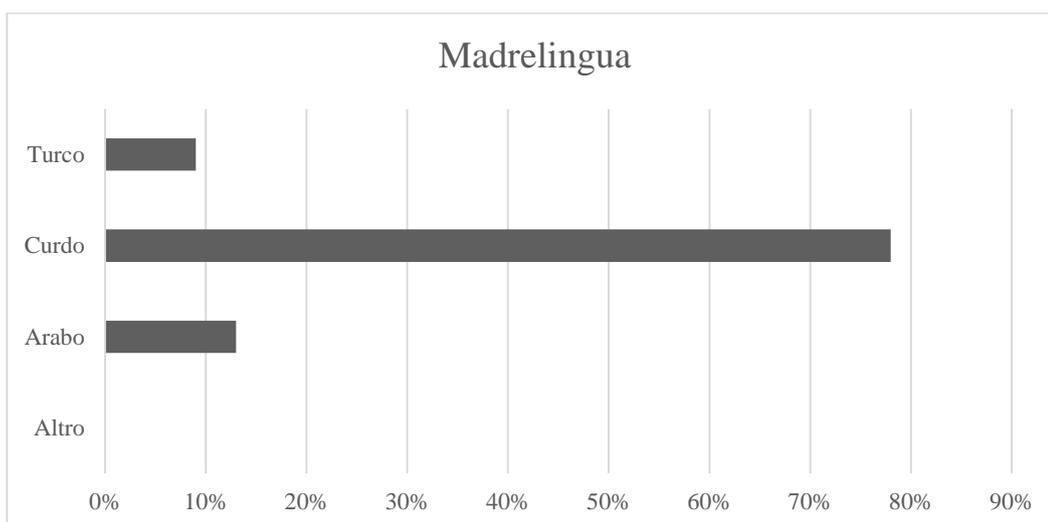
Dal punto di vista dell'occupazione, 31 per cento degli intervistati sono studenti, 31 per cento lavorano nel settore privato, 18 per cento nel settore pubblico e 9 per cento sono disoccupati, simile al tasso di disoccupazione nazionale registrata da TurkStat nel marzo 2016, rispettivamente 10,1 per cento⁷¹⁰. I restanti 11 per cento hanno scelto la risposta „altro”, 4 di questi sono casalinghe, 2 persone pensionate e 2 agricoltori, mentre le altre 3 persone non hanno specificato la loro occupazione.

⁷⁰⁹ “TurkStat data reveal 2.66 million illiterate”, *Today's Zaman*, 2 luglio 2015, disponibile al http://www.todayszaman.com/anasayfa_turkstat-data-reveal-266-million-illiterate_392624.html (29.07.2015).

⁷¹⁰ “Labour Force Statistics”, *TurkStat-Turkish Statistical Institute*, marzo 2016, disponibile al <http://www.turkstat.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=21571> (30.06.2016).



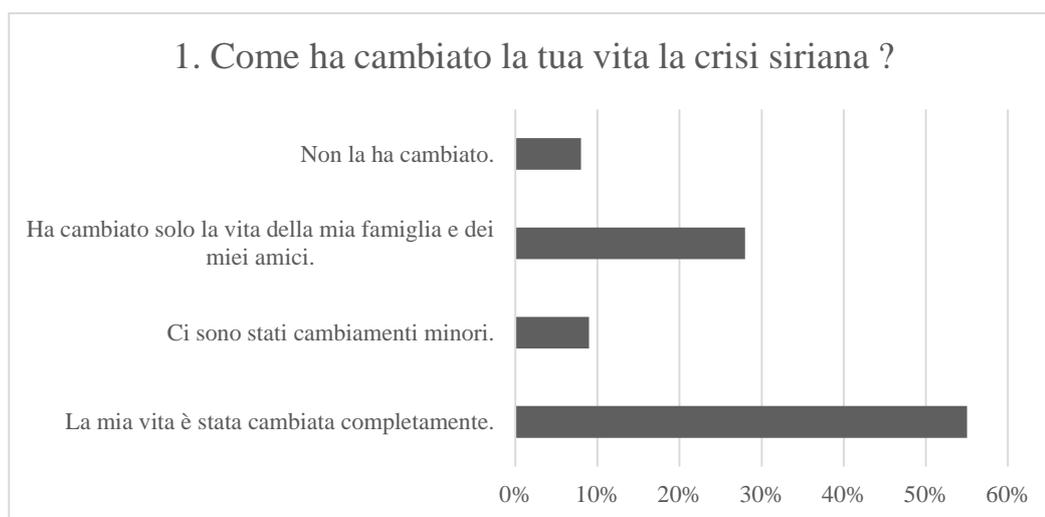
Solo 2 per cento degli intervistati sono di etnia turca, la maggior parte (85 per cento) essendo curdi, e gli altri 13 per cento arabi. Tutti senza eccezione sono musulmani sunniti.



Le risposte alla domanda relativa alla madrelingua rivelano una situazione interessante: mentre gli arabi hanno tutti scelto la lingua araba come lingua madre, circa 9 per cento degli etnici curdi hanno risposto che il turco è la loro lingua materna. Quindi, solo 78 per cento degli intervistati hanno scelto il curdo come madrelingua (anche se 85 per cento hanno dichiarato che sono di etnia curda). La spiegazione dei risultati resta nella politica di omogeneizzazione e turchizzazione del regione, mostrando che nonostante la cosiddetta „apertura curda” dal 2009 molti curdi scelgano ancora l’identità linguistica turca. Certo, questa situazione non si può spiegare solo attrà verso il successo della turchizzazione, i dati mostrano che la maggior parte degli intervistati curdi chi hanno scelto il turco come lingua materna lavorano nel settore pubblico, dove l’occupazione è condizionata dalla fedeltà mostrata per lo Stato turco. Dunque dichiarando la lingua turca

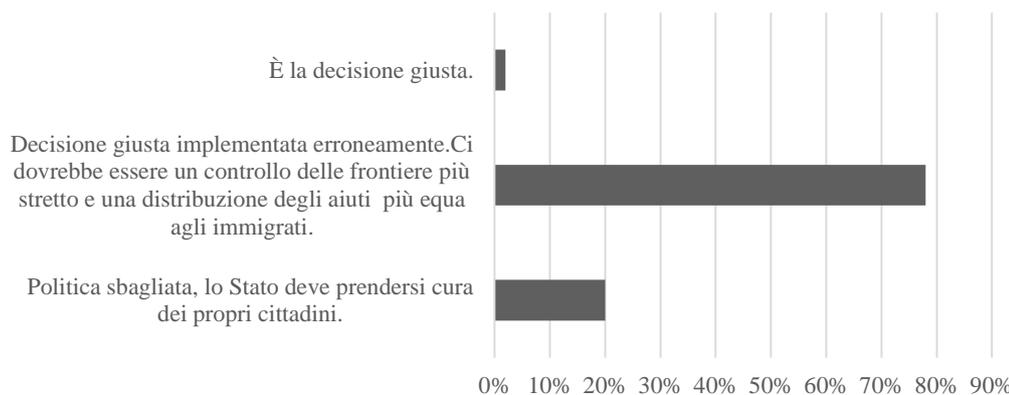
come madrelingua potrebbe essere una scelta razionale e pratica, al fine della salvaguardia del posto di lavoro. Inoltre, la mancanza d'istruzione pubblica in lingua curda come pure il numero crescente dei matrimoni misti possono essere altre ragioni per scegliere il turco.

La seconda parte del sondaggio analizza l'impatto della crisi siriana sulle vite degli intervistati, come pure gli atteggiamenti verso i nuovi arrivati. Ci sono 14 domande chiuse con possibili risposte. Gli intervistati sono stati chiesti di scegliere un'opzione (eccetto la domanda n. 3) in accordo con loro credenze ed esperienze.



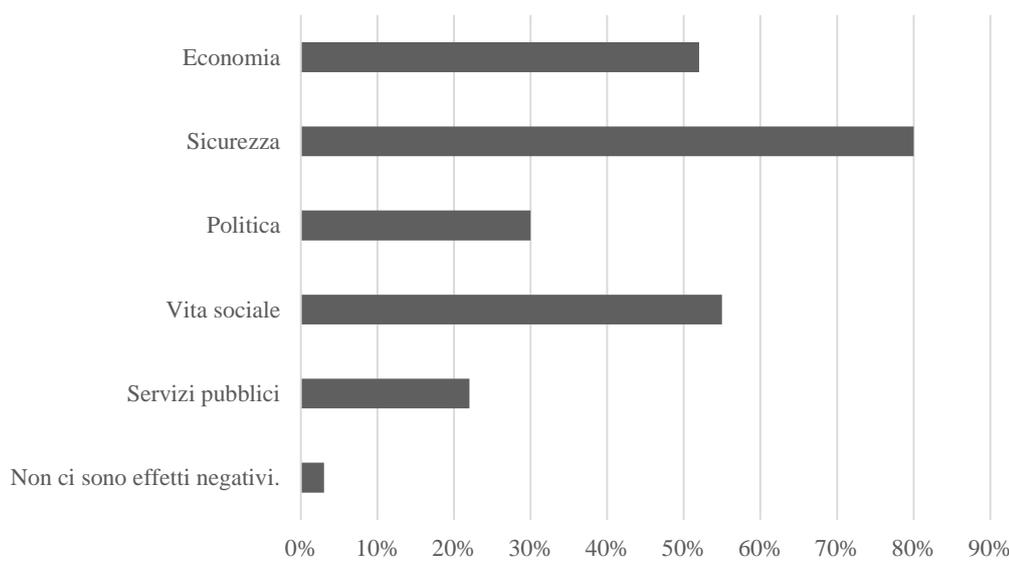
La crisi siriana ha colpito la vita di più della metà degli intervistati (55 per cento), mentre solo 8 per cento non hanno percepito nessun cambiamento. D'altra parte 28 per cento hanno dichiarato che la guerra del Paese vicino ha cambiato solo la vita dei loro amici o della loro famiglia. Secondo gli altri 9 per cento ci sono stati cambiamenti, ma niente che vale la pena parlare. I risultati mostrano che la guerra siriana ha superato i suoi confini nazionali, colpendo l'intera regione. Nel caso di Ceylanpınar, molte persone hanno parenti dall'altra parte del confine, nella città siriana di Ras Al-Ain, dato che prima della prima guerra mondiale i due erano una singola città.

2. Cosa pensate della "politica delle frontiere aperte" del governo e dell'assistenza agli immigrati siriani?

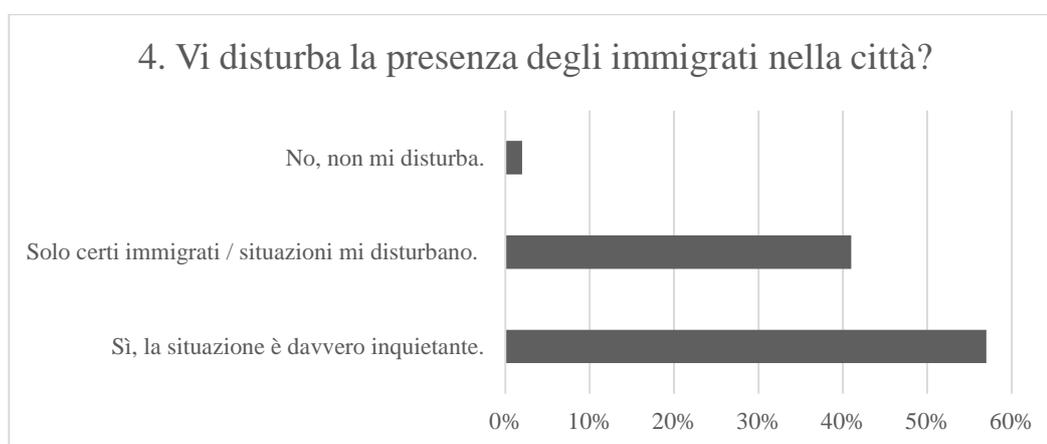


Per quanto riguarda la politica “delle frontiere aperte” 2 per cento degli intervistati lo sostengono così com’è, mentre 78 per cento credono che la politica è giusta ma dev’essere migliorata, sono necessari il rafforzamento della sicurezza delle frontiere e più uguaglianza nella distribuzione dell’assistenza. Gli altri 20 per cento sono contro la politica del governo, secondo loro lo Stato deve aiutare i propri cittadini e non i siriani. Nonostante la maggior parte degli intervistati non siano felici con gli immigrati dalla loro città (vedi le risposte alle seguenti domande), essi sono d’accordo che la Turchia dovrebbe aiutare i siriani.

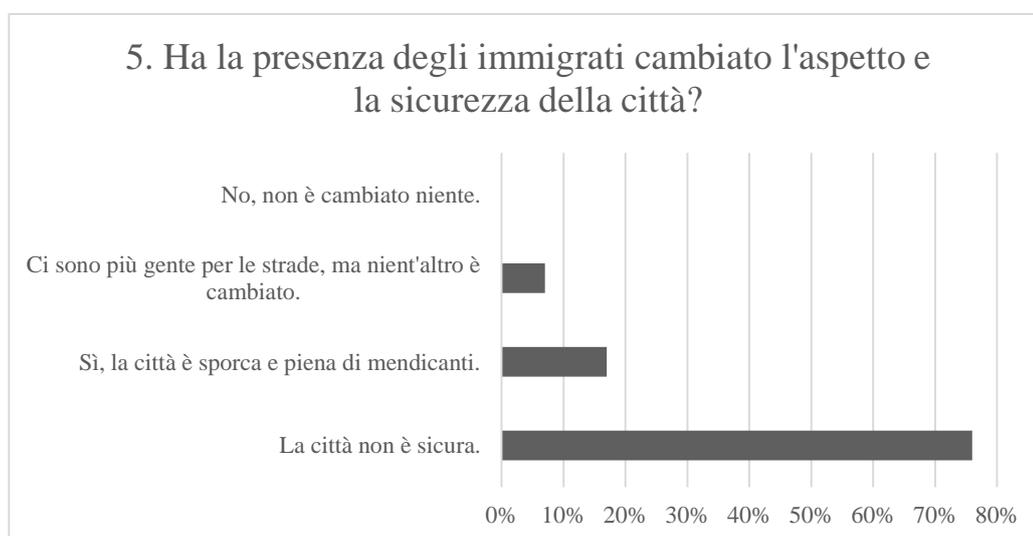
3. Quale dei seguenti campi sono stati influenzati negativamente dalla presenza degli immigrati siriani? (max. 3 risposte)



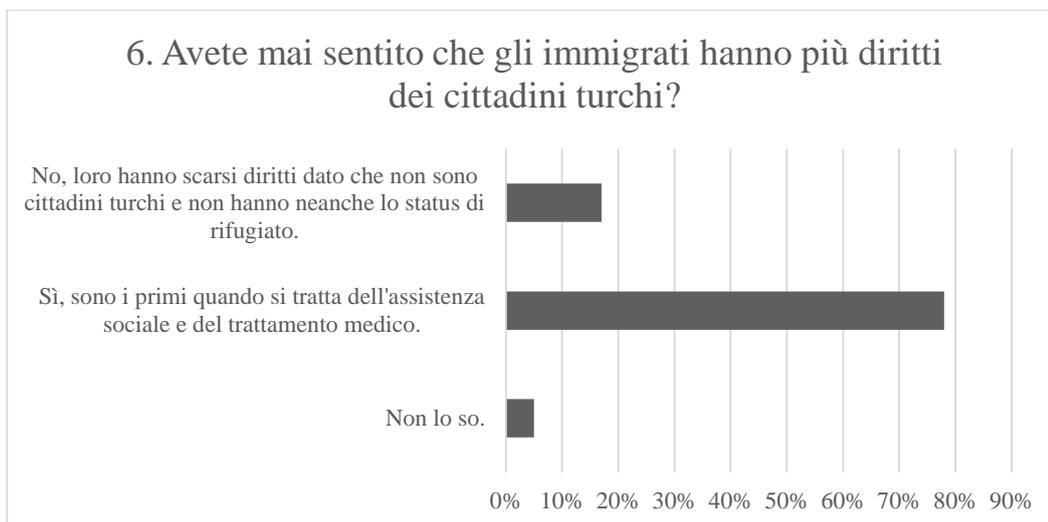
La presenza degli immigrati ha influenzato negativamente, secondo 80 per cento degli intervistati la sicurezza – Ceylanpinar è una città di confine nella prossimità di una zona di conflitto, la sensazione di insicurezza essendo intensificata dall'emergenza di ISIS e della fine del cessate il fuoco tra Turchia e il PKK – a parere di 55 per cento la vita sociale è stata uno dei più colpiti campi - che può essere correlato al problema di sicurezza, dato che la mancanza della sicurezza ha un impatto negativo sulla qualità della vita sociale - mentre 52 per cento hanno scelto l'economia come il campo più colpito. La politica (30 per cento) e i servizi pubblici (22 per cento) sono stati nominati da meno della metà degli intervistati. Solo 3 per cento credono che la crisi degli immigrati siriani non ha influenzato negativamente la vita politica, economica o sociale della Turchia.



Anche se gli intervistati sono d'accordo che la Turchia deve aiutare gli immigrati, la maggior parte non sono contenti di ospitare siriani nella loro città, 57 per cento essendo disturbati dalla loro presenza, mentre altri 41 per cento si lamentano di situazioni specifiche relative ai siriani o a alcuni immigrati. Solo 2 per cento non hanno nessun lamentela sui siriani che vivono in Ceylanpinar.

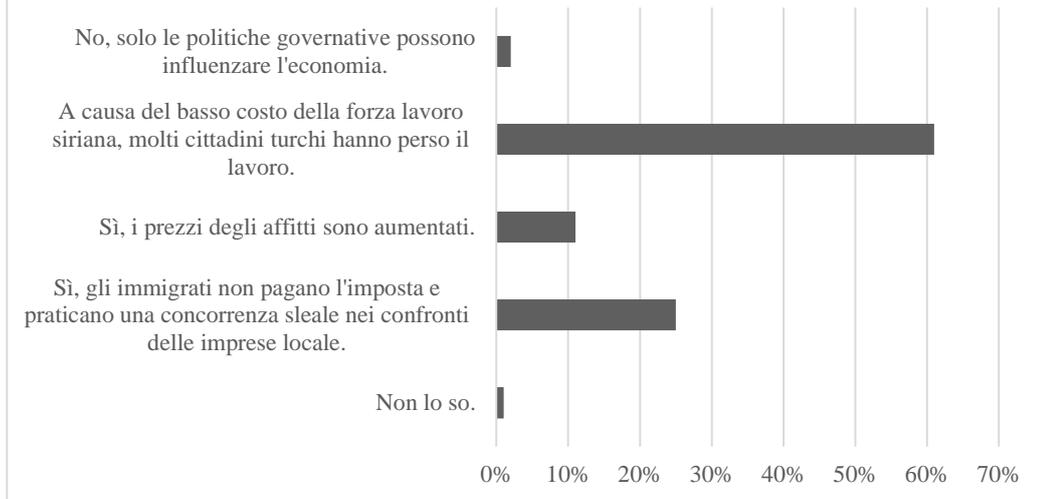


Il problema della sicurezza è sottolineata dai risultati della quinta questione, 78 per cento degli intervistati considerando che la città non è sicura da quando sono arrivati i siriani. 17 per cento degli intervistati pensano che il più grande cambiamento è relative all'aspetto della città, lamentandosi dei mendicanti e dello sporco, mentre 7 per cento non hanno notato nessun cambiamento diverso dalle folle più grande.



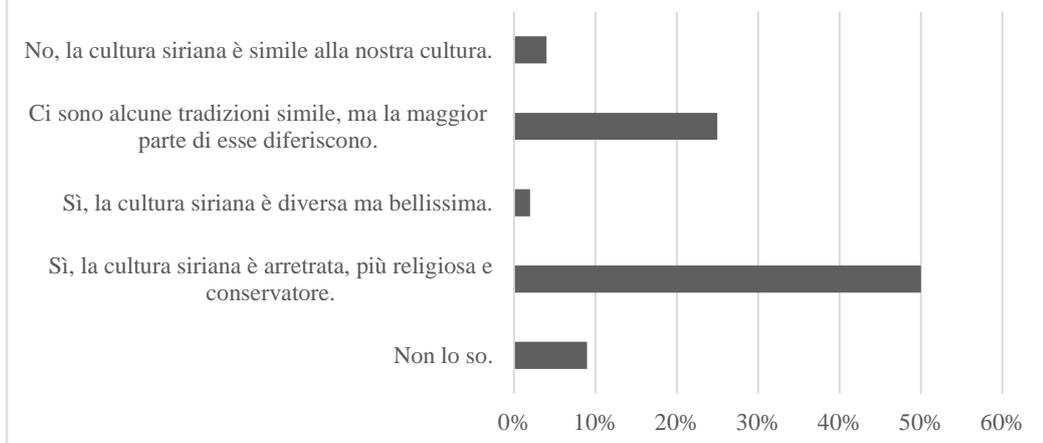
In realtà gli immigrati siriani hanno pochissimi diritti dato che non sono riconosciuti come rifugiati. Tuttavia, 78 per cento delle persone intervistate credono che i siriani hanno più diritti e solo 17 per cento sanno cosa implica essere un „ospite”. Questi risultati rivelano il basso livello di consapevolezza pubblica sulla situazione degli immigrati siriani. La grande maggioranza degli intervistati sottolineano i vantaggi siriani godono, come l'assistenza sociale e medica. Questi servizi sono visti come „privilegi” e a scapito dei residenti locali. La situazione economica precaria dell'Anatolia sud-orientale rafforza gli stereotipi e diminuisce le possibilità d'integrazione per gli immigrati. I siriani sono considerati una delle cause della povertà, dei problemi economici e della disoccupazione. Una soluzione per combattere gli stereotipi sarebbe la sensibilizzazione dell'opinione pubblica sulla situazione degli immigrati siriani.

7. A Sua opinione la presenza degli immigrati siriani ha ripercussioni negative sull'economia?



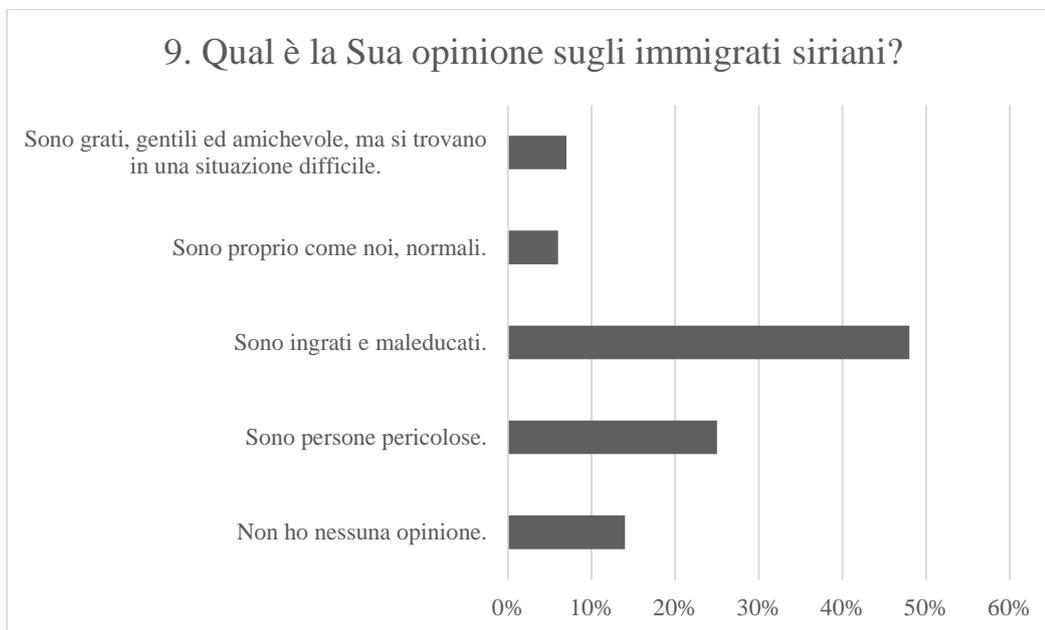
Come abbiamo visto, i siriani sono stati accusati dei problemi economici del Paese, solo 2 per cento degli intervistati hanno risposto che la presenza dei siriani non può danneggiare l'economia della Turchia. I problemi come la disoccupazione (61 per cento), la concorrenza sleale (25 per cento) e l'aumento dei prezzi di affitto (11 per cento) sono associati con i nuovi arrivati. Mentre la maggior parte di queste conseguenze non possono essere negate, le popolazioni locali non riescono a vedere l'altro lato della medaglia: gli immigrati sono sottoposti allo sfruttamento, scarsa tutela legale e condizioni di lavoro e di vita precarie.

8. Pensate che la cultura e i tradizioni siriani sono fundamentalmente diverse dalla cultura e dai tradizioni turchi?



Gli immigrati siriani sono percepiti come „diversi”, anche se, come visto, molti provengono dalla città gemella siriana di Ceylanpinar, dal Ras Al-Ain. Anche gli

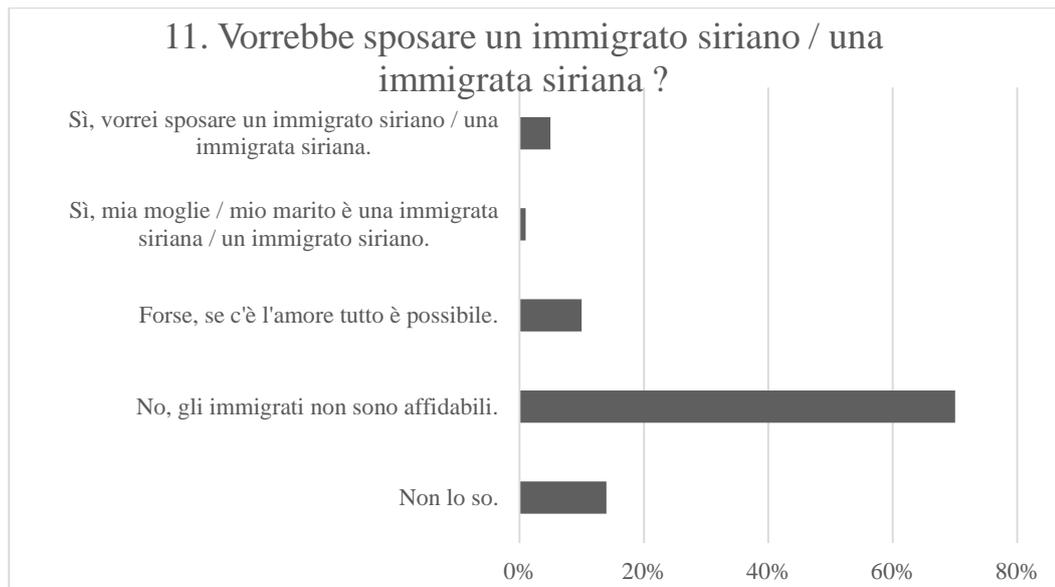
intervistati arabi tendono a escludere i nuovi arrivati. Secondo metà degli intervistati la cultura siriana non solo che è diversa, ma può essere descritta come arretrata, più religiosa e conservatore. 25 per cento ammettono che ci sono alcune tradizioni comune, mentre 4 per cento non vedono le differenze culturale.



L'immagine dei siriani è prevalentemente negativa, essendo caratterizzati come „ingrati”, „maleducati” (48 per cento) o „pericolosi” (25 per cento). Solo 7 per cento li hanno descritto come „grati”, „gentili” e „amichevole” o „normali” (6 per cento).



Il livello di esclusione è inquietante, 64 per cento degli intervistati non hanno nessun amico immigrato né vogliono avere tale amici - mostrando che la grande maggioranza giudica i nuovi arrivati senza conoscerli sufficientemente. Solo 23 per cento hanno amici immigrati (alcuni probabilmente essendo i loro parenti), mentre solo 13 per cento mostravano la volontà di fare amicizia con i siriani.

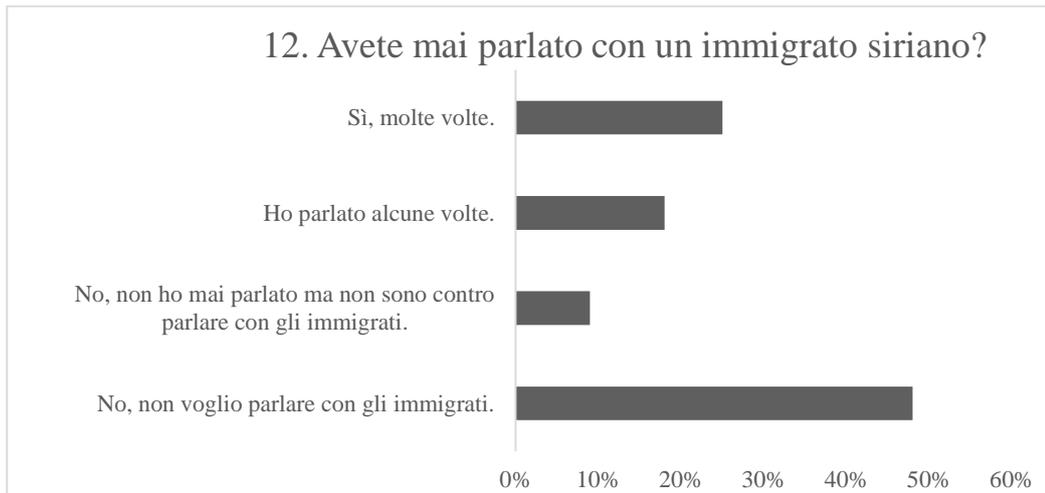


Per quanto riguarda la possibilità di sposare con un immigrato 70 per cento degli intervistati rifiutano questa opzione, diffidando gli immigrati. 10 per cento prenderanno in considerazione questa opzione nel caso in cui si innamorano, mentre 14 per cento sono indecisi. Un intervistato è già sposato con una siriana e 5 per cento hanno intenzione di sposare con un/una immigrato/immigrata. Il matrimonio è un argomento delicato e intimo. Rifiutare un matrimonio a causa dell'appartenenza razziale, etnica o religiosa mostra il carattere xenofobo anche d'una persona apparentemente di larghe vedute.

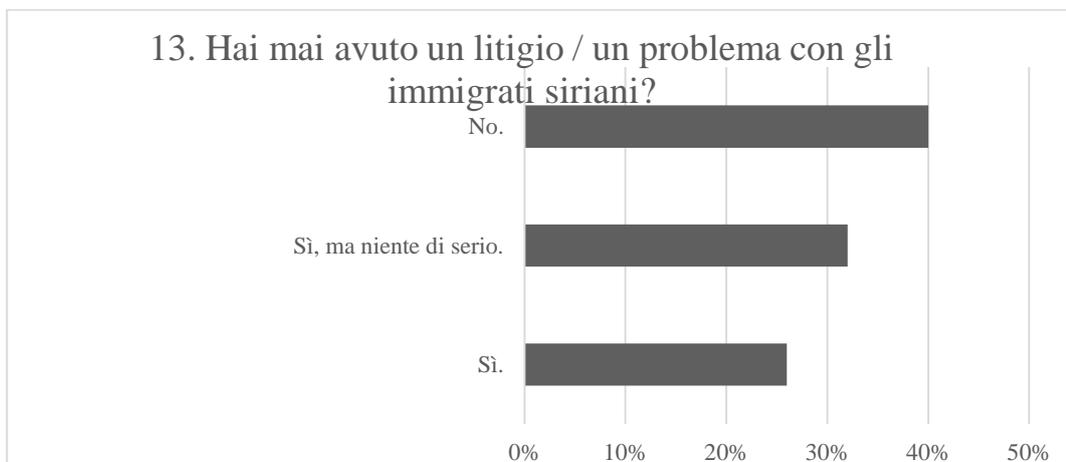
Il matrimonio è l'ultima cosa che può essere tollerata quando una delle parte ha visioni stereotipiche. Mentre fare amicizia con „l'altro” può essere perdonato, sposarlo/la è interpretato come rinunciare a una parte della propria identità. Tuttavia, in Turchia la situazione è più complessa. Tre degli intervistati (maschi) hanno risposto che vorrebbero sposare una donna siriana, ma paradossalmente non vogliono fare amicizia con gli immigrati. Questa è una contraddizione, dato che un compagno di vita dovrebbe essere prima di tutto un buon amico. Inoltre, non si può ignorare il „pacchetto” intero dello sposa/della sposa che include la famiglia, gli amici. Mentre gli immigrati sono indesiderati, visti in una luce negativa, sempre più turchi si sposano con le donne siriane.

In Kilis, altra città di confine, il numero dei matrimoni misti è stato di circa 4.000 nel 2014. Comunque, la maggior parte dei matrimoni non sono registrati dato che le donne siriane sfuggite dalla guerra non hanno il passaporto. Trovare una sposa siriana per i turchi si è rivelato un business vantaggioso, molti sensali di matrimonio operando nella zona di confine. Inoltre, dal momento d'arrivo degli immigrati siriani, la poligamia, anche se proibita dalla legge, è diventata una pratica popolare soprattutto nelle città di confine. I

turchi sposano con le donne siriane che accettano di essere la seconda, terza o quarta moglie, molte volte senza il consenso delle mogli legittime. Secondo il sensale Kemal Dilsiz, i turchi preferiscono le spose siriane perché sono viste come “più leale, più obbediente, (...) non ribattono.” Lui aggiunge che sposare una donna siriana costa circa 10.000 TL. D'altra parte, sposare una donna turca locale secondo Ismail da Akçakale costa almeno 25.000-30.000 TL, i soldi essendo utilizzati dalla coppia. Inoltre, i turchi non accettano di sposare le loro figlie come la moglie seconda⁷¹¹.

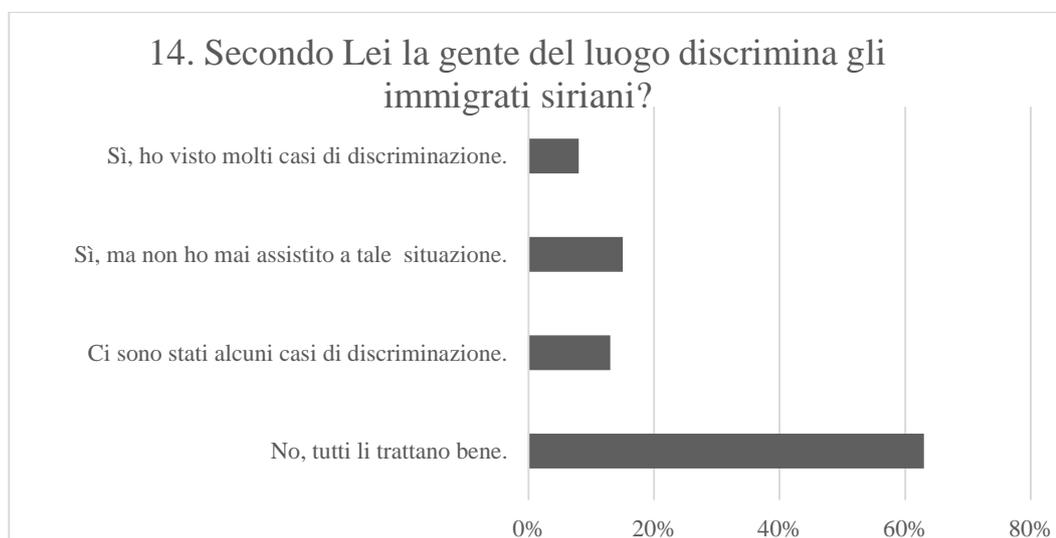


L'esclusione sociale dei siriani è un problema grave, 48 per cento degli intervistati non hanno mai parlato e anche rifiutano la possibilità di parlare con un immigrato, mentre 18 per cento hanno parlato solo per necessità, altrimenti non lo avrebbero fatto. Solo 9 per cento parlerebbero e 25 per cento hanno intrattenuto conversazioni con gli immigrati. Secondo questi dati solo 25 per cento delle opinioni sono legittime, 75 per cento degli intervistati giudicando i siriani senza conoscerli.



⁷¹¹ Burcu Ünal, „Güneydoğu’da Suriyelilerin çaresiz evliliği”, *Milliyet*, 27 Dicembre 2014, disponibile al <http://www.milliyet.com.tr/guneydogu-da-suriyelilerin-caresiz-gundem-1990818/> (7.07.2016).

D'altra parte, sembra che più della metà degli intervistati ha avuto più un litigio o un problema più (26 per cento) o meno (32 per cento) serio con gli immigrati siriani, spiegando il livello elevato dell'esclusione. Se un membro di un certo gruppo si comporta in modo improprio, il pubblico tende a generalizzare ed estendere il comportamento di esso all'intero gruppo e diventa involontariamente un rappresentante del gruppo.



Nonostante i molti casi di discriminazione segnalati dalla stampa, 63 per cento degli intervistati pensano che la discriminazione degli immigrati non esiste, 13 per cento hanno dichiarato che ci sono stati alcuni casi isolati, ma in generale gli immigrati sono trattati bene. Solo 23 per cento credono che i siriani sono trattati ingiustamente, mentre 8 per cento hanno anche testimoniato scene di discriminazione.

Il questionario illustra l'immagine degli immigrati siriani in Ceylanınar, mettendo in evidenza gli stereotipi più comuni (pericolosi, maleducati, ingrati) e il livello d'esclusione, molte persone rifiutando non solo di fare amicizia con gli immigrati ma anche di parlare con essi. I siriani sono ben lungo dall'essere integrati nella comunità locale, inoltre, sono accusati per la maggior parte dei problemi e disagi, sia che si tratti di sicurezza, economia, politica, servizi pubblici che di vita sociale. Tra i problemi sottolineato dagli intervistati sono la mancanza della sicurezza e la instabilità quali sono strettamente collegati alla paura. Questo tipo di sentimenti proliferano la discriminazione e la xenofobia. Come ha notato Elif Şafak: «Ogni tipo di razzismo e fanatismo è basato sulla «paura». La paura arriva quando non conosciamo veramente l'Altro (...) Quando cominciamo a empatizzare

con qualcuno il nostro modo di giudicarlo cambia»⁷¹². Il rifiuto peggiora la situazione e rafforza gli stereotipi, creando un forte divario tra il sé e l'altro.

Vivendo in un ambiente multiculturale, i turchi, i curdi e anche gli arabi percepiscono i nuovi arrivati come una minaccia, e ricorrono ai meccanismi di autodifesa, preservando le loro identità ed evitando la mescolanza con gli “altri”. D'altra parte, anche se in misura minore, il questionario porta prove relative alla cultura e alle identità locale, nonché su un possibile “effetto collaterale” delle politiche di turchizzazione, un esempio in tal senso sono i curdi che anche se consapevoli della loro identità curda, considerano il turco come lingua madre.

Benché le politiche di omogeneizzazione influenzino le identità minoritarie, molte volte essi innescano l'effetto opposto, proprio come nel caso della globalizzazione, le persone tendono a essere più unite e autocoscienze quando sentono che la loro identità è minacciata. Questa situazione può essere osservata anche nel caso dei turchi nazionalisti, che hanno cercato di turchizzare le minoranze, essendo guidati dalla stessa sensazione di insicurezza. La paura è un giocatore importante nei processi di formazione dell'identità, e nel modo in cui i gruppi identitari si rapportano uno all'altro, lasciando la sua impronta sulla formula di auto-definizione.

⁷¹² Mariano Giustino, „Intervista a Elif Şafak, La cultura deve costruire ponti”, *Benvenuta Turchia! L'adesione all'alba di una nuova Europa*, Diritto e Libertà, Roma, 2011, p. 393.

5. Turchia – L'altro dell'Europa o l'altra Europa?

Anche se la prospettiva dell'adesione all'UE della Turchia ha perso la sua credibilità e molti cittadini turchi hanno abbandonato il sogno europeo, visti i molteplici ritardi il paese ha affrontato dal 1999, quando il Consiglio Europeo riunito al Helsinki ha concesso alla Turchia lo statuto di candidato. Il processo di democratizzazione e le riforme ispirate dall'UE non hanno solo migliorato la qualità della vita e rafforzato l'economia del paese, ma hanno anche svolto un ruolo importante per quanto riguarda la ridefinizione dell'identità turca.

Il dibattito sull'adesione della Turchia all'UE ha sollevato la questione dell'identità europea, sottolineando la necessità di una definizione chiara dell'europeità. La Turchia ha sfidato l'UE a riconsiderare i suoi limiti e diventare consapevole di sé, sollevando la domanda: “Che cosa rende un paese europeo?” È difficile misurare l'europeità della Turchia, dato che l'Europa non è riuscita a definire che significa essere “europeo”. Di conseguenza, come può l'Europa decidere sull'identità europea della Turchia, quando non è in grado di fornire una spiegazione chiara e unanimemente accettata del significato di “europeo”?

Il capitolo fornisce varie risposte alla domanda “Quanto europeo sono i turchi?”, in accordo con il dibattito sull'europeità e le molteplici definizioni dell'identità europea, sia che parliamo di un'Europa pratica, che risolve i problemi, fondata su interessi economici e politici, un comunità europea basata sui diritti, organizzata intorno alla cittadinanza politica o di un'Europa culturale basata sul valore, costruita su un patrimonio e una storia comune. Mentre quasi ogni Paese del continente, compreso la Turchia potrebbe diventare europeo dal punto di vista economico e politico, adottando l'acquis, l'appartenenza culturale della Turchia all'Europa è stata interrogata. Inoltre la Turchia è vista come l'alterità dell'Europa, la contrapposizione sulla quale è costruita l'identità europea.

Al fine di fornire una comprensione più accurata del soggetto, c'è bisogno d'analizzare il contesto storico delle relazioni tra l'UE e la Turchia. Il sfondo storico dimostra che la Turchia è stata considerata un “caso speciale”, da quando ha espresso il suo desiderio di far parte delle strutture europee.

5.1. Turchia ed Europa: Storia di un rapporto complicato

Come visto, il processo d'occidentalizzazione della società turca è stato iniziato nel Novecento con il movimento *Tanzîmât*⁷¹³, e continuato da Mustafa Kemal Atatürk, il “padre” della Turchia moderna, chi ha intrapreso un vasto programma di modernizzazione e secolarizzazione⁷¹⁴.

L'Occidente non è stato solo un modello di sviluppo per la Turchia ma anche un alleato nel contesto della Guerra Fredda, lo Stato turco essendo in strette relazioni con gli Stati Uniti. È stata una situazione win-win per entrambe le parte: mentre la Turchia ha goduto dei benefici economici del Piano Marshall, essendo ammessa al NATO nel 1952⁷¹⁵, gli Stati Uniti hanno assicurato la loro presenza in una zona strategica, aprendo basi militari sul territorio turco⁷¹⁶.

Il percorso europeo della Turchia ha cominciato nel 1959, quando il paese ha espresso il suo desiderio d'aderire alla Comunità Economica Europea (CEE) come membro associato. Il contesto politico ed economico era favorevole per una tale richiesta, dato che nel 1946 la Turchia ha fatto i primi passi per la democratizzazione del paese, İsmet İnönü, il successore di Mustafa Kemal, annunciando la possibilità dei partiti d'opposizione di partecipare alle elezioni. Nonostante il breve tempo rimasto fino alle elezioni, il Partito Democratico (PD) è riuscito a vincere qualche seggio nel Grande Assemblea Nazionale. Tra 1946 e 1950 il partito si è espanso e consolidato, vincendo le elezioni del 1950. I cittadini turchi sono diventati consapevoli del loro ruolo e della loro potere nella politica⁷¹⁷.

Nel 1950 l'economia turca è entrata in una nuova era caratterizzata dalla liberalizzazione e l'integrazione nell'economia globale soprattutto nel campo dell'agricoltura. Sono stati fatti progressi per superare le politiche protezionistiche e

⁷¹³ Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Editura BIC All, București, 2001, p. 390.

⁷¹⁴ Antonello Biagini, *Istoria Turciei contemporane*, Editura Accent, 2002; Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993; Jacob M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Boulder, 1984 ecc.

⁷¹⁵ François Massoulié, *Conflictele din Orientul Mijlociu*, Editura ALL, București, 2003, p. 31-37.

⁷¹⁶ Kemal Kirişçi, „Turkey and the United States: Ambivalent Allies”, *MERIA-Middle East Review of International Affairs Journal*, 1998, vol. 2, n. 4, disponibile al <http://www.gloria-center.org/1998/11/kirisci-1998-11-03/> (24.08.2016).

⁷¹⁷ İltar Turan, “The Evolution of Political Culture in Turkey”, Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984, p. 97.

stataliste⁷¹⁸. Considerando gli sviluppi positivi, la Turchia ha ricevuto una risposta positiva dalla Commissione nel settembre 1959⁷¹⁹.

Il progresso registrato dal governo di Adnan Menderes è stato rovesciato dall'autoritarismo crescente del leader. Il partito di governo ha cercato di eliminare l'opposizione e di ottenere il controllo su tutte le istituzioni politiche⁷²⁰. Inoltre, si nota anche un atteggiamento più tollerante verso l'Islam - sono state istituite licei Iman Hatip in tutto il paese⁷²¹. Queste evoluzioni hanno portato al colpo di stato militare del 1960.

All'inizio degli anni 1960 la Turchia ha adottato una nuova Costituzione, che garantiva la libertà di espressione, pensiero, associazione e altri diritti civili ed economici. La nuova legge elettorale ha assicurato una rappresentanza proporzionale, mentre il presidente è stato eletto dall'assemblea per un periodo di sette anni⁷²². Il 12 settembre 1963 l'Accordo di Associazione di Ankara è stato finalmente firmato. Il documento prevedeva la integrazione della Turchia in tre fasi: la preparazione, rispettivamente, il consolidamento dell'economia turca assistito dalla Comunità; un periodo di transizione di dodici anni, e, infine, l'Unione doganale e la possibilità di applicare per la piena adesione⁷²³. Il risultato desiderato era l'integrazione, la libera circolazione dei lavoratori, e l'approfondimento delle relazioni Turchia-CEE.

Il Protocollo Aggiuntivo firmato nel 1970 aveva lo scopo di accelerare il processo di liberalizzazione del commercio. Proprio quando il rapporto tra la Turchia e la CEE sembrava migliorare, i turchi hanno affrontato un periodo difficile. La situazione economica è stata indebolita dalla crisi petrolifera del 1973, dunque, il paese non è riuscito a rispettare tutte le disposizioni dell'accordo di associazione. L'invasione turca di Cipro nel 1974 e il colpo di stato militare del 1971, proprio come quello del 1980, hanno peggiorati i legami tra la Turchia e la Comunità Europea⁷²⁴. Se aggiungiamo l'esplosione demografica, l'alto tasso di disoccupazione e la riduzione degli stipendi in Turchia, otteniamo un quadro

⁷¹⁸ Ziya Öniş, "Crises and Transformations in Turkish Political Economy", *Turkish Policy Quarterly*, 2010, vol. 9, n. 3, p. 48-50, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/45-61.pdf> (24.08.2016).

⁷¹⁹ Faruk Şen, *Turkey and the European Community*, Springer Fachmedien Wiesbaden, Opladen, 1993, p. 9.

⁷²⁰ Feroz Ahmad, „Politics and Political Parties in Republican Turkey”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 236.

⁷²¹ William Hale, *Identities and Politics in Turkey*, International Affairs Laboratory (IAIR9822), Istituto Affari Internazionali, Roma, 1998, p. 2.

⁷²² Feroz Ahmad, *Politics and Political Parties...cit.*, p. 241.

⁷²³ Tancredi Jossierand de Kerros, "L'Europe, la Turquie et le général", Aymeric Chauprade, *Géopolitique de la Turquie*, Ellipses, Paris, 2006, p. 43.

⁷²⁴ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 83.

sfortunato. Di conseguenza, negli anni 1973-1974 l'Europa ha chiuso le sue frontiere ai lavoratori turchi⁷²⁵.

Ci sono stati cambiamenti anche nel campo della cittadinanza; per esempio, se tra 1950-1973, nel contesto del pluralismo politico e del rilassamento generale, la cittadinanza è stata interpretata nello spirito della democrazia e dei diritti umani, promuovendo il coinvolgimento dei cittadini, nel 1973, in seguito delle evoluzioni politiche interni ed esterni, il discorso nazionalista sull'alterità traditrice e le minacce per l'unità nazionale è stato ricorso⁷²⁶.

Dopo l'intervento militare del 1980, il potere era concentrato nelle mani di un governo civile guidato da Turgut Özal, chi ha approfondito il processo di liberalizzazione dello Stato. I cambiamenti hanno messo in discussione anche l'identità turca, sensibilizzando l'opinione pubblica sulle differenze tra i cittadini turchi. Il governo ha garantito la libertà d'associazione e i diritti delle minoranze. I curdi sono stati autorizzati a utilizzare la loro lingua madre nelle trasmissioni televisive⁷²⁷.

Un altro sviluppo positivo degli anni 1980 è stato l'emergenza della società civile che ha svolto un ruolo importante non solo nel processo di democratizzazione, ma anche dell'europeizzazione del Paese spingendo il governo a intraprendere le riforme per l'adesione all'UE. Ma purtroppo la società civile neonata mancava l'efficacia qualitativa necessaria per esercitare il suo potere trasformativo, essendo articolata in diverse agende ideologiche⁷²⁸. All'inizio della sua esistenza, la società civile è stata utilizzata dai movimenti di sinistra e dagli islamisti, per diffondere la propria visione del mondo e cambiare la tradizione dello Stato forte che ha dominato la società⁷²⁹.

Nel campo dell'economia, ci sono stati fatti passi verso una politica orientata all'espansione e alla privatizzazione, facilitando l'integrazione della Turchia nell'economia

⁷²⁵ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, CA Publishing, Cluj Napoca, 2001, p. 53.

⁷²⁶ Kenan, Çayır, İpek Gürkaynak, „The State of Citizenship Education in Turkey: Past and Present”, *Journal of Social Science Education*, 2007, vol. 6, n. 2, . p. 53-54.

⁷²⁷ Begüm Burak, “Turkey’s European Union Candidacy From an Identity Perspective: The End of Clashing Identities and Security Cultures?”, *Turkish Journal of Politics*, 2010, vol. 1, n. 2., p. 27, disponibile al <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/83.pdf> (12.05.2015).

⁷²⁸ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 270.

⁷²⁹ Adem Çaylak, “Autocratic or Democratic? A Critical Approach to Civil Society Movements in Turkey”. *Journal of Economic and Social Research*, 2008, vol. 10, n. 1, p. 116-117.

mondiale⁷³⁰. Se fino agli anni 1980 la Turchia aveva solo due associazioni del settore privato, vale a dire TÜSİAD (Associazione degli industrialisti e imprenditori turchi) e TISK (Confederazione delle associazioni datoriali), nel 1980 sono state fondate nuove associazioni: il MÜSİAD (Associazione degli industrialisti e degli uomini d'affari indipendenti), AĞİAD (l'Associazione dei giovani uomini d'affari anatolici), GESİAD (l'Associazione dei giovani industrialisti e uomini d'affari), e ASKON (Associazione degli uomini d'affari anatolici) insieme alle nuove imprese costituite soprattutto nelle regioni meno sviluppate dell'Anatolia⁷³¹.

Il governo di Turgut Özal ha presentato la candidatura per la piena adesione nel 1987, ma la Commissione europea ha respinto la domanda a causa dei problemi economici e delle carenze democratiche⁷³². Un'altra causa del rifiuto è stato il processo di trasformazione all'interno dell'UE, quale cercava di finalizzare il progetto del mercato unico. I funzionari europei hanno asserito che l'adesione della Turchia non era possibile prima della realizzazione del mercato unico nel 1992. L'Unione Doganale è stata finalmente firmata nel 1995, quando la legislazione doganale del paese ha soddisfatto le norme UE, ma non includeva la libera circolazione dei cittadini e la rimozione delle barriere commerciali⁷³³.

Il Consiglio Europeo di Lussemburgo del 1997 ha deluso ancora una volta la Turchia, il Paese essendo escluso dalla lista dei futuri Stati membri dell'UE. I Paesi dell'Europa centrale e orientale, Cipro e Malta sono stati inclusi nella prossima ondata di allargamento, anche se alcuni di loro erano meno preparati che la Turchia. Quindi, i turchi avevano ragione di sentirsi discriminati⁷³⁴.

Il 1997 è stato anche l'anno del cosiddetto „colpo di stato post-moderno”: la giunta militare ha eliminato l'élite islamica dalla scena politica e ha causato l'ulteriore

⁷³⁰ Levent Kirval, “Identity, Interests and Political Culture in Turkey’s Accession Negotiations”, Esra LaGro, Knud Erik Jørgensen, *Turkey and the European Union-Prospects for a Difficult Encounter*, Palgrave Macmillan, New York, 2007, p. 197-198.

⁷³¹ Ömer Çaha, „The Inevitable Coexistence of Civil Society and Liberalism: The Case of Turkey”, *Journal of Economic and Social Research*, 2011, vol. 3, n. 2, p. 42-43.

⁷³² Bahri Yilmaz, “Turkey's Relations with the European Union”, *Turkish Policy Quarterly*, 2002, vol. 1, n. 3, p. 4-5, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2002-03-fullmembership/TPQ2002-3-yilmaz.pdf> (25.08.2016).

⁷³³ Hayati Yazıcı, “Turkey-EU Relations and the Customs Union: Expectations versus the Reality”, *Turkish Policy Quarterly*, 2012, vol. 11, n. 1, p. 36, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/2012-1-HayatiYazici.pdf> (24.08.2016).

⁷³⁴ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 84-86.

militarizzazione dello Stato e la violazione dei diritti umani. Sono state organizzate proteste per porre fine alla guerra tra lo Stato e il PKK⁷³⁵.

Infine, il Vertice di Helsinki del 1999 ha concesso alla Turchia lo statuto di candidato. La Turchia si è impegnata nell'attuazione delle riforme imposte dall'Unione Europea, rispettivamente; garantire i diritti umani e le libertà fondamentali, e approfondire la democratizzazione. Inoltre, l'Unione Europea ha richiesto la Turchia di risolvere i suoi problemi di politica estera. Dunque, la Turchia ha dovuto trovare soluzioni sostenibili per i suoi dissensi con la Grecia per quanto riguarda la piattaforma continentale del Mar Egeo e la situazione del Cipro⁷³⁶.

In risposta al Partenariato per l'Adesione della Turchia emesso dalla Commissione Europea nel giugno 2000, le autorità turche hanno preparato il „Programma nazionale per l'adozione dell'acquis”, un documento che non è riuscito a soddisfare le aspettative dei cittadini pro-UE. La crisi finanziaria del 2000-2001, che ha lasciato circa un milione di persone senza lavoro e ha causato un calo drastico del PIL, ha accelerato le riforme pro-UE, mentre il governo di coalizione, formato dal Partito della Sinistra Democratica (DSP), Partito della Madrepatria (ANAP) e Partito del Movimento Nazionalista (MHP), guidato da Bülent Ecevit (DSP) ha perso la sua credibilità. Derviş Kemal è stato nominato Ministro dell'Economia dalla Banca Mondiale al fine di portare il Paese fuori dalla crisi finanziaria. Al fine di soddisfare gli standard europei, il governo di coalizione ha introdotto 34 emendamenti costituzionali⁷³⁷.

Nell'agosto 2002 la pena capitale è stata abolita e sono stati fatti passi concreti per quanto riguarda la protezione dei diritti umani e il riconoscimento dei diritti delle minoranze. L'UE ha imposto una serie di misure radicali, che non solo hanno cambiato la politica della Turchia, ma anche democratizzato ed europeizzato la sua cultura statocentrica, autoritaria e kemalista. Il potere dei militari è stato ridotto attraverso gli emendamenti costituzionali ispirati dall'UE introdotti nel 2001, rispettivamente, nel 2004, sotto il governo dell'AKP⁷³⁸.

L'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) è salito al potere nel novembre 2002. Il successo del partito con radici islamici può essere spiegato attraverso la strategia

⁷³⁵ Antonello Biagini, *op. cit.*, p. 202.

⁷³⁶ Berdal Aral, „Making Sense of the Anomalies in Turkish-European Union Relations”, *Journal of Economic and Social Research*, 2005, vol. 7, n. 1, p.110-111, disponibile al <http://jesr.journal.fatih.edu.tr/jesr.aral.pdf> (14.05.2015).

⁷³⁷ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 121-124.

⁷³⁸ Begüm Burak, *op. cit.*, p. 26-27.

intelligente del partito e il suo programma politico chiaro e realistico. Il tema centrale della campagna elettorale non è stata la rinascita islamica, come nel caso degli altri partiti islamici in passato, ma i problemi economici della società. Il partito si è concentrato sulla prosperità e sulla società, non sulla sicurezza e sullo Stato. La vittoria dell'AKP è stata influenzata non solo dall'incapacità degli altri partiti di affrontare i problemi sociali, ma anche dai gruppi di pressione economici, la società civile e le organizzazioni internazionali, il FMI e l'UE, che sostenevano un'economia di mercato libera come promessa dall'AKP⁷³⁹.

L'AKP ha promesso uno Stato democratico, trasparente, sensibile ai problemi della società, e, allo stesso tempo, uno Stato protettivo per giocare un ruolo importante nella crescita economica, giustizia distributiva, assicurando l'uguaglianza dei cittadini, indipendentemente dalla loro etnia o dalla religione, e un governo pro-europeo⁷⁴⁰.

Il partito si è definito come l'omologo islamico della Democrazia Cristiana europea, essendo, tuttavia, sospettato d'islamismo politico a causa del suo passato islamista "sepolto da vivo"⁷⁴¹ (Kösebalaban, 2005, p. 30). Contrariamente alla visione di una Turchia intollerante, anti-occidentale sotto la guida dell'AKP, il governo ha messo in atto un numero impressionante di riforme per rispettare i criteri d'adesione all'UE⁷⁴².

Di conseguenza, il Vertice di Copenaghen del dicembre 2002 ha promesso l'inizio dei negoziati d'adesione nel 2004, se la Turchia sarebbe riuscita a implementare i criteri di Copenaghen fino al Consiglio Europeo di Bruxelles (dicembre 2004). Mentre il Vertice di Helsinki ha messo in dubbio la capacità della Turchia di adeguarsi agli standard europei in materia delle istituzioni politiche e della legislazione, considerando che le regole d'adesione e il futuro dell'Europa sono stati chiaramente definiti, il Vertice di Copenaghen ha sollevato la questione della capacità d'assorbimento dell'UE. Il compimento inaspettato dei criteri di Copenaghen dalla Turchia ha avviato un dibattito sul significato di "Europa" e "identità europea". Il vertice di Copenaghen ha dimostrato che l'Europa non può articolare una posizione comune per quanto riguarda l'adesione della Turchia, ogni Stato membro sostenendo i suoi interessi nazionali. Dopo il momento di Copenaghen, la Turchia ha

⁷³⁹ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 163-164.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, p. 165-169.

⁷⁴¹ Hasan Kösebalaban, "The Impact of Globalization on Islamic Political Identity-The Case of Turkey", *World Affairs*, 2005, vol. 168, n. 1., pp. 27-37.

⁷⁴² Kemal Kirişçi, "Between Europe and the Middle East: the Transformation of Turkish Policy", *MERIA-Middle East Review of International Affairs Journal*, 2004, vol. 8., n. 1., p. 39, disponibile al <http://www.gloria-center.org/2004/03/kirischi-2004-03-04/> (29.08.2016).

adottato tre “pacchetti di armonizzazione”. In seguito, altri quattro pacchetti di riforme democratiche e due set di emendamenti costituzionali sono state adottate⁷⁴³.

I negoziati d’adesione tanto attesi sono stati avviati nel 2005. Allo stesso tempo, la Commissione ha iniziato a monitorare l'adozione dei 35 capitoli dell'acquis europeo⁷⁴⁴. Anche se lo scopo dichiarato del processo di negoziazione è stato l’adesione, le conclusioni della Presidenza del Consiglio Europeo di Bruxelles contengono molte eccezioni, deroghe e condizioni. A esempio, per aprire o chiudere un capitolo negoziale, la Turchia deve ottenere l'accordo unanime di tutti gli Stati membri dell'Unione Europea, altrimenti i negoziati non possono continuare. Un'altra conclusione etichettata come disparità di trattamento è il diritto dei membri dell’UE di imporre restrizioni alla Turchia nei campi della libera circolazione, dell’agricoltura e delle politiche strutturali. Il vertice ha concluso che i negoziati non potevano essere finalizzate prima del 2014, e che il Consiglio dei Ministri UE potrebbe decidere di fermare i negoziati se la democrazia e i diritti umani in Turchia sono minacciati⁷⁴⁵.

Nel luglio 2005 la Turchia ha firmato un protocollo aggiuntivo dell'accordo di Ankara, compreso l'Unione Doganale con i 10 nuovi Stati membri dell'UE nel 2004, tra cui la Repubblica di Cipro. Ankara ha dichiarato che firmare il protocollo non significa riconoscere la Repubblica di Cipro, il riconoscimento diplomatico sarebbe concesso e gli aeroporti e porti turchi sarebbero aperti ai greci ciprioti solo quando l'isola è riunificata. L'atteggiamento della Turchia è stato ricevuto con malcontento dall'UE, rafforzando l'opposizione di Francia, Germania e Austria verso l'adesione della Turchia. Inoltre, l'UE ha deciso di avviare i negoziati su otto capitoli dell'acquis solo dopo che la Turchia avrebbe risolto la sua disputa con Cipro⁷⁴⁶.

Alcuni Stati europei cercano d’impedire l’adesione della Turchia all'Europa, mentre, nello stesso tempo stanno cercando di mantenere buoni rapporti con lo Stato turco. A loro parere, la Turchia dovrebbe essere un alleato dell'Europa, ma non parte dell’UE. Questa visione è stata condivisa dal cancelliere tedesco Angela Merkel, chi ha proposto un partenariato privilegiato alla Turchia, al posto della piena adesione, e dell'ex presidente

⁷⁴³ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 51-88.

⁷⁴⁴ Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, p. 53.

⁷⁴⁵ Berdal Aral, *op. cit.*, 115

⁷⁴⁶ Vincent L. Morelli, *CRS Report for Congress: European Union Enlargement: A Status Report on Turkey's Accession Negotiations*, Congressional Research Service 2013, p. 3, disponibile al <https://www.fas.org/sgp/crs/row/RS22517.pdf> (27.08.2016).

francese Nicolas Sarkozy secondo cui la Turchia dovrebbe far parte di un'Unione per il Mediterraneo e non dell'UE⁷⁴⁷.

Queste evoluzioni sollevano la questione: se uno Stato è abbastanza buono per un partenariato privilegiato, perché non è abbastanza buono per la piena adesione? La domanda d'adesione della Turchia all'UE è stata accettata, quindi l'Europa deve fornire motivi forti e realistici, come la grave violazione dei criteri d'adesione, per offrire un'alternativa all'adesione.⁷⁴⁸ Certo, gli sviluppi recenti della politica turca e l'autoritarismo crescente possono essere e sono utilizzati come pretesti per respingere l'adesione della Repubblica turca, ma in questo caso motivi simili possono essere evocati anche per il "membership" degli Stati membri come per esempio per l'Ungheria di Viktor Orbán. La delusione e la frustrazione provocate dalle molteplici ostacoli e condizioni che non sono stati ufficialmente inclusi nei negoziati d'adesione, accompagnati dalla sensazione che l'UE cerca di impedire l'adesione della Turchia, hanno causato la sfiducia della Turchia nella UE.

Di conseguenza, a partire del 2006, il progresso è rallentato. Inoltre, la situazione del Paese è peggiorata nel 2013, quando sono scoppiate le proteste Gezi, portando a una grave frammentazione della società. Mentre una parte importante dei cittadini hanno manifestato contro il crescente autoritarismo del governo, la violazione della libertà di espressione⁷⁴⁹, l'adozione di alcune misure considerate islamici - come a esempio il controverso divieto di vendita di bevande alcoliche⁷⁵⁰-, e contro l'uso sproporzionato della forza durante le manifestazioni⁷⁵¹, l'altra parte della società è rimasta fedele al partito di governo, affidandosi sul precedente successo del AKP⁷⁵². Il coinvolgimento del governo

⁷⁴⁷Sait Akşit, Çiğdem Üstün, "Introduction: In Search of an EU-wide Debate on Turkey", Sait Akşit, Özgehan Şenyuva, Çiğdem Üstün, *Turkey Watch: EU Member States' Perceptions on Turkey's Accession to the EU*, Center for European Studies, Ankara, 2009, p. 7.

⁷⁴⁸ Valentina Pricopie, *La Turquie en Europe? Construction discursive de l'altérité*, Tritonic, Bucureşti, 2012, p. 23.

⁷⁴⁹ *Turkey accused of gross human rights violations in Gezi Park protests*, Amnesty International, 2 ottobre 2013, disponibile al <http://www.amnesty.org/en/news/turkey-accused-gross-human-rights-violations-gezi-park-protests-2013-10-02#.Ukw-pVs3n9U.facebook> (29.08.2016).

⁷⁵⁰ Thomas Seibert, „Turkey's alcohol law renews accusations of Erdogan's Islamist agenda”, *The National*, 26 maggio 2013, disponibile al <http://www.thenational.ae/news/world/europe/turkeys-alcohol-law-renews-accusations-of-erdogans-islamist-agenda> (29.08.2016).

⁷⁵¹ Firat Demir, „Here's What You Need to Know about the Clashes in Turkey”, *Foreign Policy*, 1 luglio 2013, disponibile al <http://foreignpolicy.com/2013/06/01/heres-what-you-need-to-know-about-the-clashes-in-turkey/> (29.08.2016).

⁷⁵² Steven A. Cook, „Keep Calm, Erdoğan. Why the Prime Minister Has Nothing to Fear”, *Foreign Affairs*, 3 giugno 2013, disponibile al <http://www.foreignaffairs.com/articles/139432/steven-a-cook/keep-calm-Erdoğan> (29.08.2016).

nel caso di corruzione del dicembre 2013, il divieto di Twitter⁷⁵³ e Youtube, nella primavera del 2014, anche se sollevato⁷⁵⁴, hanno peggiorato la situazione.

Come conseguenza dei protesti il 30 Settembre 2013 l'AKP ha lanciato un pacchetto di riforme democratiche. Il governo ha promesso di ridurre la soglia di sbarramento dal 10 per cento al 5 per cento, al fine di assicurare una migliore rappresentanza politica dei cittadini, consentendo la partecipazione politica dei partiti piccoli (non ancora implementato); di restituire il monastero di Mor Gabriel ai cristiani siriani; rinominare l'Università Nevşehir in Università Hacı Bektaş Vali in memoria del mistico alevita e le località in base al loro nome originale. Al fine di promuovere i diritti delle minoranze il governo ha permesso l'istruzione in lingua madre⁷⁵⁵.

Il pacchetto include anche l'abolizione del cosiddetto "Andımız"⁷⁵⁶, il giuramento degli studenti, recitato ogni Lunedì mattina e Venerdì pomeriggio nelle scuole elementari per 80 anni⁷⁵⁷. "Andımız" glorifica la nazione turca e contiene la promessa dei giovani di seguire il percorso del progresso avviato da Atatürk, e si termina con la famosa frase "Ne Mutlu Türküm diyene"⁷⁵⁸, "Felice è colui che può chiamarsi turco". Il giuramento è stato rimosso perché ignora i gruppi di minoranza e promuove un nazionalismo razzista⁷⁵⁹. Un'altra riforma importante del pacchetto è l'abolizione del divieto di portare il velo islamico all'interno delle istituzioni pubbliche, tranne la polizia, la magistratura e le forze armate⁷⁶⁰.

⁷⁵³ Mustafa Akyol, "Twitter down, what next?", *Hürriyet Daily News*, 22 marzo 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/twitter-down-what-next-.aspx?pageID=517&nID=63931&NewsCatID=411> (29.08.2016).

⁷⁵⁴ ***, "Turkey's top court rejects YouTube ban", *Al Jazeera*, 29 maggio 2014, disponibile al <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/05/turkey-top-court-rejects-youtube-ban-2014529195032711672.html> (29.08.2016).

⁷⁵⁵ Hüseyin Hayatsever, "Government takes steps on headscarf, Kurds, electoral system", *Hürriyet Daily News*, 30 settembre 2013, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-to-lift-ban-on-headscarf-introduce-kurdish-education-with-democracy-package-.aspx?pageID=238&nID=55393&NewsCatID=338> (28.08.2016).

⁷⁵⁶ ***, "İlkokullarda andımız tamamen kaldırıldı", *Haber 7*, 30 settembre 2013, disponibile al <http://www.haber7.com/guncel/haber/1080067-ilkokullarda-andimiz-tamamen-kaldirildi> (28.08.2016).

⁷⁵⁷ Mehmet Ali Berber, "Kamuda başörtüsü yasağı kalktı", *Sabah*, 8 ottobre 2013, disponibile al <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2013/10/08/kamuda-basortusu-yasagi-kalkti> (28.08.2016).

⁷⁵⁸ ***, "Andımız ve kamuda başörtüsü yasağı kaldırıldı", *Hürriyet*, 8 ottobre 2013, disponibile al <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/24874592.asp> (11 ottobre 2013).

⁷⁵⁹ Kaya Genç, "Good riddance, Turkish school oath – but reforms don't go far enough", *The Guardian*, 1 ottobre 2013, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/01/turkish-school-oath-reforms> (28.08.2016).

⁷⁶⁰ Carol J. Williams, "Turkey lifts ban on Islamic head scarves, veils in civil service jobs", *Los Angeles Times*, 8 ottobre 2013, disponibile al <http://www.latimes.com/world/worldnow/la-fg-wn-turkey-head-scarves-veils-20131008-story.html> (28.08.2016).

Comunque, il pacchetto democratico non è riuscito a risolvere i principali problemi della Turchia, rispettivamente la questione curda e i problemi degli aleviti⁷⁶¹. Secondo il giornalista curdo, Nûcan Cudi, AKP ha adottato un “pacchetto mezzo vuoto”, dando come esempio il paradosso della riforma che permette l'istruzione in lingua curda, ma solo nelle scuole private. In tal modo, il diritto all'istruzione nella lingua madre è previsto solo per i ricchi. Lo stesso autore scrive che l'AKP cerca di “corrompere” la minoranza alevita renominando l'Università Nevşehir, dopo uno dei principali maestri dell'alevismo, Hacı Bektas Veli, ignorando le loro richieste per una società più tollerante, multiculturale e multireligiosa⁷⁶².

La stessa opinione è condivisa dalla scrittrice Turca, Elif Şafak. Ammettendo che il pacchetto rappresenta un importante passo verso la democratizzazione, Şafak richiama l'attenzione sugli inconvenienti che persistono: il seminario greco-ortodosso di Halki è ancora chiuso, i luoghi di culto degli aleviti non sono riconosciuti e la libertà di espressione viene violata⁷⁶³. Trovato di fronte al malcontento di massa, Erdoğan ha promesso il proseguimento delle riforme, il pacchetto essendo solo una parte di un'iniziativa più ampia⁷⁶⁴.

La situazione attuale dei negoziati d'adesione all'UE comprende solo un capitolo concluso, “Scienza e ricerca” (20 ottobre 2005), e altre 15 capitoli aperti, l'ultimo capitolo aperto essendo il capitolo 33. “Disposizioni finanziarie e di bilancio” (30 giugno 2016)⁷⁶⁵ da 35 di capitoli negoziali. 14 capitoli restano bloccati dalle decisioni politiche del Consiglio UE e Cipro, da quale 5 sono stati bloccati dallo stallo della situazione di Cipro. D'altra parte, l'apertura di negoziati su 8 capitoli (1. Libertà di circolazione delle merci, 3. Diritto di stabilimento/libertà di provvedere ai servizi, 9. Servizi finanziari, 11. Agricoltura/Sviluppo rurale, 13. Pesca, 14. Politica dei trasporti, 29. Unione doganale, 30.

⁷⁶¹ ***, *All will be surprised by democracy package: Turkish PM Erdoğan*, „Hürriyet Daily News”, 27 September 2013, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/all-will-be-surprised-by-democracy-package-pm-erdogan.aspx?PageID=238&NID=55230&NewsCatID=338> (accessed on: 14 October 2013).

⁷⁶² Nûcan Cûdî, “When demagogy replaces democracy: AKP’s empty package”, *ANHA*, disponibile al http://www.hawarnews.com/english/index.php?option=com_content&view=article&id=463:when-demagogy-replaces-democracy-akps-empty-package&catid=1:news&Itemid=2 (15.10.2013).

⁷⁶³ Elif Şafak, “Ankara fails to deliver on democracy”, *The Guardian*, 4 ottobre 2013, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/04/ankara-fails-deliver-democracy> (29.08.2016).

⁷⁶⁴ Hüseyin Hayatsever, *op. cit.*.

⁷⁶⁵ Accession conference with Turkey: Talks opened on Chapter 33 - Financial and budgetary provisions, Council of the EU, 30 giugno 2016, disponibile al <http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2016/06/30-turkey-accession-conference/> (30.08.2016).

Relazioni esterne) sono stati bloccati dal Consiglio Affari Generali e Relazioni Esterne del 11 dicembre 2006⁷⁶⁶.

Il Progress Report sul processo d'adesione della Turchia all'UE per l'anno 2015 (la relazione fa riferimento al periodo ottobre 2014 - settembre 2015) analizza la situazione politica ed economica del Paese e la sua capacità d'assumere gli obblighi derivanti dall'appartenenza all'UE. Il rapporto mostra un apprezzamento misto dell'evoluzione del Paese, lodando alcune riforme e sviluppi positivi, ma anche sollevando preoccupazioni per quanto riguarda alcuni problemi interni ed esterni⁷⁶⁷.

In materia d'adozione dei criteri politici il progresso è rallentato, anche a causa delle protratte elezioni e la divisione politica continua. Alle ambedue elezioni del 7 giugno (84 per cento) e 1 novembre (85 per cento) è stata registrata un'alta partecipazione al voto., e tutti i principali partiti politici sono stati rappresentati nel nuovo parlamento. Tra le carenze sono state le pressioni sui media e sui giudici, essendo necessaria la modifica della regola degli elezioni, al fine di ridurre la soglia di 10 per cento come promesso. La sicurezza del paese è stata deteriorata dalla campagna militare contro il PKK e dagli attacchi terroristici. Di conseguenza il processo di pace e la risoluzione della questione curda sono state fermate. La Commissione ha denunciato l'adozione di una legislazione contraddittoria agli standard europei in materia dello stato di diritto, della libertà di espressione e della libertà di riunione, mentre il presidente è stato accusato d'oltrepassare le proprie prerogative costituzionali. Il Progress Report sottolinea il bisogno di adottare una legge comprensiva sulla non discriminazione, in linea con gli standard europei, ovvero garantire i diritti delle donne, bambini, persone lesbiche, gay, bisessuali e transgender (LGBTI). La legislazione in materia di sicurezza interna limita la libertà d'espressione e di riunione, mentre l'escalation della violenza a est e sud-est ha sollevato preoccupazioni per le violazioni dei diritti umani. Le misure anti-terrorismo adottate devono essere proporzionate. Le cause penali contro i giornalisti, gli scrittori o gli utenti dei social media, e anche le azioni delle autorità che limitano la libertà dei mezzi di comunicazione sono di notevole preoccupazione⁷⁶⁸.

⁷⁶⁶ *Current situation*, Republic of Turkey Ministry for EU Affairs, 30 giugno 2016, disponibile al <http://www.ab.gov.tr/?p=65&l=2> (30.08.2016).

⁷⁶⁷ *Commission Staff Working Document: Turkey 2015 Progress Report*, European Commission, Bruxelles, 10 novembre 2015, SWD (2015) 216 final, disponibile al http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2015/20151110_report_turkey.pdf (30.08.2016).

⁷⁶⁸ Vedi il Capitolo 2. "Political Criteria and Enhanced Political Dialogue" del *Progress Report*, p. 7-27.

Per quanto riguarda l'economia, essa può essere considerata un'economia di mercato funzionante e avanzata. Il Paese ha la capacità d'affrontare la pressione concorrenziale e le forze di mercato all'interno dell'UE. Comunque, sono necessari miglioramenti nel settore dell'uguaglianza di genere, assicurare la trasparenza nel settore degli aiuti di stato e rimuovere i limitazioni e le eccezioni in materia degli appalti pubblici⁷⁶⁹.

La Turchia ha continuato ad allinearsi con l'acquis, anche se a un ritmo più lento, raggiungendo un livello avanzato di preparazione in molti settori: diritto societario, servizi finanziari, reti transeuropee e scienza e ricerca. Il Paese ha raggiunto un buon livello anche nei settori della libera circolazione delle merci, diritto alla proprietà intellettuale, impresa/politica industriale, unione doganale, relazioni esterne, e controlli finanziari. In materia di giustizia, libertà e sicurezza, la Turchia è mobilitata ad affrontare le sfide di migrazione e asilo. Per quanto riguarda gli appalti pubblici e statistiche la Turchia è solo moderatamente preparata. In tutti i settori è bisogno di più attenzione in materia dell'applicazione della legislazione⁷⁷⁰.

Gli atti terroristi di marca ISIS e PKK, il tentativo di golpe di stato del 15 luglio 2016 e la purga anti-Gülen hanno peggiorato la situazione della Turchia. L'UE ha condannato lo Stato turco per la repressione "inaccettabile" contro i presunti simpatizzanti dei golpisti, - decine di migliaia di persone sono state detenute o licenziate - , sollecitando le autorità turche di rispettare lo stato di diritto, i diritti umani e le libertà fondamentali⁷⁷¹. Il golpe ha avuto anche un risultato positivo, la società turca profondamente divisata prima degli eventi unendosi contro il colpo indipendentemente dall'orientamento politico. Per la prima volta dopo i protesti Gezi ci sono stati segni di consenso anche al livello politico, tutti i partiti politici condannando il golpe, mentre il presidente ha invitato tutti i partiti dell'opposizione, tranne per il HDP - inamico n. 1 di Erdoğan - , ai negoziati sulle modifiche costituzionali e le misure necessarie a prevenire un nuovo colpo di stato. Comunque, il primo ministro Binali Yıldırım, ha dichiarato che anche il HDP potrebbe partecipare ai negoziati⁷⁷².

⁷⁶⁹ Vedi il Capitolo 3. "Economic Criteria" del *Progress Report*, p. 27-34.

⁷⁷⁰ Vedi il Capitolo 4. "Ability to Assume the Obligations of Membership" del *Progress Report*, p. 34-86.

⁷⁷¹ ***, "EU condemns 'unacceptable' Turkey purges", *Middle East Online*, 22 luglio 2016, disponibile al <http://www.middle-east-online.com/english/?id=77874> (1.09.2016).

⁷⁷² ***, "Party leaders agree to work on small-scale constitution changes: Turkish PM", *Hürriyet Daily News*, 26 luglio 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/party-leaders-agree-to-work-on-small-scale-constitution-changes-turkish-pm.aspx?pageID=238&nID=102087&NewsCatID=338> (1.09.2016).

Turchia e l'UE hanno firmato un accordo sull'immigrazione nel marzo 2016, che prevede il ritorno dei migranti irregolari giunti sulle isole di Grecia a Turchia. Per ogni rifugiato ritornato a Turchia, l'Unione europea riceverà un immigrato dai campi profughi turchi⁷⁷³. Inoltre, i turchi hanno ottenuto 3 miliardi di euro dall'UE per tenere 3 milioni di rifugiati nel paese e la promessa di liberalizzazione del visa per i cittadini turchi nell'UE se il Paese riesce a soddisfare i criteri al riguardo⁷⁷⁴. La Turchia ha già speso più di 7 miliardi di euro delle proprie risorse per gestire la crisi dei rifugiati⁷⁷⁵. Comunque, Amnesty International ha condannato l'accordo, chiamandolo illegale e irresponsabile, dato che la Turchia non è un Paese sicuro per i rifugiati e il sistema d'asilo non è sufficiente funzionale, i richiedenti asilo essendo lasciati in attesa per anni⁷⁷⁶.

L'atteggiamento dell'Europa verso la golpe ha sollevato la questione delle vere intenzioni dell'UE per quanto riguarda la Turchia. Secondo Ogur Demir, direttore del Centro di Ricerca dell'UE di Istanbul Commerce University: «É stato un colpo di stato, ma sotto quel colpo di stato è stato un attacco terroristico, alla capitale, al parlamento, alle principali aree della Turchia. E ci aspettavamo che l'Europa sia mostrata più solidarietà con la società turca e il governo turco, ma finora non abbiamo visto questo. Ora il popolo turco mette sempre più in discussione i valori dell'Unione Europea»⁷⁷⁷. Una volta di più, i turchi sono stati delusi dall'UE, dato la reazione e la condanna tardiva del golpe, dando l'impressione che l'Europa sostiene la democrazia solo quando questa è nel suo proprio vantaggio.

⁷⁷³***, „Migrant crisis: Short journey back from Lesbos to Turkey”, *BBC News*, 4 aprile 2016, disponibile al <http://www.bbc.com/news/world-europe-35958933> (1.09.2016)

⁷⁷⁴***, „Obama, Merkel and Turkey's Syrian border”, *Hürriyet Daily News*, 25 aprile 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/obama-merkel-and-turkeys-syrian-border.aspx?PageID=238&NID=98267&NewsCatID=409> (1.09.2016).

⁷⁷⁵ *Detailed country information: Turkey*, European Neighbourhood Policy and Enlargement Negotiations, disponibile al http://ec.europa.eu/enlargement/countries/detailed-country-information/turkey/index_en.htm (1.09.2016).

⁷⁷⁶ *EU's reckless refugee returns to Turkey illegal*, Amnesty International, 3 giugno 2016, disponibile al <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/06/eus-reckless-refugee-returns-to-turkey-illegal/> (1.09.2016).

⁷⁷⁷ Ogur Demir citato in ***, “European Union condemns Ankara's purge after failed coup”, *CCTV.com English*, 4 agosto 2016, disponibile al <http://english.cctv.com/2016/08/04/VIDEhfQgPzMxsOHAzkL6ywO1160804.shtml> (1.09.2016). Testo originale in lingua inglese: «It was a coup, but under that coup it was a terrorist attack, to the capital city, to the parliament, to the major areas of Turkey. And we expected Europe to make more sympathy with the Turkish society and the Turkish government, but so far we haven't seen that. Now the Turkish people are more and more questioning the values of the European Union».

5.2. Essere europeo o integrato nella struttura economica e politica europea?

Come visto, il Vertice di Copenaghen ha richiamato l'attenzione sui confini “culturali” o “mentali” d'Europa. Che cosa è “l'Europa”? È la Turchia simile o almeno vicino a ciò che è l'Europa? I documenti ufficiali dell'Unione Europea impostano le norme e gli standard di convivenza dei cosiddetti Paesi “europei”, senza mettere in discussione o definire l'identità europea.

Secondo l'articolo 237 del Trattato di Roma «ogni stato europeo può domandare di diventare membro della Comunità»⁷⁷⁸. Quindi, il criterio di ammissibilità più importante per l'adesione è quello di essere europeo, senza definire che significa essere “europeo”. La stessa mancanza può essere trovata, paradossalmente, nel documento sull'identità europea adottato al Vertice di Copenaghen nel 1973. Sotto il generico “La natura dinamica della costruzione di una Europa unita”, troviamo il seguente testo: «l'identità europea evolverà come funzione della costruzione dinamica dell'Europa unita. Nelle loro relazioni esterne, le Nove propongono ad assumere progressivamente la definizione della propria identità in relazione con altri Paesi o gruppi di Paesi. Essi credono che facendo così rafforzeranno la propria coesione e contribuiranno alla definizione di una politica estera europea autentica»⁷⁷⁹.

Di conseguenza, l'identità europea è una costruzione realizzata al fine di differenziare i membri dell'Europa dagli altri e rafforzare la loro coesione, in materia di politica estera. L'identità dell'UE è una costruzione incompiuta, che probabilmente non verrà mai completata, perché come afferma Rosaldo, le identità cambiano nel tempo, non sono statiche⁷⁸⁰.

⁷⁷⁸ *Treaty Establishing the European Community, Rome Treaty*, 25 Marzo 1957, p. 78, disponibile al http://www.cvce.eu/obj/treaty_establishing_the_european_economic_community_rome_25_march_1957-en-cca6ba28-0bf3-4ce6-8a76-6b0b3252696e.html (20.08.2016). Testo originale in lingua inglese: «Any European State may apply to become a member of the Community».

⁷⁷⁹ *Document on the European Identity published by the Nine Foreign Ministers*. Copenhagen, 14 Dicembre 1973, p. 4, disponibile al http://www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/02798dc9-9c69-4b7d-b2c9-f03a8db7da32/publishable_en.pdf (20.08.2016). Testo originale in lingua inglese: «The European identity will evolve as a function of the dynamic construction of a United Europe. In their external relations, the Nine propose progressively to undertake the definition of their identity in relation to other countries or groups of countries. They believe that in so doing they will strengthen their own cohesion and contribute to the framing of a genuinely European foreign policy».

⁷⁸⁰ Renato Rosaldo, “Identity Politics: an Ethnography by a Participant”, Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *Identity Politics Reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York, 2006, p. 138.

Il dibattito sull'europeità della Turchia, ha provocato gli europei a pensare e trovare una definizione della loro identità comune. I loro sforzi hanno portato a risultati di profonde implicazioni per la Turchia, sia inclusa sia esclusa dalla definizione. Hanno prevalso tre tipi di definizioni.

5.2.1. L'Europa pratica

Anzitutto, l'Europa è definita come un'entità pratica, in grado di risolvere i problemi degli Stati membri, fondata su interessi economici e politici, sicurezza e politica estera comune. Considerando la posizione strategica del paese e gli stretti legami economici tra la Turchia e l'Unione Europea, il paese potrebbe integrarsi in un'Europa pratica. Meral Gezgin Eriş, Presidente della Fondazione per lo Sviluppo Economico, sostiene che la Turchia rappresenta un mercato importante per l'UE, gli investitori europei essendo presenti in una vasta gamma d'attività. Essa aggiunge che il deficit commerciale dell'UE per quanto riguarda alcuni prodotti, soprattutto frutta, verdura, tè e spezie, può essere corretto dal surplus della Turchia dei questi prodotti, aiutando l'UE a diventare più autosufficiente e soddisfare le esigenze dei suoi consumatori. A sua parere la Turchia garantirebbe l'Europa un'influenza più ampia nella politica mondiale, grazie alla sua posizione strategica, situata tra il Caucaso, il Medio Oriente e il Mediterraneo, essendo in grado di agire come un ponte economico e politico tra questi attori e la Unione ⁷⁸¹.

Un'altra ragione pragmatica menzionata in favore dell'ammissione della Turchia all'UE è la cooperazione nei settori dell'energia e della sicurezza. Con la Turchia nell'UE, quest'ultima avrebbe accesso ai mercati energetici vicini alla Turchia, diventando meno dipendente dalla Russia ⁷⁸², attraverso il gasdotto Trans-Anatoliano, che trasporterebbe gas naturale dai giacimenti di gas di Shah Deniz-2 dell'Azerbaijan e del Mar Caspio all'Europa ⁷⁸³. Comunque, il progetto turco-ruso Turkish Stream, sembra svegliare gli europei, quali una volta di più ci troverebbero dipendenti dalla Russia, e anche dalla

⁷⁸¹ Meral Gezgin Eriş, "Turkey's Potential Contribution to the EU", *Turkish Policy Quarterly*, 2002. Vol. 1, n. 3, p. 5, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2002-03-fullmembership/TPQ2002-3-eris.pdf> (20.08.2016).

⁷⁸² Ingrid Kylstad, „Turkey and the EU: A 'new' European identity in the making?", *LEQS Paper*, 2010, n. 27, disponibile al <http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/LEQS/LEQSPaper27.pdf> (20.08.2016).

⁷⁸³ Più informazioni sul gasdotto nel site ufficiale del progetto: *Trans Anatolian Natural Gas Pipeline Project - TANAP*, disponibile al <http://www.tanap.com/> (2.09.2016).

Turchia⁷⁸⁴. La crescita demografica della Turchia è un'altra ragione per cui l'Europa dovrebbe integrare la Turchia, dato che i giovani turchi potrebbero ravvivare l'economia di un'Europa invecchiata⁷⁸⁵.

Il ruolo della Turchia nel mondo post 11/09, la crisi dei migranti e l'emergenza dell'ISIS sono altri argomenti per l'adesione della Turchia all'UE. Gli attacchi terroristici hanno generato islamofobia in Occidente, rafforzando i pregiudizi orientalisti contro i musulmani. I mass media occidentali hanno associato il terrorismo con i musulmani, suggerendo che la democrazia e la modernità non sono compatibili con l'Islam. Dunque, l'integrazione di uno Stato musulmano nell'UE potrebbe sfatare la famosa teoria dello "scontro delle civiltà" lanciata da Samuel Huntington⁷⁸⁶, assicurando la pace, tolleranza e la "unità nella diversità". Inoltre, l'esempio della Turchia dimostra che i Paesi musulmani potrebbero essere democratici e moderni⁷⁸⁷, nonostante gli sviluppi recenti.

5.2.2. L'Europa dei diritti

Una seconda definizione fornita è quella dell'Europa come comunità basata sui diritti, la cui pilastro principale è la cittadinanza politica. Secondo questa definizione l'identità politica dell'Europa ha radici kantiane, data la sua attaccamento al governance repubblicano e democratico, diritti umani e pace. L'Europa come entità basata sui diritti è emersa dopo la Seconda Guerra Mondiale. L'Europa sconfitta ha ridefinito la propria identità, abbandonando le sue ambizioni globali. La nuova Europa ha elogiato la pace, l'interdipendenza, la solidarietà sociale, la democrazia e i diritti umani, vietando il militarismo e il nazionalismo estremo nelle sue relazioni intra-statali. "L'assenza" della Turchia dalla Seconda Guerra Mondiale e, di conseguenza, dal progetto di costruzione dell'Europa mette in discussione la sua appartenenza europea. Nel periodo tra le due guerre, il kemalismo, l'ideologia dello stato turco, fu un movimento autoritario nazionalista simile ai movimenti nazionalisti e autoritari europei del tempo. Ma a differenza dei suoi

⁷⁸⁴ Ellen R. Wald, "Russia And Turkey Feed Europe's Gas Addiction", *Forbes*, 23 agosto 2016, disponibile al <http://www.forbes.com/sites/ellenrwald/2016/08/23/russia-and-turkey-feed-europes-gas-addiction/#5080b2bc3d17> (2.09.2016).

⁷⁸⁵ Ingrid Kylstad, „Turkey and the EU: A 'new' European identity in the making?“, *LEQS Paper*, 2010, n. 27, disponibile al <http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/LEQS/LEQSPaper27.pdf> (20.08.2016).

⁷⁸⁶ Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations an the Remaking of World Order*, Simon& Shuster, New York, 2003.

⁷⁸⁷ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 8-9.

omologhi europei, il kemalismo non è stato sconfitto e delegittimato, dato che la Turchia non ha partecipato alla Seconda Guerra Mondiale. Il kemalismo ha cercato di adattarsi al nuovo mondo organizzando elezioni nell'1946, e quindi, diventando democratica⁷⁸⁸.

Ingrid Kylstad dimostra le origini kantiane del progetto europeo, facendo riferimento ai cosiddetti articoli definitivi di Immanuel Kant da "Per la pace perpetua". Secondo Kant, al fine di mantenere la pace «La costituzione civile di ogni stato deve essere repubblicana», «Il diritto internazionale deve fondarsi su una federazione di Stati liberi» e «Il diritto cosmopolitico deve essere limitato alle condizioni di una ospitalità universale». I primi due articoli sono ben integrati nel progetto UE, dato che tutti gli Stati membri hanno Costituzioni civili e governi repubblicani, i poteri dello Stato sono separati, la volontà del popolo è rispettata, mentre i membri sono liberi ed eguali all'interno dell'organizzazione sovranazionale europea⁷⁸⁹.

L'articolo 4(2) della versione consolidata del Trattato sull'Unione Europea assicura la uguaglianza degli Stati membri: «L'Unione rispetta l'uguaglianza degli Stati membri davanti ai trattati e la loro identità nazionale insita nella loro struttura fondamentale, politica e costituzionale, compreso il sistema delle autonomie locali e regionali»⁷⁹⁰.

L'UE non si conforma al terzo principio kantiano relativo al cosmopolitismo e all'ospitalità universale. Le persone sono libere di migrare, ma non godono automaticamente il diritto di residenza. UE è internamente aperta, ma esternamente chiusa. A parere di Kylstad la chiusura può essere "risolta" attraverso l'allargamento⁷⁹¹. Dato l'atteggiamento negativo verso l'allargamento e anche verso la crisi siriana dei migranti di alcuni funzionari europei e anche dei cittadini dell'UE, si nota la mancanza del cosmopolitismo kantiano.

L'articolo 2 del Trattato sull'Unione Europea fornisce il quadro teorico per la definizione dell'Europa basata sui diritti: «L'Unione si fonda sui valori del rispetto della dignità umana, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, dello Stato di diritto e del rispetto dei diritti umani, compresi i diritti delle persone appartenenti a minoranze. Questi valori sono comuni agli Stati membri in una società caratterizzata dal pluralismo, dalla non

⁷⁸⁸ Constantine Arvanitopoulos, Dimitris Keridis, „Turkey and the identity of Europe”, *Harvard International Review*, 6 gennaio 2011, disponibile al <http://hir.harvard.edu/turkey-and-the-identity-of-europe?page=0,0> (22.08.2016).

⁷⁸⁹ Ingrid Kylstad, *op. cit.*, p. 12-13.

⁷⁹⁰ *Versione Consolidata Del Trattato Sull'unione Europea E Del Trattato Sul Funzionamento Dell'unione Europea*, Gazzetta ufficiale dell'Unione europea, C 326/1, 26 ottobre 2012, disponibile al <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN-IT/TXT/?uri=CELEX:C2012/326/01&from=EN> (23.08.2016).

⁷⁹¹ Ingrid Kylstad, *op. cit.*, p. 14.

discriminazione, dalla tolleranza, dalla giustizia, dalla solidarietà e dalla parità tra donne e uomini»⁷⁹².

Nel primo decennio del governo AKP, Turchia ha fatto passi importanti verso questo modello. Comunque, le differenze religiose sono state evidenziate, anche se questi non hanno alcun significato per quanto riguarda i criteri ufficiali d'adesione. Peraltro, la concessione di diritti religiosi ai cittadini, compreso il diritto di portare il velo, è stato interpretato dagli europei come un atto dell'islamismo politico, benché l'articolo 10 del Trattato asserisca che «l'Unione mira a combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale»⁷⁹³.

5.2.3. L'Europa culturale

Se l'appartenenza economica e politica europea della Turchia è possibile attraverso le riforme e l'adozione dell'acquis, la compatibilità della Turchia con la terza definizione dell'Europa, una comunità culturale basata sul valore e sulla storia comune è messa in discussione. La definizione culturale ha emerso contemporaneamente ai negoziati d'adesione della Turchia all'UE. Dato il tempo relativamente breve previsto per l'adozione dei criteri di Copenaghen, si presume che le élite europee speravano che la Turchia non riuscirebbe ad attuare le riforme⁷⁹⁴.

Secondo Edhem Eldem «Il discorso dell'integrazione europea si sviluppa in massima parte intorno all'inesauribile problematica dell'occidentalizzazione della società turca e dell'adozione dei principi di modernità da cui dipenderebbe la salvezza della nazione - nel caso specifico, si tratta solito di una riformulazione della dottrina kemalista»⁷⁹⁵. Anche se il kemalismo è spesso considerato il motore dell'occidentalizzazione turca, come visto, i valori dell'Occidente dall'inizio del Novecento sono stati cambiati moltissimo, mentre il kemalismo ha rimasto bloccato nel periodo indicato.

⁷⁹² *Versione Consolidata Del Trattato...cit..*

⁷⁹³ *Ibidem.*

⁷⁹⁴ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 49.

⁷⁹⁵ Edhem Eldem, «La Turchia e il Mediterraneo una ricerca sterile?», Feride Çıçekoğlu, Edhem Eldem, *Rappresentare il Mediterraneo: lo sguardo Turco*, Mesogea, Messina, 2001, p. 41.

La definizione culturale dell'identità europea mette in evidenza la storia comune e il patrimonio del pensiero europeo, basato sulla Grecia antica, l'Impero Romano, il Cristianesimo e l'Illuminismo. Il Cristianesimo è visto non solo come una religione, ma come civiltà, cultura politica e stile di vita. Un argomento degli avversari dell'adesione della Turchia all'UE è che fino al periodo moderno Europa è stata definita in opposizione all'Islam, quindi, la Turchia non può entrare a far parte di un'entità che in passato si opponeva ai turchi.

L'identità culturale europea come proprio tutte le identità culturale, è stata costruita sulla sua opposizione all'alterità. A questo proposito il lavoro di Federico Chabod è di notevole importanza: «Conscienza europea significa infatti differenziazione dell'Europa, come entità politica e morale, da altre entità (...) il concetto di Europa deve formarsi per contrapposizione, in quanto c'è qualcosa che non è Europa, e acquista le sue caratteristiche e si precisa nei suoi elementi, almeno inizialmente, proprio attraverso un confronto con questa non'Europa»⁷⁹⁶.

Chabod ci porta nella storia dell'idea di Europa, scegliendo come punto di partenza l'età delle guerre persiane e l'età di Alessandro Magno, quando si forma il senso di un'Europa diversa dall'Asia, per costumi, e per organizzazione politica; emerge l'idea di un'Europa che rappresenta lo spirito di "libertà", contro il "dispotismo" asiatico. «La nota fondamentale è quella politica (...) fra gli europei che sono "autonomi", cioè si reggono secondo le leggi e sono padroni di sé, e gli asiatici, che appaiono inferiori, proprio perché non sono "sui iuris" ma sotto il dominio di un re o despota: donde, militarmente, gli europei sono migliori combattenti, più animosi, proprio perché combattono per sé e non per un padrone»⁷⁹⁷. Per quanto riguarda la geografia, nel tempo di Erodoto Europa fu ridotta alla Tracia e Macedonia.

Le alterità dell'Europa e anche la geografia europea è cambiata con il passare del tempo. Mentre nel tempo di Alessandro Magno operava la contrapposizione romano - barbaro, nel Medioevo l'Europa è stata per la prima volta sinonima del Cristianesimo, l'alterità essendo rappresentata dal paganesimo. Poi, l'Europa diventa la "ecclesia" romana, il "regnum sanctae ecclesiae", rispettivamente emerge l'opposizione tra il Cristianesimo "occidentale", o l'Europa, sottoposta politicamente a Carlomagno, e il Cristianesimo orientale, ovvero il Bisanzio, sottoposto all'imperatore di Costantinopoli.

⁷⁹⁶ Federico Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Editori Laterza, Roma, 1998, p. 23.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, p. 27.

Chabod mostra che l'Europa fisica non corrisponde a un'unità morale-religiosa o politica, dato che il concetto "civile" non corrisponde a quello "geografico". Una parte notevole del continente, infatti, che non obbedisce all'autorità della Chiesa, è esclusa dall'Europa proprio come sono escluse Asia e Africa. Un buon esempio a tal riguardo è la Grecia, qual è stata il cuore dell'Europa morale nell'Antichità, mentre nel tempo di Carlomagno, anche se geograficamente compresa nell'Europa, essa esce dalla sfera morale dell'Europa, essendo sostituita dalla Germania e l'Inghilterra⁷⁹⁸.

Per quanto riguarda i turchi, fino al secolo XI, essi sono stati sconosciuti per l'Europa, una delle prime testimonianze appartenendo a Papa Urbano II, secondo il quale i turchi erano un popolo d'origine persiana. Il cavaliere italo-normanno anonimo, autore della cronaca *Gesta Francorum* del secolo XII., era affascinato dal coraggio dei turchi nelle battaglie, proponendo una tesi sulla discendenza comune dei turchi, franchi e romani, dagli antenati troiani, popoli opposti ai greci bugiardi e bizantini disonesti⁷⁹⁹.

L'idea sull'origine comune dei turchi e degli europei è stata richiamata anche da Maometto II nella sua famosa lettera al Papa Pio II, sostenendo che i romani e i franchi dovrebbero sostenere i turchi nell'assedio di Costantinopoli a ottenere vendetta sui greci per la caduta di Troia, una ventina di sei secoli prima⁸⁰⁰: «Mi meraviglio - scrive il conquistatore di Costantinopoli – che gli italiani si irrigidiscano contro di me, visto che traiamo la nostra comune origine dai troiani e che io, come loro, ho interesse a vendicare il sangue di Ettore»⁸⁰¹.

Per di più, il mito delle origini troiane dei turchi, è stato rafforzato dalla geografia e dal nome attribuito al paese. Oltre al fatto che Troia si trovava nel cuore dell'Impero Ottomano, i sostenitori del mito troiano consideravano che la forma latina del nome Turchia, ovvero "Turcia", proviene da "Teucrian", nome derivato da Teucer, l'antenato mitico dei troiani, utilizzato da Vergil, come nome alternativo per i troiani⁸⁰².

Dopo il 1453 il turco diventa l'altro dell'Europa, ovvero l'Impero ottomano è stato indentificato erroneamente con il turco. Il concetto "turco" includeva non solo gli ottomani

⁷⁹⁸ *Ibidem*, p. 29-38.

⁷⁹⁹ Franco Cardini, *Europa și Islamul. Istoria unei neînțelegeri*, Colecția Construcția Europei, Iași, Editura Polirom, 2002, p. 172-173.

⁸⁰⁰ Thomas J. MacMaster, "The origin of the origins: Trojans, Turks and the birth of the myth of trojan origins in the medieval world", Eugenio Amato, Élisabeth Gaucher-Rémond, Giampiero Scafoglio, *La légende de Troie de l'AntiquitéTardive au Moyen Âge. Variations, innovations, modifications et réécritures*, Atlantide, n. 2, 2014, p. 2, disponibile al <http://atlantide.univ-nantes.fr/IMG/pdf/macmaster.pdf> (30.08.2016).

⁸⁰¹ Edhem Eldem, *op. cit.*, p. 57.

⁸⁰² Thomas J. MacMaster, *op. cit.*, p. 2.

e il mondo islamico, ma anche tutto quello che era percepito come ostile, estraneo o non cristiano⁸⁰³. La conquista del Costantinopoli è stata vista come un castigo divino per i peccati dei cristiani⁸⁰⁴. Questa visione era condivisa da Martin Luther, secondo il quale «[I turchi] realizzano la profezia di Ezechiele (Satana sarà sciolto dalla sua prigione/ E io farò venire le più malvagie delle nazioni, che s'impoveriranno delle loro case) e la Rivelazione di San Giovanni»⁸⁰⁵; e anche da Richard Knolles l'autore del libro "The General History of the Turks" (1603-1604), chi ha scritto che il dominio dei turchi ha rivelato «il giudizio segreto dell'Onnipotente, chi ha consegnato la giustizia nelle mani di questi miscredenti spietati, nazione dopo nazione a essere puniti per i loro peccati»⁸⁰⁶.

Di conseguenza, dopo la conquista di Costantinopoli, la distinzione tra germani e romani è stata superata da quella tra occidentali e orientali. Mentre gli occidentali erano caratterizzati come leali, onesti e franchi, gli orientali erano visti come "furbi, infidi, traditori, volpi per l'ingegno, Ulissi per lo spergiuro e menzogna, adulatori gli orientali"⁸⁰⁷. Il mondo è stato diviso tra l'Occidente avanzato, superiore e l'Oriente arretrato. In questo processo, come mostra Edward Said, i musulmani, gli ottomani, gli arabi e gli asiatici sono stati "orientalizzati", rispettivamente, li sono stati assegnati in modo arbitrario un set di caratteristiche negative, stereotipi e giudizi⁸⁰⁸.

L'Islam era visto come la religione della violenza che fa una virtù della vendetta⁸⁰⁹, mentre Maometto è stato considerato un impostore depravato⁸¹⁰. Per di più, il orientalista Giuseppe Dacre Carlyle, ha dichiarato che il Corano è una stupidità insopportabile. Certo, gli stereotipi sull'Islam emergono prima del 1453, nel contesto delle conquiste islamiche, la religione rivelata di Maometto essendo "demonizzata" dai cristiani e il profeta essendo

⁸⁰³ Michael Curtis, *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 23.

⁸⁰⁴ Luca Berardi, "Radici ottomane per l'Europa?", Mariano Giustino, *Benvenuta Turchia! L'adesione all'alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011, p. 135-136.

⁸⁰⁵ Martin Luther, "War Sermon", 1529, citato in Mustafa Serdar Palabıyık, *Contributions of the Ottoman Empire to the Construction of Modern Europe*, Tesi Presentato al Graduate School di Scienze Sociali del Middle East Technical University, 2003, p. 50. Testo originale in lingua inglese: «[Turks are] fulfilling the prophecy of Ezekiel (Satan will be loosed from his prison/ I will bring the worst of the nations to take possessions of their homes) and the Revelation of St. John».

⁸⁰⁶ Richard Knolles, *The General History of the Turks*, Islip, Londra 1621 citato in Michael Curtis, *op. cit.*, p. 46. Testo originale in lingua inglese: «the secret judgment of the Almighty, who in justice delivered into the hands of these merciless miscreants, nation after nation to be punished for their sins».

⁸⁰⁷ Federico Chabod, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁰⁸ Edward W. Said, *Orientalism*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001, p. 45-51.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, p. 60.

⁸¹⁰ *Ibidem*, p. 74.

considerato un propagatore di false rivelazioni, e un esempio della depravazione e della sodomia⁸¹¹.

Secondo Mustafa Soykut la genealogia dell'immagine dell'Islam e dell'Impero ottomano in Europa ha tre fonti: le conquiste arabe nel Medio Oriente, Africa del Nord, Spagna e Sicilia tra il secolo VII. e IX., e poi le conquiste dei turchi ottomani in Europa orientale a partire dalla fine del secolo XIV., tutte queste terre essendo considerate territori naturali della Cristianità. Un'altro elemento si riferisce ai problemi teologici che derivano dall'arrivo dell'Islam, l'ultima religione giudaico-cristiana, che cercava a sostituire il Cristianesimo come religione universale. La terza fonte è stata la mancanza di unità politica del mondo cristiano⁸¹².

È interessante notare come i turchi sono stati posti in diverse categorie del “male” dagli europei. Così, per i protestanti i turchi erano simili ai cattolici; Luther considerava che entambi i turchi e cattolici non sarebbero andati in paradiso, i primi perché non credevano nella natura divina di Gesù, mentre gli ultimi lo hanno tradito. Per i cattolici i turchi erano uguali ai protestanti o alle eresie cristiane; in una relazione anonima scritta probabilmente da un bailo veneziano in 1579, i turchi sono assomigliati agli ariani, seguaci dell'arianesimo, religione fondata da Arius in Alexandria, considerata una eresia del cristianesimo, perché negava la piena divinità di Gesù⁸¹³.

L'Impero ottomano non era solo odiato ma anche ammirato nell'Occidente. Nel Cinquecento, gli ambasciatori veneziani erano affascinati dalla potenza del sultano ottomano, dalla disciplina e abnegazione dei guerrieri, lodavano l'efficacia e la rapidità della giustizia⁸¹⁴. Un esempio al tal riguardo è stato Ogier Ghiselin de Busbecq, ambasciatore a Costantinopoli (1555–62), chi nelle sue lettere famose ha sottolineato gli aspetti positivi della vita nell'impero: l'abito di corte; la modestia; le pari opportunità indipendentemente dalla nascita o dalla ricchezza; il sistema giudiziario onesto; la capacità militare e amministrativa; l'assenza della povertà, il fatto che spesso i più alti posti erano occupati dai figli di pastori; la mobilità sociale basata sui meriti personali e coraggio; la disciplina dei soldati, in contrasto con il comportamento dei soldati europei, spesso ubriaci,

⁸¹¹ *Ibidem*, p. 72-74.

⁸¹² Mustafa Soykut, *Image of the Turk in Italy. A History of the “Other” in Early Modern Europe 1453-1683*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2001, p. 2.

⁸¹³ Mustafa Soyku, *op. cit.*, p. 7.

⁸¹⁴ Luca Berardi, *op. cit.*, p. 136.

disobbedienti⁸¹⁵. Comunque, questa ammirazione era strettamente connessa alla paura. Gli europei avevano timore del Grande Turco, lo volevano debole.

L'Umanesimo ha lasciato le differenze religiose sullo sfondo. Nelle parole di Chabod: «La posizione volteriana (...) valuta i letterati, i filosofi, gli uomini di cultura in genere: la sua *république littéraire* si costituisce *malgré les guerres et malgré les religions différents*. Il fattore religioso è quindi un ostacolo alla formazione di questa comunità spirituale»⁸¹⁶. Quindi, l'Europa è stata definita in termini laici, non religiosi, uno primo rappresentante di questa idea essendo Machiaveli⁸¹⁷.

Gli umanisti hanno posto l'enfasi sulla forma di governo: mentre l'Europa era formata dalle repubbliche o le monarchie costituzionali, nell'Asia c'erano monarchie assolute dispotiche. La libertà e il pluralismo europeo sono stati contrapposti dalla "schiavitù" e il governo di un solo uomo. Per di più, anche nelle monarchie costituzionali europee, il potere del sovrano è stato limitato da leggi, consuetudini, animo delle popolazione, d'altra parte i sovrani orientali avevano poteri illimitati. La molteplicità degli Stati nell'Europa, era vista come un ostacolo contro il dispotismo di una monarchia universale, una necessità per la libertà e la pace. Secondo Montesquieu: «In Europa le cose sono combinate in modo che tutti gli Stati dipendono gli uni dagli altri... L'Europa è uno Stato composto di molte provincie»⁸¹⁸. Quindi, si definisce il modello politico europeo basato sulla libertà in contrapposizione con il despotismo asiatico⁸¹⁹. Dopo la Battaglia di Lepanto (1571) e Viena (1683), l'Impero ottomano non costituiva più una grande minaccia per gli europei, il Grande Turco è diventato una "innocua maschera", ovvero il Malato di Europa, nella letteratura popolare⁸²⁰.

Anche se l'impero è stato riguardato come l'altro dell'Europa, l'Impero ottomano ha contribuito alla "moltiplicazione" degli Stati europei, ovvero all'emergenza del sistema statale europeo moderno sostenendo la lotta contro gli asburgici. Gli ottomani hanno sostenuto i francesi, gli inglesi, gli olandesi contro l'Impero Asburgico e anche i gruppi dissidenti come i protestanti o i moreschi⁸²¹. A esempio nel 1531 Solimano ha sostenuto i principi tedeschi protestanti della Lega di Smalcalda, una lega difensiva anti-absburgica e

⁸¹⁵ Michael Curtis, *op. cit.*, p. 40.

⁸¹⁶ Federico Chabod, *op. cit.*, p. 47.

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 48.

⁸¹⁸ Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, Torino, 1943, p. 100-101 citato in *Ibidem*, p. 56.

⁸¹⁹ Luca Berardi, *op. cit.*, p. 136.

⁸²⁰ *Ibidem*.

⁸²¹ Mustafa Serdar Palabıyık, *op. cit.*, p. 55.

contro la Chiesa, e ha offerto anche la libertà di predicazioni calvinista nell'Impero Ottomano⁸²².

Secondo Halil İnalçık «gli ottomani divennero inconsapevolmente una parte del sistema economico europeo che diede origine al capitalismo moderno»⁸²³, facendo riferimento al sistema di capitolazioni, *imtiyâzât*, ovvero i privilegi commerciali offerti ai stranieri. Così, gli ottomani avevano soddisfatto le esigenze del mercato interno, e la prosperità dello Stato attraverso le imposte sulle merci importate. Nel tempo della crisi del Ottocento gli Stati europei hanno trovato la libertà di commercio nei domini dell'Impero ottomano. L'accesso al mercato ottomano ha influenzato lo sviluppo del capitalismo europeo⁸²⁴.

Mentre la religione è la principale differenza tra l'UE e la Turchia, essa è anche una dei pochi elementi inequivocabilmente comuni degli Stati europei. Dopo il Trattato di Westfalia (1648), gli Stati-nazione sono diventati i principali attori della scena europea, sostituendo il Cristianesimo. Nonostante questa evoluzione, il Cristianesimo ha mantenuto una posizione importante, essendo considerato un elemento integrato dell'idea d'Europa⁸²⁵.

Secondo Peter Novick e Walter Ben Michaels la “memoria” del passato non vissuto porta alle politiche identitarie e di memoria sbagliate, usando il passato al fine di raggiungere scopi politici e sociali attuali⁸²⁶. Alcuni funzionari europei sembrano seguire la stessa logica quando si tratta della Turchia. Nel 2004, l'ex commissario per il Mercato interno, Fritz Bolkestein, ha dichiarato che «(...) se la Turchia aderisce all'UE, allora questo significa che gli sforzi dei soldati tedeschi, austriaci e polacchi che hanno resistito all'assedio di Vienna dei turchi ottomani nel 1683 sarebbero stati vani»⁸²⁷, mostrando la scarsa comprensione della politica contemporanea turca.

La questione dell'appartenenza europea ha diviso gli europei tra i sostenitori e gli oppositori dell'adesione della Turchia. D'una parte, ci sono i socialdemocratici, favorevoli all'adesione della Turchia, promuovendo un'UE multiculturale, aperta, cosmopolita e chiedono correttezza, imparzialità ed evitare le doppie standard nel processo decisionale

⁸²² Luca Berardi, *op. cit.*, p. 139.

⁸²³ Halil İnalçık citato in Luca Berardi, *op. cit.*, p. 139.

⁸²⁴ Luca Berardi, *op. cit.*, p. 140.

⁸²⁵ Ingrid Kylstad, *op. cit.*, p. 4-6.

⁸²⁶ Dominick LaCapra, “Experience and Identity”, Ed. Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *op. cit.*, p. 232.

⁸²⁷ Ingrid Kylstad, *op. cit.*, p. 9. Testo originale in lingua inglese: «(...) if Turkey accedes to the EU, then this means that the efforts of the German, Austrian and Polish troops that resisted the Ottoman's Turks siege of Vienna in 1683 would be in vain».

per quanto riguarda l'adesione della Turchia. L'ex commissario europeo per l'allargamento, Günter Verheugen, ha suggerito che l'Europa dovrebbe utilizzare la stessa metodologia e i parametri di riferimento, gli stessi criteri e le regole che sono state applicate per gli altri Paesi, nelle sue relazioni con la Turchia. Egli ha aggiunto che le norme comunitarie non possono essere attuate al 100 per cento. Il principio di correttezza implica che le relazioni e le decisioni relative alla Turchia devono essere universali e imparziali. La Turchia non dovrebbe essere trattata come un caso speciale, mentre il periodo dei negoziati d'adesione dovrebbe essere uguale a quello degli altri Paesi. Verheugen sostiene che le decisioni non dovrebbero essere influenzate dalla religione o dalla geografia del Paese, ma dalla sua capacità di democratizzare e modernizzare. A questo proposito, i criteri di Copenaghen sono lo strumento più legittimo per misurare il livello della democratizzazione e della modernizzazione della Turchia. Ma Verheugen sottolinea che adottare i criteri di Copenaghen è un processo senza fine, dato che la democrazia richiede la negoziazione continua tra società e stato. Il rapporto tra l'UE e la Turchia deve essere più accurato e obiettivo, per facilitare la democratizzazione e liberalizzazione del Paese⁸²⁸.

D'altra parte, troviamo i democratici cristiani, chi definiscono l'identità europea in base della cultura, la religione e la storia comune⁸²⁹. Secondo questo gruppo, la differenza religiosa è un ostacolo insormontabile, dimenticando le grandi comunità musulmane che vivono in Europa, sia che parliamo dei turchi, i nord africani, i musulmani dei Balcani o gli europei convertiti all'Islam, e anche dei quasi 500 anni di presenza dell'Impero ottomano nei Paesi cristiani o dell'occidentalizzazione e della laicizzazione dello Stato turco. Si dimentica, inoltre, che l'Impero ottomano è stato ufficialmente riconosciuto come parte dell'Europa nel Trattato di Parigi del 1856. Anche se la religione è stata molto importante, gli ottomani hanno combinato le norme religiose con i leggi secolari. L'Impero ottomano era più tollerante e aperto di molti Paesi europei, concedendo alle minoranze un notevole grado di libertà religiosa e culturale⁸³⁰.

Peraltro, secondo lo storico Donald Quataert «L'Impero ottomano ha offerto un efficace modello di un sistema politico multireligioso per il resto del mondo»⁸³¹, oggi l'entità che incorpora di più la tolleranza religiosa e il multiculturalismo ottomano è proprio l'UE. Per quanto riguarda gli sviluppi recenti, Amin Maalouf ha sollevato una

⁸²⁸ E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *op. cit.*, p. 49.

⁸²⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁸³⁰ Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984, p. 117.

⁸³¹ Donald Quataert citato in Luca Berardi, *op. cit.*, p. 134.

questione rilevante: «Perché l'Occidente cristiano, che ha una lunga tradizione di intolleranza e che ha sempre trovato difficile a convivere con “l'altro” ha prodotto le società che rispettano la libertà di espressione, mentre il mondo musulmano, che ha praticato a lungo la coesistenza, oggi si presenta come una roccaforte del fanatismo?»⁸³² L'autore suggerisce che le persone esagerano l'influenza della religione, trascurando l'influenza della gente sulla religione. Egli sottolinea che «gli uomini sono più i figli dei loro tempi che dei loro padri»⁸³³.

Di conseguenza, l'UE dovrebbe analizzare la situazione attuale della Turchia e non i rapporti dell'Europa con gli ottomani. L'Europa è cambiata molto, e anche la Turchia. Oggi non si può parlare di un Impero ottomano, proprio come nel passato non si poteva parlare dell'UE perché non esisteva. Certo, come visto la Turchia di oggi si è allontanata dall'UE anche dal punto di vista politico.

Oltre alle differenze religiose, gli europei hanno fatto il loro giudizio sulla Turchia, rivolgendosi al loro incontro con gli immigrati turchi, le differenze percepite essendo piuttosto tra gli stili di vita rurale e urbana che tra le religioni, dal momento che la maggior parte degli immigrati turchi vengono alle città europee dai villaggi tradizionali⁸³⁴. Gli immigrati turchi sono arrivati in Europa cominciando con gli anni 1960⁸³⁵, a seguito degli accordi firmati dal governo turco e i governi tedesco, olandese, belga, austriaco, francese e svizzero, nel contesto in cui gli europei avevano bisogno di forza lavoro e la Turchia aveva difficoltà nella gestione dei migranti interni dai villaggi alle città. Dopo l'escalation del conflitto nella Turchia orientale, l'Europa è diventata anche la destinazione dei rifugiati politici. Così, un quarto degli immigrati di origine turca dall'Europa occidentale sono di etnia curda, un altro quarto sono aleviti, mentre circa il 5-7 per cento sono cristiani o ebrei⁸³⁶.

⁸³² Amin Maalouf, *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong*, Penguin, New York, 2003, p. 61. Testo originale in lingua inglese: «Why the Christian West, which has a long tradition of intolerance and has always found it difficult to coexist with “the Other”, produced societies that respect freedom of expression, whereas the Muslim world, which has long practiced coexistence, now looks like a stronghold of fanaticism?».

⁸³³ *Ibidem*, p. 101. Testo originale in lingua inglese: «Men are more the sons of their times than of their fathers».

⁸³⁴ Sanem Kleff, Eberhard Seidel, “Islam and Muslims in Germany. The Changing Image of Turks in Germany”, *Qantara*, 1 settembre 2007, disponibile al <http://en.qantara.de/content/islam-and-muslims-in-germany-the-changing-image-of-turks-in-germany> (24.08.2016).

⁸³⁵ Levent Soysal, „The migration story of Turks in Germany: from the beginning to the end”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 199.

⁸³⁶ Luca Ozzano, „La diaspora Turca in Europa: terreno di conquista per gli islamisti?”, Mariano Giustino, *Benvenuta Turchia! L'adesione all'alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011, p. 408.

La dichiarazione dell'ex presidente francese Nicolas Sarkozy: «Abbiamo un problema di integrazione dei musulmani che solleva la questione dell'Islam in Europa. Dire che non c'è nessun problema è di nascondere dalla realtà. Se si lascia 100 milioni di musulmani turchi entrare, cosa ne verrà fuori?» mostra che gli europei basano la loro conoscenza della Turchia sulla presenza degli immigrati turchi nell'UE. Inoltre, il più grande avversario dell'adesione della Turchia, Sarkozy, dimostra una scarsa conoscenza del Paese, dato che la popolazione della Repubblica turca ha 78,7 milioni⁸³⁷ di abitanti (31 dicembre 2015), lontano dal 100 milioni di immigrati che egli aspetta⁸³⁸.

5.3. Cittadini europei e turchi sull'adesione della Turchia all'UE

Ma cosa pensano i cittadini dell'UE e i turchi dell'adesione della Turchia all'UE? I risultati dell'Eurobarometro del 2005 sono leggermente favorevole agli oppositori dell'adesione della Turchia all'UE, con il 52 per cento degli cittadini europei essendo contro la possibilità dell'allargamento dell'Unione. I nuovi Stati membri dell'UE, dall'Europa centrale e orientale, hanno registrato un livello più alto di supporto per l'adesione della Turchia, mentre i più grandi oppositori sono stati la Germania, il Lussemburgo e l'Austria⁸³⁹. Secondo l'Eurobarometro del 2014, gli europei rimangono prevalentemente contro l'ulteriore allargamento dell'UE (49 per cento)⁸⁴⁰. Nel frattempo in Turchia il sostegno per l'adesione all'UE del paese è diminuito in modo significativo, dal 74 per cento nel 2002 a 38 per cento nel 2014⁸⁴¹, dati i molteplici ritardi e delusioni⁸⁴².

⁸³⁷ „Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2015”, *Türkiye İstatistik Kurumu*, 28 gennaio 2016, disponibile al <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=21507> (24.08.2016).

⁸³⁸ Ingrid Kystad, *op. cit.*, p. 22. Testo originale in lingua inglese: «We have a problem of integration of Muslims that raises the question of Islam in Europe. To say it is not a problem is to hide from reality. If you let 100 million Turkish Muslims come in, what will come of it?».

⁸³⁹ European Commission, *Eurobarometer 63: Public Opinion in the European Union*, 2005, p. 29, disponibile al http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb63/eb63.4_en_first.pdf (24.08.2016).

⁸⁴⁰ European Commission, *Eurobarometer 81: Public Opinion in the European Union*, 2014, p. 143, disponibile al <http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/yearFrom/1974/yearTo/2014/surveyKy/2040> (24.08.2016).

⁸⁴¹ *Ibidem*, p. 84.

⁸⁴² Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *op. cit.*, p. 152.

5.3.1. Questionario sull'europeità della Turchia - Risultati

Per quanto riguarda l'opinione dei turchi ho elaborato un breve questionario sull'identità europea della Turchia compilato da 48 studenti del Izmir University of Economics, nel periodo 13-14 aprile 2014, ottenendo il sostegno del prof. Alexander Bürgin, incontrato alla Conferenza Internazionale degli Studenti presso l'Università Economica di Izmir. Il questionario ha due parti: la prima, quantitativa, raccoglie i dati relativi agli intervistati (età, genere, occupazione, nazionalità, orientamento politico), mentre la seconda parte è composta da 3 domande:

1. Secondo Lei, Turchia è un paese europeo? Spiega la sua risposta.
2. Pensa che l'adesione all'UE potrebbe aiutare la Turchia?
3. Come descriveresti l'atteggiamento dell'Unione europea nei confronti della Turchia?

Tutte le domande sono a risposta aperta, dando ai partecipanti la libertà di esprimere la propria opinione, senza condizionando le loro risposte. La scelta della tipologia è il risultato della spontaneità, dato che il questionario è stato redatto subito durante la conferenza. Certo, questo tipo di questionario ha i suoi svantaggi specifici presenti anche in questo caso: la difficoltà di codificare le risposte, opinioni a volte confuse o espresse brevemente, di tipo "sì" o "no". Alcune risposte sono state scritte in lingua turca, dato che alcuni intervistati non conoscevano sufficientemente la lingua inglese.

Tutti gli intervistati sono di nazionalità turca ed erano studenti in relazioni internazionali al momento della compilazione. Per quanto riguarda il genere, 56,25 per cento, rispettivamente, 27 sono maschili e 43,75 per cento, 21 sono femmine. Solo una persona aveva più di 34 anni, mentre la grande maggioranza, ovvero 81,25 per cento (39 di persone) avevano l'età compresa tra 18 e 24 anni, i rimasti 9 intervistati avevano l'età tra 25-34 anni. Come visto, la maggior parte degli intervistati erano a un'età giovane, dato che tutti sono stati studenti del Izmir University of Economics.

L'orientamento politico è stato espresso in varie modi. La maggior parte degli intervistati (20,83 per cento – 10 persone – 7 femmine, 3 maschili), però, hanno rifiutato di rivelare il loro orientamento politico, mentre 9 persone (18,75 per cento - 3 femmine, 6 maschili) hanno risposto che sono apolitici. Un motivo può essere la paura di essere giudicati, considerando la profonda scissione della società su linee ideologiche e politiche. Comunque, dato che tutti gli intervistati studiavano relazioni internazionali, la percentuale di quelli che si sono dichiarati apolitici è grande. Anche se la domanda non faceva riferimento ai partiti politici 6 persone (12,5 per cento) hanno indicato il CHP da quale 4

femmine, un intervistato ha scelto l'AKP (maschile) e una persona ha scritto MHP (maschile). Altre 3 persone (6,25 per cento) si sono dichiarate kemalisti, e se aggiungiamo quelli che hanno risposto CHP, si può notare che 18,75 per cento degli intervistati sono kemalisti. Izmir è conosciuto come una delle città più fedele del Partito Repubblicano, così era prevedibile che molti studenti sceglierebbero il kemalismo, il numero dei sostenitori dichiarati essendo basso in questo contesto. Un intervistato ha indicato il movimento Milli Görüş, più attivo oggi in Europa e vietato in Turchia, l'AKP è stato un discendente del movimento, anche se oggi dal punto di vista ideologico il MHP è più vicino alle idee del gruppo che l'AKP. Un altro partecipante si è dichiarato ateo, anche se l'ateismo non è un'ideologia politica. Nel caso della Turchia però, questa scelta può indicare un rivolta contro l'uso della religione nella politica, e la mancanza di un partito o una ideologia sufficientemente rappresentativa per gli ideali politici dell'intervistato. Beninteso, l'intervistato può essere sostenitore del partito CHP, o socialista. Per quanto riguarda il socialismo, 5 persone (10,41 per cento) lo hanno indicato e altre 5 facendo riferimento al socialdemocrazia, mostrando che i movimenti di sinistra sono popolari tra i studenti. Solo 3 intervistati hanno dichiarato che il loro orientamento politico è liberale, 2 hanno indicato il nazionalismo e uno il centro-destra (probabilmente sostenitore dell'AKP).

Alla prima domanda "Secondo Lei, Turchia è un paese europeo? Spiega la sua risposta" la maggior parte delle risposte sono state negative, 20 persone (41,66 per cento) considerando che la Turchia non è europea. Comunque, il numero di quelli che credono che lo Stato turco è europeo è simile – 19 intervistati (39,58 per cento)-, la differenza essendo piccola. 8 persone (16,65 per cento) hanno risposto con forse, e una persona pensava che la Turchia è più sviluppata che l'Europa, fornendo nessuna risposta per quanto riguarda l'identità europea della Turchia.

Le ragioni per la non europeità della Turchia più menzionate dagli studenti sono il livello basso della democratizzazione e della liberalizzazione del paese, ma anche la cultura, la religione, lo stile di vita e la geografia. Molti studenti hanno un parere negativo per quanto riguarda la politica turca. Un esempio a tal proposito è la testimonianza di un intervistato, opposto chiaramente al governo: «Turchia, secondo me, non è un Paese europeo. Qui non vengono rispettati i diritti umani, la libertà di parola, il governo controlla tutto. La Turchia è un paese estremista per quanto riguarda la religione, che influenza a

volte la vita dei cittadini. Il livello di corruzione è alto»⁸⁴³. La stessa opinione è condivisa anche di altri studenti «La Turchia non è europea a causa del governo»⁸⁴⁴.

Altri studenti sono stati più ottimisti, ma non credevano che il luogo del Paese è nell'Europa: «Turchia non è un Paese europeo, ma non è né un Paese del Medio Oriente. La Turchia è un Paese democratico che ha la propria tradizione secolare»⁸⁴⁵. La geografia è richiamata anche di altri intervistati, come impedimento per la europeità del paese: «La mia opinione si basa sulla geografia. La Turchia si trova su una massa continentale diversa dall'Europa, quindi non vedo come possa appartenere, non più di quanto la Cina o Australia»⁸⁴⁶.

Altre opinioni indicano la cultura: «No, non è [europea]. Se guardiamo lo sviluppo storico delle zone culturali, le terre turche (Anatolia, Tracia, Armenia e Kurdistan) non sono nell'Europa, ma nel Medio Oriente. L'occidentalizzazione non rende un paese europeo. In caso contrario, abbiamo bisogno considerare anche il Giappone come paese europeo»⁸⁴⁷.

Ci sono anche opinioni misti, secondo quale la Turchia è europea ma anche orientale: «Ci sono molte parti della Turchia, dove l'occidentalizzazione è stata completata. Queste parti sono europei in quasi tutti i settori (economia, politica, società). Ma il grande problema è l'enorme divario tra le parti, soprattutto tra la Turchia orientale e occidentale»⁸⁴⁸.

Le stesse argomentazioni sono stati utilizzati anche per dimostrare l'europeità del Paese: «Credo che la Turchia è un paese europeo perché ha avuto interazioni culturali e storici con l'Europa. Per di più, alcune parti della Turchia si trovano nell'Europa,

⁸⁴³ Testo originale in lingua inglese: «Turkey, according to me, is not a European country. Here are not being respected human rights, freedom of speech, government controls everything. Turkey is an extremist country regarding religion, which sometimes affects the lives of citizens. There is a very high level of corruption».

⁸⁴⁴ Testo originale in lingua inglese: «Turkey is not European because of the government».

⁸⁴⁵ Testo originale in lingua turca: «Türkiye Avrupa ülkesi değildir, ama Türkiye bir Ortadoğu ülkesi de değildir. Türkiye kendine özgü gelenekleri olan laik, demokrat bir ülkedir».

⁸⁴⁶ Testo originale in lingua inglese: «My view is based on geography. Turkey is on a different landmass than Europe so I don't see how it can belong, any more than China or Australia».

⁸⁴⁷ Testo originale in lingua inglese: «No, it's not. If we look at the historical development of the culture zones, Turkish lands (Anatolia, Thrace, Armenia and Kurdistan) are not in Europe, but in the Middle East. Westernization doesn't make a country European. Otherwise we need to consider Japan too as a European country».

⁸⁴⁸ Testo originale in lingua inglese: «There are many parts in Turkey where Westernization was completed. These parts are European in nearly every field (economy, politics, society). But the big problem is the huge gap between parts, mostly between Eastern and Western Turkey».

geograficamente»⁸⁴⁹. La relazione con l'Europa è richiamata anche d'altro intervistato chi sostiene che l'Impero ottomano e poi, la Turchia hanno influenzato la storia dell'Europa.

Alla domanda "Pensa che l'adesione all'UE potrebbe aiutare la Turchia?" 62.5 per cento degli intervistati, rispettivamente 30 persone hanno risposto in modo affermativo, 31.25 per cento (15 persone) non credono che l'UE possa aiutare la Turchia, mentre 3 persone non sono sicure e una non hanno fornito nessuna risposta.

La maggior parte degli intervistati credono che l'UE, attraverso le sue riforme, potrebbe rafforzare la democrazia, garantire il rispetto dei diritti umani e stabilizzare l'economia turca. Comunque, ci sono voci che sostengono l'attuazione degli standard UE ma senza l'adesione: «L'applicazione delle norme UE aiuta la Turchia a diventare uno Stato democratico moderno. Ma l'adesione non è la migliore opzione per la Turchia, se si considera l'attuale situazione dell'euro»⁸⁵⁰. Altri si opponevano chiaramente all'integrazione europea: «L'unica guida dei turchi è Mustafa Kemal Atatürk. Non abbiamo bisogno dell'Unione Europea»⁸⁵¹.

Le risposte all'ultima domanda "Come descriveresti l'atteggiamento dell'Unione Europea nei confronti della Turchia?" mostrano che la maggior parte degli intervistati (68,75 per cento - 33 persone) credevano che l'atteggiamento dell'UE è negativo, solo 8,33 per cento sono a parere che l'Europa è giusta verso la Turchia, mentre 5 persone lo hanno descritto sia in termini positivi che negativi, 2 persone non lo sapevano, una non ha risposto e 3 risposte sono stati irrilevanti per la domanda.

La maggioranza degli intervistati credevano che l'UE non vuole l'integrazione della Turchia, seguendo solo i propri interessi e avendo un visione stereotipata dei turchi, come mostrano le testimonianze: «L'Unione Europea spreca il tempo della Turchia»⁸⁵², «Gli europei non amano i turchi»⁸⁵³, «Credo che l'Unione Europea vuole controllare e usare i turchi, e le loro esigenze sono semplicemente assurde: accettare il cosiddetto

⁸⁴⁹ Testo originale in lingua inglese: «I think Turkey is a European country because it had cultural and historical interactions with Europe. What is more, some parts of Turkey are located in Europe geographically».

⁸⁵⁰ Testo originale in lingua inglese: «The implementation of EU standards helps Turkey to become a modern democratic state. But the membership is not the best option for Turkey, if we consider the current situation of the Euro».

⁸⁵¹ Testo originale in lingua turca: «Türklerin tek yol göstericisi Mustafa Kemal Atatürk'tür. Avrupa Birliğine muhtaç değiliz».

⁸⁵² Testo originale in lingua turca: «Avrupa Birliği, Türkiye'yi oylamaktadır».

⁸⁵³ Testo originale in lingua inglese: «Europeans don't like the Turks».

genocidio armeno che ogni turco sa che è una bugia»⁸⁵⁴, «L'UE ha una cattiva immagine della Turchia, ma noi, i cittadini sappiamo che la situazione non è così male come sembra»⁸⁵⁵. Nelle parole degli intervistati l'UE «non è sincera», è «scettica», «pessimistica» e «esigente».

Per quanto riguarda quelli che condividono le opinioni positive, essi apprezzano il coinvolgimento dell'UE nel processo di democratizzazione della Turchia: «Credo che [gli europei] sostengono i movimenti democratici e dei diritti umani in Turchia. Hanno anche iniziato a criticare le violazioni dei diritti da parte del governo»⁸⁵⁶.

E naturalmente, ci sono quelli che sono consapevoli della mancanza di consenso tra i paesi dell'UE e dell'incapacità di formulare una posizione comune: «Io non credo che c'è un atteggiamento comune nell'UE nei confronti della Turchia. Alcuni paesi si comportano ostilmente perché temono che la Turchia possa cambiare l'equilibrio all'interno del Parlamento europeo, mentre gli altri sono molto gentili, perché pensano che l'adesione all'UE della Turchia può essere redditizio»⁸⁵⁷.

Certo, questi risultati non indicano l'europeità della Turchia, né il futuro del Paese per quanto riguarda l'adesione della Turchia all'UE, ma ci forniscono uno sguardo nel pensiero dei giovani turchi educati sull'Europa, l'UE e le relazioni con la Turchia. Ci sono anche testimonianze sulla propria identità degli intervistati e sulla loro valutazione della politica turca.

Quindi, è la Turchia europea o no? Barçin Yinanç, giornalista turco, sottolinea la vera rilevanza della questione: «la Turchia non si trova né nel mezzo del deserto arabo, né è situato nelle foreste selvagge dell'America Latina. Al contrario, la sua vicinanza all'Europa e la sua candidatura per l'Unione Europea è una delle più importanti valvole di sicurezza possedute da questa nazione, che la gente sono consapevole o no. È vero, stiamo attraversando tempi difficili e è anche vero che questi tempi difficili non andranno via in fretta. Ma il cammino della Turchia verso la democrazia liberale è irreversibile»⁸⁵⁸.

⁸⁵⁴ Testo originale in lingua inglese: «I think the EU want to control and use the Turks, and their requirements are just absurd: accepting the so-called Armenian Genocide that every Turk knows is a lie».

⁸⁵⁵ Testo originale in lingua inglese: «EU has a bad image of Turkey, but we, the citizens know that our situation isn't as bad as it looks».

⁸⁵⁶ Testo originale in lingua inglese: «I think that they support the democratic and human rights movements in Turkey. They have also started to criticize the violation of rights by the government».

⁸⁵⁷ Testo originale in lingua inglese: «I don't think there is a common attitude in EU towards Turkey. Some countries act hostilely because they fear that Turkey can change the balance inside the European Parliament, while the others act very friendly, because they think the EU membership of Turkey can be profitable».

⁸⁵⁸ Barçin Yinanç, "Why we should be optimistic about Turkey's future", *Hürriyet Daily News*, 13 febbraio 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/why-we-should-be-optimistic-about-turkeys->

Allora, il processo di integrazione europea del Paese è considerato da molti cittadini turchi (come visto anche nei questionari) una salvaguardia per la liberalizzazione. Ed è stato così. I negoziati con l'UE hanno insegnato e aiutato i cittadini turchi a lottare per i loro diritti, a valutare la libertà. Per quanto europeo è la Turchia? Se consideriamo il termine "europeo" dal punto di vista sia economico che politico, la Turchia potrebbe essere parte di una Europa pratica, basata sui diritti, se i turchi si impegnano seriamente al processo di liberalizzazione del Paese. Anche se il sostegno dei cittadini turchi per l'adesione della Turchia all'UE è diminuito significativamente, molti cittadini hanno condiviso l'idea che il processo di modernizzazione e democratizzazione, rispettivamente, l'adozione dei valori europei è più importante che l'adesione. Turchia vuole essere "europea" dal punto di vista dei diritti. I problemi emergono quando si tratta della definizione culturale dell'Europa, che sembra escludere la Turchia, e, ancor più considera la Turchia l'opposto dell'Europa, l'alterità per eccellenza.

Tuttavia, la decisione relativa all'adesione della Turchia all'UE non è un criterio che definisce l'europeità della Turchia, proprio come i Paesi del Vecchio Continente non sono europei grazie a loro appartenenza all'Unione Europea, ma a causa del loro attaccamento allo stato di diritto, democrazia, mercato libero, posizione geografica e storia. Però, la decisione dell'Europa sull'adesione della Turchia, sarebbe cruciale per la definizione dell'europeità, fornendo una risposta alla domanda: C'è l'UE un club cristiano o un'entità cosmopolita? Di nuovo, non l'europeità della Turchia sarebbe decisa dall'UE, ma l'europeità dell'Europa sarebbe definita dalla Turchia.

future.aspx?PageID=238&NID=62394&NewsCatID=412 (29.08.2016). Testo originale in lingua inglese: «Turkey is neither located in the midst of the Arabian Desert, nor is it located in the Latin American wild forests. On the contrary, its proximity to Europe and its candidacy for the European Union is one of the most important security valves this nation possess, whether people are aware of it or not. True, we are passing through difficult times and it is also true that these difficult times won't go away quickly. But Turkey's journey toward liberal democracy is irreversible».

Conclusioni

L'identità e l'alterità sono certamente concetti difficile da ricercare e testare, ma necessari per comprendere lo stato mentale di un periodo storico. Un evento storico comporta valenze diverse nei tempi e negli spazi culturali diversi. Chi siamo, chi non siamo o forse anche di più, chi vogliamo diventare influenza la nostra percezione della realtà. Quindi, decifrare le identità che creano il presente o il passato è cruciale per capire la complessità dei fenomeni storici. La tesi può essere integrata nell'ambito della storia delle mentalità, fornendo prove sull'integrazione e sull'evoluzione delle identità ideologiche, etniche, religiose e culturali nello spazio turco.

La tesi definisce l'identità attraverso due assi: la sfera d'inclusione dell'identità e la sfera d'esclusione dell'alterità. Ritengo che le alterità siano elementi costitutivi dell'identità, le differenze escluse sono interiorizzate; mentre l'identità definisce il profilo del soggetto, l'alterità è un sorta di antiprofile. In breve, per sapere chi siamo bisogna sapere anche chi non siamo. Certo, un'identità non può essere definita solo attraverso le alterità, questa prospettiva sopravvaluta la differenza e ignora la comunanza del sé collettivo. L'identità non esiste né indipendentemente dalla sua sfera d'inclusione né dalla sua sfera d'esclusione, posizionandosi in un certo modo in relazione con i contenuti culturali di esse.

Per una migliore comprensione dell'identità turca la tesi impegna una classificazione degli elementi costitutivi dell'identità, distinguendo tra gli elementi d'inclusione forti, o le caratteristiche nazionale forti, le basi mandatorie per l'appartenenza; e gli elementi deboli, che rafforzano l'appartenenza ma non la assicurano da soli. Ho applicato la stessa logica anche nel caso degli elementi d'esclusione – differenziando tra gli elementi forti, che sono l'opposto degli elementi d'inclusione forti e vengono chiusi fuori dal campo identitario; e gli elementi d'esclusione deboli, i quali non impediscono da soli né l'appartenenza alla sfera identitaria né l'esclusione da essa. Quindi, mentre gli elementi forti d'inclusione e d'esclusione di una identità non si intersecano mai, gli elementi deboli oscillano tra le sfere d'inclusione e d'esclusione, per di più, in alcuni casi possono essere uguali.

La tesi analizza entrambe le sfere dell'identità turca: la sfera d'inclusione e d'esclusione. Per comprendere ciò che è un turco oggi sono ricorso alla storia, e ho tracciato i ritratti dei turchi in diverse epoche. Quindi, ho trovato tre elementi d'inclusione

forti: l'Islam sunnita, la sacralità dello Stato e il territorio. A questi aggiungiamo elementi più o meno deboli come la lingua, l'etnia, la cittadinanza e l'identificazione ideologica con il kemalismo, l'occidentalismo o il passato ottomano a seconda dei casi. Mentre gli elementi d'inclusione forti mantengono il loro carattere mandatorio per l'appartenenza all'identità turca moderna, alcuni degli elementi deboli diventano forti, come pure la lingua o l'identificazione ideologica. Tranne il passato pre-islamico sia l'ottomano che il turco moderno erano prima di tutti musulmani sunniti. L'identificazione religiosa è un'eredità del sistema *millet* dell'Impero ottomano, che riconosceva le differenze religiose tra i soggetti ottomani organizzati in comunità religiose, o *millet* distinti. Il sistema *millet* e poi l'*ottomanismo* sono considerati come una fonte del multiculturalismo e dell'uguaglianza dei cittadini. Sebbene la tolleranza ottomana non possa essere contestata, è pur vero che esisteva una gerarchia dei *millet* (forse con l'eccezione del *Tanzîmât*), che poneva il *millet* musulmano alla sommità della gerarchia ottomana, ritenendolo come *primus inter pares*. D'altra parte il sunnismo è diventato un elemento forte d'inclusione durante la lotta contro lo sciismo persiano.

L'Islam ha mantenuto il suo ruolo chiave nella formula identitaria turca. La tesi fornisce prove sulla „kemalizzazione”, o la secolarizzazione dell'Islam sunnita nel periodo repubblicano e sull'islamizzazione del kemalismo a partire dagli anni 70. L'appartenenza musulmana continuava a essere un legame forte anche nell'era kemalista nonostante (e nello stesso tempo grazie al) il progetto di secolarizzazione. Sotto il regime kemalista l'Islam è stato escluso dallo spazio pubblico, ma non eliminato, dal momento che l'élite sapeva che la religione è il più forte legame tra i cittadini. Quindi, L'Islam è stato messo sotto il controllo dello Stato e utilizzato per sviluppare il sentimento patriottico e la devozione dei cittadini allo Stato, un esempio a questo proposito è l'idea del martirio promosso dai kemalisti secondo il quale coloro che muoiono per la patria vanno nel paradiso islamico. D'altra parte nel contesto della polarizzazione politica e della frammentazione sociale dagli anni 1970, le quali hanno portato la Turchia sull'orlo della guerra civile, l'élite kemalista ha adottato la sintesi turco-islamica per mantenere l'unità della nazione e prevenire l'ulteriore radicalizzazione islamica dei cittadini. La sintesi è stato anche uno strumento di turchizzazione dei curdi e sunnificazione degli aleviti.

La sacralità dello Stato è un altro elemento d'origine ottomana, trovato anche nella storia pre-ottomana delle tribù turche. Il termine ottomano era utilizzato nel senso di dinastia, mentre la lealtà dinastica era l'elemento d'inclusione comune per tutti i soggetti ottomani indipendentemente dalla loro religione o etnia. Lo Stato era la proprietà degli

ottomani, mentre la dinastia era la faccia dello Stato. La sacralità dello Stato fu evidente anche nella giovane Repubblica turca, dato che lo Stato ha preceduto la nazione. Nel momento di nascita della repubblica la nazione turca non esisteva, esistevano solo i movimenti nazionalisti ispirati in maggior parte dagli intellettuali turchi dalla Russia zarista: il panturchismo e meno influente l'anatolianismo. Il nazionalismo kemalista è stato sviluppato gradualmente dall'élite kemalista dopo la proclamazione della Repubblica turca, tramite la stampa, l'educazione e il servizio militare. Lo Stato ha costruito la nazione attraverso un processo *top-down*. In altre parole lo Stato ha deciso ciò che dovrebbe essere un turco. Quindi, l'obbedienza all'autorità statale era necessaria per essere incluso nella sfera identitaria turca.

Nello stesso modo il territorio nazionale è stato definito prima della nazione. La dimensione territoriale dell'identità turca è fortemente connessa alla cosiddetta „sindrome di Sèvres”, o la paura di scomparsa risultata dalla traumatica memoria del Trattato di Sèvres. L'integrità territoriale della Turchia è stata e continua ad essere una tematica ricorrente del nazionalismo turco.

Per quanto riguarda la lingua ed etnia, sebbene importanti soprattutto la prima, dato che è stata un elemento importante della turchizzazione, la loro „debolezza” risulta dal ruolo secondario assegnato nel processo di costruzione dell'identità turca. Nel progetto di ingegneria sociale dei kemalisti, il parlante della lingua turca e l'etnico turco erano „materiale” malleabile solo nel caso in cui fossero stati musulmani. Quindi, l'etnico turco o il parlante del turco non musulmano non poteva diventare turco, ma i *Muhacir* - i rifugiati musulmani dai Balcani, Caucaso, Russia, Medio Oriente, anche se non erano d'etnia turca e non conoscevano la lingua sono stati assimilati nella nazione.

La tesi cerca di superare ciò che Barbara Czarniawska ha chiamato la tirannia dell'identità o ricercare l'identità solo attraverso la sfera d'inclusione, mostrando che anche i processi d'esclusione sono infatti un atto di costruzione dell'identità. Ritengo che per una comprensione più accurata di ciò che è un turco abbiamo bisogno di pensare anche fuori dagli schemi dell'identità.

La prima categoria di alterità ricercata è quella ideologica/storica. Se nella prima parte dello studio ho considerato la storia come una fonte che ha messo o rimesso i mattoni del costruito identitario, nella seguente parte la tesi esamina la storia come risorsa utilizzata ai diversi fini politici. Quindi, la storia come risorsa è riscritta, rivalorizzata, immaginata o dimenticata in modo selettivo per legittimare un'identità ideologica. In questo processo le risorse storiche “utili” entrano nella sfera identitaria mentre quelle scomode fanno parte

della sfera dell'alterità, e definiscono l'identità ideologica attraverso ciò che non è, o per meglio dire ciò che non vuole diventare. Per di più, l'alterità non viene solo esclusa ma anche demonizzata, delegittimata, presentata come sbagliata.

Nel caso della Turchia ci sono stati due periodi storici utilizzati come risorsa positiva dall'élite, il passato pre-ottomano dai kemalisti e il passato ottomano dall'*establishment* conservatore, entrambi i regimi sottoponendo la memoria collettiva all'esorcizzazione, trasformando il passato scomodo, o la storia come risorsa negativa, in alterità, quindi il passato ottomano è diventato l'alterità per il regime kemalista ed episodi del passato kemalista l'alterità sebbene "mascherata" per l'attuale regime. Quindi, si nota che il passato ottomano è stato escluso dalla sfera identitaria nell'epoca repubblicana e poi reintegrato sotto l'AKP, attraversando un processo di trasformazione di valore delle mentalità.

I kemalisti hanno adottato la comprensione orientalista dell'Occidente sull'Impero ottomano, secondo la quale i "nativi" ottomani arretrati non erano in grado di rappresentare se stessi e avevano bisogno di essere governati, civilizzati. In questo processo i kemalisti hanno assunto il ruolo di colonizzatori, e gli ottomani, compresa la società ereditata, sono stati considerati come l'alterità del progetto kemalista di modernizzazione. Se l'Impero ottomano era multiculturale, eterogeneo, il regime kemalista doveva diventare l'opposto, uno Stato nazionale omogeneo, se l'impero era un califfato, il regime kemalista doveva essere secolare, se gli ottomani erano visti come arretrati, tradizionali, religiosi, orientali, i turchi dovevano diventare educati, moderni, secolari, occidentali. Un cambiamento per sé senza il *background* storico rilevante per dimostrare la legittimità del processo di diventare sarebbe stato vano. Tramite la Società Storica Turca (*Türk Tarih Kurumu*) e la Società Linguistica Turca (*Türk Dil Kurumu*), i kemalisti hanno cercato di dimostrare i legami razziali (razza ariana) e linguistici (lingua indoeuropea) tra i turchi e gli europei, e il ruolo di guida dei turchi nella formazione della cultura europea appellandosi alla storia turca pre-ottomana (certo, molti dei risultati di questi sforzi sono stati contestati). Lo scopo era di mostrare che il progetto d'occidentalizzazione era un processo di ritorno alle radici indigene europee dei turchi.

Questa visione è stata contestata a partire dagli anni 1980, e con più forza maggiormente dopo il 2002 dal partito AKP. Sebbene il numero dei non musulmani sia stato ridotto, l'identità esclusiva, omogenea promossa dai kemalisti non riusciva a contenere la diversità etnica del paese. Il kemalismo è stato islamizzato, e per di più, è stato anche ottomanizzato. Turgut Özal, e poi l'élite conservatrice, hanno reinterpretato e reintegrato il

passato ottomano nella sfera identitaria, scegliendo gli elementi favorevoli al loro programma politico. Quindi, è stata adottata l'immagine romanzata della convivenza ottomana, con riferimento al sistema *millet* ottomano, che sebbene abbia tollerato il pluralismo e il multiculturalismo, ha assicurato il primato dell'Islam.

Le basi dell'ideologia kemalista sono state contestate anche se non in modo espresso. Quindi, il secolarismo kemalista è stato sostituito con una nuova forma di secolarismo paradossalmente più europeo (più vicino al secolarismo di tipo anglosassone) e più ottomano (più aperto verso i non musulmani), che assicura la libertà religiosa e nello stesso tempo anche la reislamizzazione della società, mentre il ruolo dell'esercito turco è stato ridotto dal custode del regime kemalista al subordinato della società civile, o per meglio dire dell'*establishment* conservatore.

Oggi ci sono due discorsi identitari competitivi: Essere i “nipoti” degli Ottomani o essere i “figli” di Atatürk? La distanza tra le due identità non è, in modo sorprendente, una differenza reale ma una differenza percepita, costruita, immaginata. Ambedue le identità ideologiche sono state costruite su una prospettiva sbagliata o manipolata del passato, e sono state influenzate dalla visione orientalista, che enfatizzava la religiosità e il tradizionalismo dell'Impero ottomano, dimenticando gli sforzi ottomani di secolarizzare e occidentalizzare la società. Mentre i kemalisti hanno accettato e quindi, respinto, la versione orientalista del passato ottomano distanzandosi dall'Islam, l'AKP ha integrato più o meno la stessa versione del passato ottomano nella formulazione della sua identità ideologica.

Un ruolo importante nella costruzione dell'identità turca è stato e continua a essere giocato dalle alterità religiose, etniche e dagli immigranti. L'alterità, per definizione sono i non musulmani i quali, per analogia – turco è uguale con musulmano – diventano anche non turchi (nel senso nazionale e culturale). La tesi analizza il caso armeno, “la minoranza tra le minoranze” nelle parole di Hrant Dink, mostrando che gli armeni sono esclusi dalla sfera identitaria, non presentando nessun elemento d'inclusione forte. Oltre alla religione, gli armeni non condividono ma contestano almeno da una prospettiva storica la dimensione territoriale dell'identità turca, attraverso le rivendicazioni territoriali (più o meno reali oggi) nell'Anatolia orientale. Nello stesso modo viene contestata anche la sacralità dello Stato tramite il posizionamento verso gli eventi del 1915. Considerando alcuni fondatori della Turchia moderna come *masterminds* di un genocidio significa dubitare la legittimità dello Stato turco. La lingua e cittadinanza turca sono elementi d'inclusione deboli,

insufficienti per rendere gli armeni come turchi. Quindi, la definizione religiosa, territoriale e statale dell'identità turca è confermata e rafforzata attraverso l'esclusione degli armeni.

L'appartenenza sunnita dei turchi viene affermata anche nell'atteggiamento ufficiale verso gli aleviti. Sebbene questi siano musulmani, leali allo Stato, attaccati al territorio e parlano il turco, essi sfuggono alla sfera identitaria, dato che sono sciiti. Nella mentalità collettiva dei turchi sunniti, l'alevismo è un'eresia, una falsa religione. Se a partire degli anni 1960-1970, gli aleviti sono stati considerati come gli alleati del kemalismo (proprio a causa dell'emergenza dei movimenti islamici), l'attuale *establishment* sebbene abbia cercato di risolvere la questione alevita, non ha riconosciuto l'alevismo come religione separata. Inoltre ha distinto tra gli aleviti "buoni", rispettivamente coloro che sono stati sunnificati e accettano di pregare nella moschea, e quelli "falsi", chiamati anche ateisti. Quindi, gli aleviti sono considerati turchi nel caso in cui accettano l'assimilazione sunnita.

Una categoria di alterità ricercata nella tesi è l'alterità etnica, sebbene l'etnia non sia un elemento d'esclusione non lo è nemmeno d'inclusione forte. I curdi non sono esclusi dalla nazione su basi etniche o razziali, al contrario essi sono stati considerati sia dai kemalisti che dall'élite conservatrice come turchi, dato che la maggior parte dei curdi sono musulmani sunniti. Comunque, ciò che impedisce l'appartenenza dei curdi alla nazione turca è il separatismo. I curdi sostenitori dell'indipendenza della regione curda contestano la definizione territoriale e la sacralità dello Stato; non solo sono esclusi ma escludono se stessi dalla sfera identitaria. D'altra parte coloro che dichiarano la lealtà allo Stato e al territorio nazionale e accettano l'assimilazione linguistica, sono considerati come turchi.

Per quanto riguarda gli immigranti siriani, anche se essi non sono un'alterità "naturale", la crisi siriana li ha portati in un gran numero alla Turchia, superando dal punto di vista numerico alcune delle minoranze storiche dello spazio turco, come per esempio i non musulmani. Sebbene i principali problemi relativi ai siriani sentiti al livello di società siano relativi alla sicurezza ed all'economia, la questione degli immigranti ha anche una forte dimensione identitaria specialmente nel sud-est del paese. La presenza dei siriani ha sfidato l'equilibrio etno-religioso della Turchia orientale, diventando in alcune città la maggioranza (Kilis) mentre nelle altre ha cambiato la bilancia tra i sunniti e gli sciiti (Hatay).

Il questionario realizzato a Ceylanpınar, mostra che, anche se la maggior parte degli intervistati non vuole gli immigranti nella loro città e li accusa di quasi tutti i problemi affrontati dalla comunità locale sia che parliamo di sicurezza, economia, politica o disagi

sociali, essi sostenevano la politica delle frontiere aperte del governo. Il questionario enfatizza l'alto livello d'esclusione (rifiuto di parlare, fare amicizia con i siriani) e gli stereotipi più comuni (pericolosi, maleducati, ingrati). Le identità locali, turca, curda e araba si sentono minacciate dall'ondata migratoria ed evitano ogni "mescolanza" con i siriani, preservando così, la loro identità. Il caso degli immigranti siriani mostra che la globalizzazione non fa perdere il senso d'appartenenza, non omogeneizza le culture, ma al contrario, rafforza l'autoidentificazione, escludendo le alterità, talvolta ricorrendo ai meccanismi di autodifesa negativi come la xenofobia e la discriminazione. Le minacce dell'assimilazione insieme alla paura emancipano le identità culturali.

Comunque, dato che gli immigranti sono in maggior parte musulmani sunniti, col passare del tempo possiamo assistere anche a una situazione simile con quella dei *Muhacir* nel periodo repubblicano, ovvero all'assimilazione degli immigranti nella cultura turca. Un primo passo è stato già fatto, con la decisione di concedere la cittadinanza agli immigranti.

L'ultima parte esamina l'appartenenza europea dei turchi. La questione dell'uropeità della Turchia ha provocato gli europei a delimitare la propria sfera d'inclusione. Così, ci sono stati tre tipi di definizioni: l'Europa pratica – basata su interessi economici e politici, sicurezza e politica estera comune degli Stati membri - ; l'Europa dei diritti – fondata sull'idea di cittadinanza politica, democrazia e liberalismo - ; e l'Europa culturale - che si definisce tramite la storia comune e il patrimonio del pensiero europeo, compreso il Cristianesimo e l'Illuminismo. Se le prime due definizioni sono più inclusive, essendo possibile l'appartenenza attraverso le riforme e l'adozione dell'aquis, l'appartenenza culturale è stata questionata.

Si nota che le definizioni, pratica ed economica, fanno riferimento all'adesione alle strutture dell'UE mentre la terza definizione testa il lato culturale di ciò che dovrebbe essere un europeo. Nella storia dell'Europa i turchi (specialmente i musulmani ottomani) hanno giocato il ruolo d'alterità: l'alterità islamica all'Europa cristiana e poi, l'alterità despótica all'Europa libera. Sebbene sia pur vero che il Cristianesimo è uno dei pochi legami tra i cittadini europei, questa visione religiosa fa astrazione delle comunità musulmane dell'Europa, sia degli immigranti che dei musulmani dei Balcani. Se l'identità musulmana è un elemento forte d'esclusione dall'identità europea, i turchi che si definiscono prima di tutto come musulmani escono dalla sfera identitaria. Però, se i valori della libertà e pluralismo sono coloro che definiscono la cultura europea, sebbene la Turchia sia ora lontana da questa definizione, l'integrazione sarebbe possibile attraverso le misure giuste.

Il questionario sull'uropeità della Turchia mostra che l'integrazione nelle strutture europee ha perso il sostegno dei giovani turchi educati, tuttavia il processo d'adesione è visto in una luce positiva come una salvaguardia per la liberalizzazione e la democratizzazione del paese. Per quanto riguarda l'identità europea dei turchi, i giovani intervistati sono divisi, quasi metà considera la Turchia non europea, a causa della situazione politica, la cultura, la religione e la geografia, mentre un numero simile ritiene che i turchi siano europei, grazie alla storia e ai valori condivisi. Ci sono anche persone che credono che la Turchia occidentale sia europea mentre la Turchia orientale non appartenga all'Europa. D'altra parte lo studio mostra il livello basso di fiducia nell'UE. I risultati rafforzano l'idea secondo la quale i turchi vogliono piuttosto l'attuazione degli standard UE che l'adesione.

L'identità europea della Turchia non può essere decisa soltanto tramite l'adesione del paese alle strutture UE, poiché l'integrazione europea non è un criterio dell'uropeità, almeno per quanto riguarda l'appartenenza culturale. Tuttavia, la decisione relativa all'adesione della Turchia all'UE può definire ciò che è Europa. L'uropeità dell'Europa è, quindi, definita dalla Turchia, quest'ultima sia occupa il ruolo d'alterità nel costrutto identitario europeo sia è inclusa nella sfera identitaria.

Appendice

I. Intervista (via e-mail) con Günay Göksü Özdoğan, 16 settembre 2016

Günay Göksü Özdoğan è un membro della facoltà di Scienze Politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Relazioni Internazionali dell'Università di Marmara, Istanbul. Ha pubblicato una serie di articoli in diverse riviste turche e straniere e libri sul nazionalismo turco e movimenti nazionalisti nei Balcani, le politiche sovietiche di nazionalità, processo di nazionalizzazione nelle repubbliche turche post-sovietiche e le problemi delle minoranze. La sua tesi di dottorato *From Turan' to "Gray-Wolf": Turkism During One-Party Period, 1931-1946* è stata pubblicata e ha ricevuto il premio di ricerca della Fondazione storica turca (2002). È l'autore (o editore) dei libri: *Balkans: A Mirror of the New International Order* (con Kemali Saybaşılı); *Redefining Nation, State and Citizen* (con Gül Tokay); *Transboundary Issues in International Relations: Migration, Human Rights, Gender, Global Justice and Security* (con Ayhan Kaya); *Armenians in Turkey: Community-Individual-Citizen* (con Füsün Ustel, Karin Karakaşlı, Ferhat Kentel); *Hearing Armenians of Turkey: Issues, Demands and Policy Recommendations* (con Ohannes Kılıçdağı).

1. How would you define Turkish identity? Who are the Turks?

- a. a political definition: Inhabitants-Citizens of Turkey and/or speaking Turkish
- b. an ethno- cultural definiton: speaking Turkish as native tongue whether living in Turkey or abroad (diaspora)

This definiton of identity may differ from one person to the other as you may know....many people would add the dimension of religion (Islam) to this.

Who are the Turks? The answer to this question may vary according to the political views, ideological standpoint and historical knowledge of the respondent. If one is talking about the ethnic Turks in factual terms, then those people speaking Turkish as their native tongue; linguistically speaking and according to historical knowledge with ethnic roots in Central Asia; having avowed different religions over centuries finally becoming followers of Islam. One may offer a definition largely based on territory and say citizens of Turkey, but that definition is shared by only a small portion of the citizenry. Actually it makes a difference whether one is trying to define Turks in the modern times or in the past historical periods. Today's answers are largely influenced by the fact that Republic of Turkey politically represents a Nation-state model. Two centuries ago the answer to this

question would be very different, depending also the origin of the respondent. What Europeans meant by Turks did not correspond to what for example an Ottoman statesman had in mind. (the difference between etic and emic definitions)

Definition of Turkish identity and the answer to “who are the Turks” are ideologically provided by different versions of Turkish nationalism (if you want a theoretical answer).

2. What Turks are not?

I am not sure what you mean by this question.

If you mean which groups of people constitute the ‘other’s of Turkish nationalism,

Depending on what variety of Turkish nationalism one has in mind, then a number of groups like Armenians, Greeks, Russians, Jews, Europeans, Americans, Arabs, Iranians, sometimes refugees and migrants stand out.

3. What definition of Turkish identity does the AKP promote?

Are there any changes in the AKP’s understanding of Turkish identity today compared to the first decade of ruling?

AKP’s understanding is largely determined by their religious standing and historical interpretation of Turks carrying the legacy of the Ottoman Empire; hence for them Turkish identity is not comprehensible without Muslim identity. Turkishness and Islam is almost interchangeable. In comparison to the first decade of ruling Turkishness is also defined more in conjunction with the Arab world and Middle East.

4. Which are the main discrepancies (if any) between the officially promoted identity/ies and the one(s) assumed by citizens/ categories of citizens?

There are groups of citizens who favor a political definition of Turkishness without ethno-cultural and religious connotations. There are Armenians, Jews and Greeks who may accept this type of political citizenship but largely speaking they do not consider themselves Turkish. The majority of Kurds are against being considered as Turks (as it was the case more so during the first decades of the Republic). These groups however find themselves as citizens of Turkey.

5. How inclusive is Turkish identity today? What does it take for a minority member to be accepted as a “first-class” Turkish citizen?

Still not very inclusive even if legally speaking there are not significant markers of discrimination. However in bureaucracy, political circles and everyday life discrimination continues.

6. Which is, in your opinion, the least integrated group amongst Kurds, Alevi, Armenians and Syrian immigrants? What about the most integrated? Why?

Least integrated are Syrian immigrants; most integrated Alevi.

7. Turkey is a multicultural country, besides religious and ethnic differences almost every region has its own distinctive cultural patterns. Which are the most powerful cultural bounds between Turkish citizens?

The language, historical myths, national ceremonies, national days, national heroes and martyrs (many aspects Turkish nationalism emphasized in the making of the nation), pop-culture (meaning folk music, pop-music, singers, etc.), mores and norms in daily life that come largely from Muslim practices.

8. To what extent does fear (of otherness, perceived or real enemies, dismemberment-Sèvres syndrome, conspiracies) feed the exclusive definition of Turkishness? What would Turkish identity be without fear?

It feeds a lot!!!!!! Without fear ??? every nation-state seems to stand in controversy to certain groups of enemies real or imagined. Nationalism invents enemies, imagines and invents them as necessary.

9. Is there, in your opinion, any feasible identity formula able to (re)concile the divided Turkish society and to include in its definition all (or at least, most of) the existing categories of „otherness” without assimilating them? Could it be a neo-ottoman approach towards identity?

It is not appropriate to talk about a neo-Ottoman identity. The Ottoman system of multiculturalness did not stand on equality, whereas today we need to reconcile equality with right to difference. Given the universal equal rights of citizens, human rights of modern times, to talk or even mention a “neo-Ottoman” identity is a misconstrued concept altogether. The Ottoman world accepted cultural difference but in a hierarchical order and an understanding of tolerance that placed Muslim “millet” at the top of the hierarchy. What matters is not the “definition” but how it is going to be possible to establish rule of law with equal political, social and economic rights to all citizens, acknowledging their cultural differences and need to protect their cultural heritage, language, etc. This is not only a problem of Turkey but all nation-states with multicultural, multi-ethnic and religious groups. What is at stake is not just an identity-formula but how to reconcile cultural difference with universal equality understanding of liberal democracy.

10. How much European are the Turks from a cultural perspective? What are the main cultural differences between Turkey and Europe (other than religion)?

It depends on which social group with what cultural background we are talking about. Some groups who are knowledgeable about European culture, have had some education in European tongues, worked or have been educated in Europe consider themselves European. Also considering the Ottoman and Republican times there is the contention in bureaucratic and political circles that Turkey has been a part of European state system, and have adapted some European law system, etc. It is also debatable in Europe too, what is meant by Europeanness; in cultural terms, historical terms, political terms, etc....However it is also a fact that Turkey has followed a different historical trajectory than most European countries, especially in terms of state-society relations, process of secularization, modernization.

11. How would you describe your own identity as a citizen of Turkey?

I build my identity largely on territory and history of this Territory and feel proud and positive about living in this geography of the world which has inherited many traces of civilization over centuries. Mine is more determined by a kind of cultural patriotism.

II. Intervista (via e-mail) con Reşat Kasaba, 18 settembre 2016

Reşat Kasaba è il direttore del Jackson School of International Studies dell'Università di Washington. Nel corso degli ultimi tre decenni, ha ricercato problemi relativi alla storia economica, i relazioni Stato-società, la migrazione, l'etnicità e il nazionalismo, la modernità e la storia urbana nell'Impero Ottomano, nel Medio Oriente e in Turchia. Recentemente, ha iniziato di ricercare il ruolo dell'istruzione nella formazione dell'identità turca moderna nel ventesimo secolo. Insegna corsi sulla storia moderna del Medio Oriente e del mondo. È l'autore (o editore) dei seguenti libri: *A Moveable Empire: Ottoman nomads, Migrants, and Refugees*; *World, Empire, and Society: Essays on the Ottoman Empire*; *Cambridge History of Turkey, Vol. IV: Turkey in the Modern World*(ed); *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (con Sibel Bozdoğan); *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law, and Society* (con Ellis Goldberg e Joel Migdal); *The Ottoman Empire and the World-Economy: The Nineteenth Century*; *Cities in the World-System* (ed).

1. How would you define Turkish identity? Who are the Turks?

Turkish identity was defined by the late Ottoman/early Republican elite as a way mobilizing the Sunni Muslim population in Anatolia at the end of the 19th and early 20th centuries. A mythical link was claimed to connect this people to Central Asia; both

historically and linguistically. Exiled intellectuals and activists from Tsarist Russia and the Soviet Union reinforced this idea of ethnic and linguistic identity. When the Republic was established in 1923, no matter what their origins might have been Muslims who were within the borders of the new state and who subscribed to this definition and identified with it were considered to be Turks. While the religious basis of the definition was not emphasized explicitly, it is the case that one had to be a Sunni (Hanefi) Muslim to be Turk.

2. What Turks are not?

Non-Muslims, Arabs, Kurds, and members of other ethnic groups.

3. What definition of Turkish identity does the AKP promote? Are there any changes in the AKP's understanding of Turkish identity today compared to the first decade of ruling?

Much more so than earlier times, AKP highlights and emphasizes the Muslim element. While this opened the possibility of working with non-Turkish Muslim groups such as Kurds in earlier years, now they have also adopted a much more strongly an ethnic-Turkish definition as well.

4. Which are the main discrepancies (if any) between the officially promoted identity/ies and the one(s) assumed by citizens/ categories of citizens?

Central Asia/Turkic dimension is not a widely shared sentiment.

5. How inclusive is Turkish identity today? What does it take for a minority member to be accepted as a "first-class" Turkish citizen?

Religion (Islam) is the defining character. So, for non-Muslims it is impossible to be a "first class" citizen. For other Muslims (Kurds, Alevis) they can blend in as long as they are not politically active in separatist causes.

6. Which is, in your opinion, the least integrated group amongst Kurds, Alevis, Armenians and Syrian immigrants? What about the most integrated? Why?

Depends on what one means by integration, but I would put Armenians and Syrian refugees on the bottom, in that order.

7. Turkey is a multicultural country, besides religious and ethnic differences almost every region has its own distinctive cultural patterns. Which are the most powerful cultural bounds between Turkish citizens?

Locally based experiences as expressed in literature, music, and patterns of social interactions distinguish different regions. For the country as a whole, I would say rural-urban migration has become a nation-wide common experience hence a cultural bond.

8. Is ethnic Turkish- religious Islamic (national) identity perceived as a “safe haven” in times of social and political turmoil, seen perhaps as an element of social and political stability both by the political elite and society?

Yes, I think so.

9. To what extent does fear (of otherness, perceived or real enemies, dismemberment-Sèvres syndrome, conspiracies) feed the exclusive definition of Turkishness? What would Turkish identity be without fear?

It is also a knowing (perhaps in the subconscious) that Turkishness is based on some flimsy ideas. There must be a fear of exposure as well. I am not exactly sure what Turkish (any) identity would be without fear.

10. Is there, in your opinion, any feasible identity formula able to (re)concile the divided Turkish society and to include in its definition all (or at least, most of) the existing categories of „otherness” without assimilating them? Could it be a neo-ottoman approach towards identity?

I think this is impossible. Politically there would have to be a substantial degree of cultural autonomy with a loose political arrangement. There was never an Ottoman identity; when the elite put it forth as an idea, it sounded more like nationalism in disguise.

11. How much European are the Turks from a cultural perspective? What are the main cultural differences between Turkey and Europe (other than religion)?

Some Turks are closer to Europe than others. It all depends on people’s experience, patterns of interaction with European countries, institutions, etc. Just like there is no one “European identity, there is no one “Turk” culturally or otherwise which can be a basis for this comparison either.

12. How would you describe your own identity as a citizen of Turkey?

I am a citizen of Turkey but my identity is “Turkish-American”

III. Questionario sull'atteggiamenti verso i migranti siriani. Testo originale in lingua turca:

Size göre doğru olan cevabı seçiniz. 3. Soru hariç diğer sorulara sadece bir cevap veriniz.

Genel Bilgiler:

Cinsiyetiniz:

A. Kadın

B. Erkek

Yaşınız:

A. 18-24

B. 25-34

C. 35-44

D. 45-54

E. 55-64

F. 65+

Eğitim durumunuz:

A. Üniversite

B. Lise

C. Ortaokul

D. İlkokul

E. Okula hiç gitmedim

Mesleğiniz:

A. Öğrenci

B. Kamu sektörü

C. Özel sektör

D. İşsiz

E. Başka

(cevabınızı yazın):.....

Etnik kökeniniz:

A. Türk

B. Kürt

C. Arap

D. Başka (cevabınızı

yazın).....

Dininiz:

A. Sünni Müslüman

B. Alevi

C. Hristyan

D. Başka (cevabınızı

yazın).....

Anadiliniz:

A. Türkçe

B. Kürtçe

C. Arapça

D. Başka (cevabınızı

yazın).....

SÜRIYELİ GÖÇMENLERİN VARLIĞININ GÜNLÜK HAYATINIZA ETKİSİ

1- Suriyede 2011 yılında başlayan kriz sizin hayatınızı etkiledi mi?

- A. Hayır, hiç değiştirmedim B. Hayır, ama akrabalarımın/arkadaşlarımın hayatını değiştirdi. C. Evet, ama önemsiz değişimler. D. Evet, çok değiştirdi.

2- Hükümetin Suriyelilere açık kapı politikası ve mali yardımı nasıl buluyorsunuz?

- A. En doğru kararı. B. Doğru karar ama yanlış uygulanıyor, gelen insanları daha ciddi kontrol etmeliler ve mali yardımları daha eşit paylaşmalılar. C. Yanlış siyaset, hükümet kendi insanları düşünmeli başka ülkelerdeki insanları değil.

3- Göçmenlerin varlığı aşağıdaki alanlardan hangisini olumsuz yönde etkiliyor? (3 cevap seçebilirsiniz)

- A. İktisat. B. Güvenlik. C. Siyaset. D. Sosyal hayat. E. Kamu hizmetleri. F. Hiçbir kötü etkileri yok.

4- Şehrinizdeki Suriyeli göçmenlerin varlığı sizi rahatsız ediyor mu?

- A. Hayır, rahatsız etmiyor. B. Genel olarak rahatsız etmiyor, sadece bazı göçmenler/bazı durumlar. C. Çok rahatsız ediyor.

5- Göçmenlerin varlığı şehrinizin görünümünü ve güvenliğini değiştirdi mi?

- A. Şehir aynı. B. Sokaklarda daha çok insan var ama bir şey değiştirmedim. C. Çok değiştirdi, daha kirli oldu, her köşede dilenciler var, ama güvenlik aynı kaldı. D. Suriyeliler geldikten sonra şehir çok güvensiz oldu.

6- Suriyeliler'in sizden daha çok haklara sahip olduğunu hissettiniz mi?

- A. Hayır, onlar Türkiye vatandaşı değil ve mülteci statüleri de yok, bu yüzden çok az haklara sahipler.

B. Evet, hükümet onlarla daha çok ilgileniyor. Hastanelerde, mali yardımlar denince onlar ilk sırada yer alıyor. C. Bilmiyorum.

7- Size göre ekonominin durumunu Suriyeli göçmenler olumsuz yönde etkiledi mi?

- A. Hayır, ekonomi durumunu sadece hükümet etkileyebilir. B. Suriyeli ucuz işgücü sayesinde yerli işletmeler daha fazla kazanıyorlar ama yerli halk işsiz kalıyor. C. Evet, kiraları daha pahalı yaptılar. D. Evet, vergi ödemiyorlar ve haksız rekabete giriyorlar yerli işletmelerle. E. Bilmiyorum.

8- Suriyeli göçmenlerin kültür ve geleneklerini sizinkinden farklı buluyormusunuz?

- A. Hayır, aynı gibi. B. Benzeyen gelenekler de var ama en çoğu farklı. C. Farklı ama güzel gelenekleri var. D. Hiç benzemiyorlar, onların kültürleri daha dinci ve geri kalmış. E. Bilmiyorum.

9- Suriyeli göçmenler hakkında ne düşünüyorsunuz?

- A. Minnettar, kibar, arkadaşça insanlar, ama zor durumda kaldılar. B. Normal insanlar, bizim gibi. C. Nankör, çağdışı, kaba insanlar. D. Tehlikeli insanlar. E. Hiç bir şey düşünmüyorum.

10- Suriyeli göçmen arkadaşlarınız var mı?

- A. Çok var. B. Birkaç tane var. C. Yok, ama göçmenlerle arkadaş olabilirim. D. Yok, göçmen arkadaş istemiyorum.

11- Suriyeli bir göçmen ile evlenir miydiniz?

- A. Evet, onu düşünüyorum. B. Evet, eşim Suriyeli göçmen. C. Belki, aşk varsa her şey mümkün. D. Hayır, göçmenler güvenilir insanlar değil. E. Bilmiyorum.

12- Suriyeli göçmenler ile sohbet ediyor musunuz?

- A. Evet, çok defa sohbet ettik. B. Birkaç defa konuşmak zorunda kaldım. C. Hayır, hiç sohbet etmedik ama edebilirim. D. Hayır, istemiyorum.

13- Suriyeli göçmen ile sorunlarınız oldu mu?

- A. Hayır, olmadı. B. Evet, ama ciddi sorunlar değil. C. Evet, yaşadım.

14- Size göre yerli halk Suriyeli göçmenlere kötü davranıp ayırım yapıyor mu?

- A. Evet, bunun çok örneklerini gördüm. B. Evet, ama hiç örneklerini görmedim.
C. Bazı kötü durumlar oluyor ama genel olarak yerel halk onlara iyi davranıyor.
D. Hayır, onlarla herkes iyi davranıyor. D. Bilmiyorum.

Bibliografia

Monografii e capitoli di libri

Adriana Tămășan, *Identitate și alteritate la kurzi în secolele XIX, XX*, Editura MEGA, Cluj-Napoca, 2009

Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984

Alan Palmer, *The Decline and Fall of the Ottoman Empire*, Barnes and Noble, 1994

Alberto Martinelli, *Global Modernization Rethinking the Project of Modernity*, SAGE Publications, Londra, 2005

Ali Güler, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlıklar*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009

Alina Mungiu-Pippidi, *Doctrine politice. Concepte universale și realități românești*, Polirom, Iași, 1998

Amin Maalouf, *In the Name of Identity. Violence and the Need to Belong*, Penguin, New York, 2003

Andre Gingrich, "Conceptualizing Identities. Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering", Gerd Baumann, Andre Gingrich, *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach*, Berghahn Books, Oxford, 2006

Andrew Mango, "Atatürk", Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. 4, Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, New York, 2008

Andrew Mango, *Turkey and the War on Terror. For Forty Years We Fought Alone*, Routledge, Londra, 2005

Andrew Peacock, *Mediaeval Islamic Historiography and Political Legitimacy: Bal'amī's Tārīkh-nāma*, Routledge, Londra, 2007

Anthony D. Smith, *National Identity*, Penguin Books, Londra, 1991

Anthony D. Smith, *Théories of Nationalism*, Holmes & Meier, New York, 1983

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1991

Antonello Biagini, *Istoria Turciei contemporane*, Editura Accent, 2002

Asef Bayat, *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2013

Athena S. Leoussi, Anthony D. Smith, *The Call of the Homeland: Diaspora Nationalisms, Past and Present*, Brill Academic Publishers, 2010

- Aymeric Chauprade, „Civilisations Turque et Européenne: 3000 Ans d’Opposition”, Aymeric Chauprade, *Géopolitique de la Turquie*, Ellipses, Paris, 2006
- Ayşe Kadioğlu, E. Fuat Keyman, *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2011.
- Banu Eligür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010
- Barbara Czarniawska, “Alterity/Identity Interplay in Image Construction”, Daved Barry, Hans Hansen, *The Sage Handbook of New Approaches to Organization Studies*, Sage Publications, 2008
- Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe. Democratic Peace and Euro Islam versus Global Jihad*, Routledge, Londra, 2008
- Benedict Anderson, *Imagined Communities - Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, Londra, 2006
- Benjamin Braude, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Abridged Edition*, Lynne Rienner, Boulder, 2014
- Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1968
- Bernard Lewis, *The Middle East. A Brief History of the Last 2.000 Years*, Scribner, New York, 1995
- Bozkurt Güvenç, *The Other. Turks’ Quest for Identity and Image*, Alkım, Istanbul, 2006
- Caroline Finkel, *Osman’s Dream. The Story of the Ottoman Empire 1300-1923*, Basic Book, New York, 2007
- Carter Vaughn Findley, “The Tanzimat”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008
- Cengiz Gunes, Welat Zeydanlıoğlu, *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*, Routledge, Oxon, 2014.
- Cenk Saraçoğlu, *Kurds of Modern Turkey. Migration, Neoliberalism and Exclusion in Turkish Society*, I.B. Tauris, Londra, 2011
- Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans, The Cursch and the Ottoman Empire 1453-1923*, Cambridge University Press, Londra, 2006
- Charles Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007
- Claude Cahen, *Pre-Ottoman Turkey. A general survey of the material and spiritual culture and history c. 1071-1330*, Taplinger Publishing Company, New York, 1968
- David McDowall, *The Modern History of the Kurds*, I.B.Tauris, Londra, 2007

- David Shankland, “Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement”, Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Supplement and Index*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 2002
- David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Routledge Curzon, Londra 2003
- Deniz Derman, “The Close/Blow Up of the Picture: The Turkish Family with Two Sons”, *Mediated Identities*, Deniz Derman, Karen Ross, Nevena Daković, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2001
- Dietrich Jung, Wolfango Piccoli, *Pan-Turkist Dreams and Post-Soviet Realities: The Turkish Republic and the Turkic States in the 1990s*, Zed Books, Londra, 2000
- Dogan Özgüden, *Black Book on the Militarist “Democracy” in Turkey*, Info-Türk, Bruxelles, 1986
- Dominick LaCapra, “Experience and Identity” Ed. Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *Identity Politics Reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York, 2006
- E. Fuat Keyman, „Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey”, Linell E. Cady, Elizabeth Shakman Hurd, *Comparative Secularisms in a Global Age*, Palgrave Macmillan, 2010
- E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, *Turkish Politics in a Changing World. Global Dynamics and Domestic Transformations*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2007
- E.J. Hobsbawm, *Națiuni și nationalism din 1780 până în prezent. Program, mit, realitate*, Editura ARC, Chișinău, 1997
- Edhem Eldem, “La Turchia e il Mediterraneo una ricerca sterile?”, Feride Çıçekoğlu, Edhem Eldem, *Rappresentare il Mediterraneo: lo sguardo Turco*, Mesogea, Messina, 2001
- Edward W. Said, *Orientalism*, Editura Amarcord, Timișoara, 2001
- Ela Ogru, “Changing Boundaries of Identity and Political Islam in Turkey”, Sayed Khatab, Muhammad Bakashmar, Ela Ogru, *Radicalisation Crossing Borders: New Directions in Islamist and Jihadist Political, Intellectual and Theological Thought and Practice: Conference Proceedings*, Monash University School of Political & Social Inquir-Global Terrorism Centre, 2009
- Elisabeth Marescot, *The Turkish Republic an the Kurdish Question*, Kurdish Institute Brussels, Bruxelles, 2007
- Elizabeth Shakman Hurd, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton University Press, Princeton, 2008
- Emanuel Richter citato in Natalia Vlas, *Globalizarea și religia la începutul secolului XXI*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2008

- Eric J. Hobsbawm, *Națiuni și naționalism din 1780 până în prezent: Program, mit, realitate*, Editura ARC, Chișinău, 1997
- Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, W.W. Norton and Company, Londra, 1968.
- Erik Zürcher, *Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris, Londra, 2004
- Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Cornell University Press, Ithaca, 1983
- Erol Köroğlu, *Ottoman Propaganda and Turkish Identity Literature In Turkey During World War I*, I.B. Tauris, Londra, 2007.
- Etienne Copeaux, “Türk Milliyetçiliği: Sözcükler, Tarih, İşaretler”, in Tanıl Bora, Murat Gültekingil (eds), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 4, Milliyetçilik, İletişim Yayınları*, İstanbul, 2002
- Fareed Zakaria, *Lumea postamericană*, Editura Polirom, Iași, 2009
- Fareed Zakaria, *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii și în lume*, Polirom, 2009
- Faruk Şen, *Turkey and the European Community*, Springer Fachmedien Wiesbaden, Opladen, 1999
- Fatma Müge Göçek, “Osmanlı Devletinde Türk Milliyetçiliğın Oluşumu: Sosyal bir Yaklaşım”, Tanıl Bora, Murat Gültekingil, *Modern Türkiye’de Siyası Düşünce, İslamcılık, İletişim*, İstanbul, 2005
- Federico Chabod, *L’idea di nazione*, Editori Laterza, Roma, 2004
- Federico Chabod, *Storia dell’idea d’Europa*, Editori Laterza, Roma, 1998
- Feride Çiçekoğlu, „Mediterraneo?“, Feride Çiçekoğlu, Edhem Eldem, *Rappresentare il Mediterraneo: lo sguardo turco*, Mesogea, Messina, 2001
- Fernand Braudel, *Scritti sulla storia*, Tascabili Bompiani, Milano, 2003
- Feroz Ahmad, „Politics and Political Parties in Republican Turkey”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge 2008
- Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993
- Feroz Ahmad, *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld Publications, Oxford, 2003
- Francesca Canale Cama, Daniela Casanova, Rosa M. Delli Quadri, *Storia del Mediterraneo moderno e contemporaneo*, Alfredo Guida Editore, Napoli, 2009
- Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York, 1992
- Franco Cardini, *Europa și Islamul. Istoria unei neînțelegeri*, Colecția Construcția Europei, Iași, Editura Polirom, 2002
- François Massoulié, *Conflictele din Orientul Mijlociu*, Editura ALL, București, 2003
- Fuat Deniz, “Maintenance and Transformation of Ethnic Identity: The Assyrian Case”, Önvér A. Cetrez, Sargon G. Donabe, Aryo Makko (eds), *The Assyrian Heritage: Threads of Continuity and Influence*, Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala, 2012

- George Ritzer, *The Blackwell Companion to Globalization*, Blackwell Publishing, Oxford, 2007
- Guenter Lewy, *The Armenian Massacres in Ottoman Turkey A Disputed Genocide*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2005
- Günay Göksu Özdoğan, „Turkish Nationalism Reconsidered: The ‘Heaviness’ of Statist Patriotism in Nation-Building”, Ayhan Aktar, Niyazi Kizilyurek, Umut Ozkirimli (eds), *Nationalism in the Troubled Triangle: Cyprus, Greece and Turkey*, Palmgrave McMillan, Londra, 2010
- Günay Göksu Özdoğan, Ohannes Kılıçdağı, *Hearing Turkey’s Armenians: Issues, Demands and Policy Recommendations*, TESEV Publications, 2012
- Hakan T. Karateke, Maurus Reinkowski, *Legitimizing the Order, The Ottoman Rhetoric of State Power*, Brill, Leiden, 2005
- Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- Hamit Bozarslan, “Alevism and the Myths of the Research”, Paul Joseph White, Joost Jongerden, *Turkey’s Alevi Enigma: A Comprehensive Overview*, Brill, Leiden, 2003
- Hans-Lukas Kieser, *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, I.B. Tauris, Londra, 2006
- Hasan Cemal, *1915: The Armenian Genocide*, Hrant Dink Foundation Publications, Istanbul, 2007
- Hasan Kayalı, “The struggle for independence”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008
- Hirmis Aboona, *Assyrians, Kurds, and Ottomans. Intercommunal Relations on the Periphery of the Ottoman Empire*, Cambria Press, Amherst, 2008
- Hrant Dink, *L’inquietudine della colomba – Essere Armeni in Turchia*, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Milano, 2008
- Hrant Dink, *Two Close Peoples Two Distant Neighbours*, Hrant Dink Foundation Publications, Istanbul, 2014
- Hugh Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, New York University Press, New York. 1997
- İlter Turan, “The Evolution of Political Culture in Turkey”, Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984
- Ira M. Lapidus, “Sultanates and Gunpowder Empires. Middle East”, John Esposito, *The Oxford History of Islam*, Oxford University Press, Oxford, 1999
- Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002

- Jacob M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Boulder, 1984
- Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des Chrétiens d'Orient. Des origins à nos jours*, Fayard, Paris, 1994
- Joep Leerssen, „Identity/Alterity/Hybridity”, Manfred Beller, Joep Leerssen, , *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Rodopi Publishers, Amsterdam
- Joh Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, The Scarecrow Press, Oxford, 2005
- Johann Gottfried Herder citato in Alberto Martinelli, *Mal di nazione. Contro la deriva populista*, Università Bocconi Editore, Milano, 2013
- John Keane, “Secularism?”, David Marquand and Ronald L. Nettler, *Religion and Democracy*, Series: Political Quarterly Special Issues, Blackwell Publisher, Oxford, 2000
- John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know about Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2002
- John Tomlinson, “Globalization and Cultural Identity”, David Held, Anthony McGrew, *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*, Polity Press, Cambridge, 2003
- Josef W. Meri, *Medieval Islamic Civilization. An Enciclopedia*, vol. I., Routledge, Abingdon, 2006
- Justin McCarthy, Esat Arslan, Cemalettin Taşkıran, Ömer Turan, *The Armenian Rebellion at Van*, The University of Utah, Press Salt Lake City, 2006
- Justin McCarty, *Müslümanlar ve Azınlıklar*, İnkılâp, İstanbul, 1998
- Kemal H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914. Demographic and Social Characteristic*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1985
- Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, Oxford, 2001
- Kemal Kirişçi, „Migration and Turkey: the dynamics of state, society and politics”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey, vol. IV, Turkey in the Modern World*, Cambridge University Press, 2008
- Kemal Kirişçi, *Syrian Refugees and Turkey's Challenges: Going beyond Hospitality*, Brookings Institution, Washington, D.C., Maggio 2014
- Kurt Lewin, *Resolving Social Conflicts. Selected Papers on Group Dynamics*, Harper and Brothers Publishers, New York, 1945
- L. Braşoveanu, N. Grigorescu, *Turcia*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966
- Laura Schrader, *Il diritto di esistere. Sorie du kurdi e turchi insieme per la libertà*, Edizioni Gruppo Abele, 1999

- Laura Sitaru, *Gândirea politică arabă, concepte cheie între tradiție și inovație*, Editura Polirom, București, 2009
- Levent Kirval, “Identity, Interests and Political Culture in Turkey’s Accession Negotiations”, Esra LaGro, Knud Erik Jørgensen, *Turkey and the European Union-Prospects for a Difficult Encounter*, Palgrave Macmillan, New York, 2007
- Levent Soysal, „The migration story of Turks in Germany: from the beginning to the end”, Reşat Kasaba, *The Cambridge History of Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008
- Levon Hovsepian, *The Fears of Turkey: The Sèvres Syndrome Manifestations of the “Sèvres Syndrome” in Turkey’s Socio-Political Discourse*, Yerevan Information and Public Relation Center, 2012
- Louis Bazin, “Viața intelectuală și culturală în Imperiul otoman”, Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Editura BIC All, București, 2001
- Luca Berardi, “Radici ottomane per l’Europa?”, Mariano Giustino, *Benvenuta Turchia! L’adesione all’alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011
- Luca Ozzano, „La diaspora Turca in Europa: terreno di conquista per gli islamisti?”, Mariano Giustino, *Benvenuta Turchia! L’adesione all’alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011
- Maria Antonia di Casola, “Mustafa Kemal e il Kemalismo alla prova del pluralismo”, Giampaolo Calchi Novati, *Asia, una transizione sostenibile*, Carocci Editore, Centro Studi per I Popoli Extra-europei Cesare Bonacossa, Pavia, 2009
- Mariano Giustino, „Intervista a Elif Şafak, La cultura deve costruire ponti”, *Benvenuta Turchia! L’adesione all’alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011
- Mark Westcott, *Muslims and Minorities: Religion and City Growth in the Ottoman Empire*, marzo 2013
- Markus Dressler, *Writing Religion. The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press, Oxford, 2013
- Martin van Bruinessen, “The Kurds as objects and subjects of historiography: Turkish and Kurdish nationalists struggling over identity”, Fabian Richter (ed.), *Identität Ethnizität und Nationalismus in Kurdistan, Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. Dr. Ferhad Ibrahim Seyder*, Lit Verlag, Münster, 2016, disponibile al
- Martin van Bruinessen, *Agha, Sheikh and the State*, Zed Books Ltd, New Jersey, 1992
- Marvine Howe, *Turkey Today: A Nation Divided over Islam’s Revival*, Westview Press, Oxford, 2000
- Massimo Campanini, *l Corano e la sua interpretazione*, Editori Laterza, Edizione digitale, 2015

- Massimo Guidetti, *Storia d'Italia e d'Europa: comunità e popoli, Vol. 6, L'Europa della Borghesia*, Editoriale Jaca Book, Milano, 1982
- Mehrdad Kia, *Daily Life in the Ottoman Empire*, Greenwood, Oxford, 2011
- Meral Ugur Cinar, *Collective Memory and National Membership. Identity and Citizenship Models in Turkey and Austria*, Palgrave Macmillan, Londra, 2015
- Metin Heper, Nur Bilge Criss, *Historical Dictionary of Turkey*, The Scarecrow Press, Plymouth, 2009
- Michael Curtis, *Orientalism and Islam European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- Michael Curtis, *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009
- Michael M. Gunter, *Historical dictionary of the Kurds*, The Scarecrow Press, Maryland, 2004
- Michel Bozdémir, *Turquie: entre Islam et Europe*, Ellipses, Paris, 2007
- Mirella Galletti, *I curdi nella storia*, Editura Vecchio Faggio, Chieti, 1990
- Montesquieu, *Riflessioni e pensieri inediti (1716-1755)*, Torino, 1943
- Mustafa Akyol, *The Origin of Turkey's Kurdish Question: An Outcome of the Breakdown of the Ottoman Ancien Régime*, Boğaziçi University Press, Istanbul, 2006
- Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1976
- Mustafa Serdar Palabıyık, *Contributions of the Ottoman Empire to the Construction of Modern Europe*, Tesi Presentato al Graduate School di Scienze Sociali del Middle East Technical University, Shuster, New York, 2003
- Mustafa Soykut, *Image of the Turk in Italy. A History of the "Other" in Early Modern Europe 1453-1683*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin, 2001
- Nesrin Ucarlar, *Between Majority Power and Minority Resistance: Kurdish Linguistic Right in Turkey*, Lund University, Lund, 2009
- Nicola Melis, "Cittadinanza turca e minoranze", Valeria Fiorani Piacentini, *Turchia e Mediterraneo allargato: Democrazia e Democrazie*, FrancoAngeli, Milano, 2005
- Nicola Melis, "L'irrisolta questione dell'identità turca", Mariano Giustino, *Benvenuta Turchia! L'adesione all'alba di una nuova Europa, Diritto e Libertà*, Roma, 2011
- Nida Bikmen, Diane Sunar, "Representing the Ethnic "Other": Stereotypes of Ethnic Groups in Turkey", Nedret Kuran-Burçaoğlu, Susan Miller, *Representation of the "Others" in the Mediterranean World and their Impact on the Region*, The Isis Press, Istanbul, 2004
- Nigar Karimova, Edward Deverell, *Minorities in Turkey*, The Swedish Institute of International Affairs, Stockholm, 2001

- Nora Fisher Onar, “‘Democratic Depth’: The Missing Ingredient in Turkey’s Domestic/Foreign Policy Nexus?”, Kerem Öktem, Ayşe Kadioğlu, Mehmet Karlı, *Another Empire? A Decade of Turkey’s Foreign Policy under the Justice and Development Party*, Istanbul Bilgi University Press, Istanbul, 2009
- Nora Pleßke, *The Intelligible Metropolis: Urban Mentality in Contemporary Londra Novels*, Verlag, Bielefeld, 2014
- Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, The University of Chicago Press, Londra, 1972
- Oğuz Türkkân, *Biz Kimiz? Türklüğün Kimlik şifresi*, Positif Yayınları, 2012, Istanbul
- Omer Taspınar, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey. Kemalist Identity in Transition*, Routledge, Londra, 2005
- Otmar Oehring, *La situation des droits de l’homme en Turquie-Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse?*, Missio, Aachen, 2002
- Paul Dumont, „The Origins of Kemalist Ideology”, Jacob M. Landau, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Westview Press, Boulder, 1984
- Paul R. Bartrop, Steven Leonard Jacobs, *Modern Genocide: The Definitive Resource and Document Collection, Vol. I. Armenian Genocide, Bosnian Genocide, and Cambodian Genocide*, ABC-Clio, Oxford, 2015
- Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Supplement and Index*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 2002
- Peter B. Golden, *An Introduction to the History of the Turkic Peoples. Ethnogenesis and State-Formation in Medieval and Early Modern Eurasia and the Middle East*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1992
- Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Londra, 1991
- Radu Gabriel Safta, Călin Felezeu, *Turcia contemporană între moștenirea kemalistă și Uniunea Europeană*, CA Publishing, Cluj Napoca, 2001
- Renato Rosaldo, “Identity Politics: an Ethnography by a Participant”, Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *Identity Politics Reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York, 2006
- Reşat Kasaba, „Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, Sibel Bozdoğan, Resat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Washington, D.C., 1997
- Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, 1996
- Robert Mantran, *Istoria Imperiului otoman*, Editura BIC All, Bucureşti, 2001
- Robin Cohen, *Global Diasporas – An Introduction*, Routledge, Londra, 2009

- Rosaura Sanchez, “On a Critical Realist Theory of Identity”, Ed. Linda Martin Alcoff, Michael Hames-Garcia, Satya P. Mohanty, Paul M. L. Moya, *Identity Politics Reconsidered*, Palgrave Macmillan, New York, 2006
- Ruşen Çakır, “Political Alevism versus Political Sunnism: Convergences and Divergences”, Tord Olsson, Elisabeth Özclalga, Catharina Raudvere, *Alevi Identity Cultural, Religious and Social Perspectives*, Swedish Research Institute, Istanbul, 1998
- S. Ahmed Arvasi, *Türk-İslam Ülküsü*, Burak Yayınevi, Istanbul, 1994
- Sait Akşit, Çiğdem Üstün, “Introduction: In Search of an EU-wide Debate on Turkey”, Sait Akşit, Özgehan Şenyuva, Çiğdem Üstün, *Turkey Watch: EU Member States’ Perceptions on Turkey’s Accession to the EU*, Center for European Studies, Ankara, 2009
- Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations an the Remaking of World Order*, Simon& Shuster Paperback, New York, 2003
- Sena Karasipahi, *Muslims in Modern Turkey. Kemalism, Modernism and the Revolt of the Islamic Intellectuals*, I.B. Tauris, Londra, 2009
- Shorsh A. Surme, *Kurdistan. Storia, economia e risorse. Società e tradizioni. Arte e cultura. Religione*, Edizioni Pendragon, Bologna, 1998
- Sibel Bozdogan, Resat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Washington, D.C., 1997
- Simon Murden, “Culture in World Affairs”, John Baylis, Steve Smith, *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Oxford University Press Oxford, 2001
- Sina Akşin, *Turkey from Empire to Revolutionary Republic: The Emergence of the Turkish Nation from 1789 to the Present*, New York University Press, New York, 2007
- Soner Cagaptay, *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, Londra, 2006
- Stuart Hall, “Who Needs Identity”, Stuart Hall, Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londra, 1996
- Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, E. J. Brill, Leiden, 1985
- Tancrède Jossierand de Kerros, “L’Europe, la Turquie et le général”, Aymeric Chauprade, *Géopolitique de la Turquie*, Ellipses, Paris, 2006
- Taner Akçam, *From Empire to Republic Turkish Nationalism and the Armenian Genocide*, Zed Books, Londra, 2004
- Tanıl Bora, Kemal Can, *Devlet, Ocak, Dergâh, 12 Eylül’den 1990lara Ülkücü Hareket, İletişim Yayınları*, 1991
- Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*, Anchor Books, New York, 2000

- Thomas L. Friedman, *The world is flat: A brief history of the twenty-first century*, Farrar, Straus and Giroux New York, 2005.
- Thomas Larsson, *The Race to the Top: The Real Story of Globalization*, Cato Institute, Washington, D.C, 2001
- Thomas Risse, “Social Constructivism and European Integration”, Antje Wiener, Thomas Diez, *European Integration Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2004
- Tim Edensor, *National Identity, Popular Culture and Everyday Life*, Berg, Oxford, 2002
- Timothy F. Full., *Martin Luther’s Basic Theological Writings*, Fortress Press, Minneapolis, 1989
- Toni Alaranta, *National and State Identity in Turkey. The Transformation of the Republic’s Status in the International System*, Rowman&Littlefield, Londra, 2015
- Tracey Skelton, Tim Allen, *Culture and Global Change*, Routledge, Londra, 1999
- Turhan Feyzioğlu, “Türk İnkılabının Temel Taşı: laiklik,” Ethem Ruhi Fıçlalı, *Atatürkçü Düşüncesinde Din ve Laiklik*, ATAM, Ankara, 1999
- Ümit Hassan, “Düşünce ve bilim tarihiç Osmanlılık öncesinde Türklerin kültürel kökenlerine bir bakış”, Ayla Ödekan, Halil Berktaş, Ümit Hassan, *Türkiye Tarihi I, Osmanlı Devletine kadar Türkler*, Cem Yayınevi, İstanbul, 2002
- Umut Azak, *Islam and Secularism in Modern Turkey. Kemalism, Religion and the Nation State*, I.B. Tauris, Londra, 2010
- Umut Özkırımlı, “The Changing Nature of Nationalism in Turkey: Actors, Discourses, and the Struggle for Hegemony”, Ayşe Kadioğlu, E. Fuat Keyman (eds.), *Symbiotic Antagonisms: Competing Nationalisms in Turkey*, University of Utah Press, Salt Lake City, 2011
- Umut Uzer, *An Intellectual History of Turkish Nationalism. Between Turkish Ethnicity and Islamic Identity*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 2016
- Valentina Pricopie, *La Turquie en Europe? Construction discursive de l’altérité*, Tritonic, Bucureşti, 2012
- Valentina Tania Secheşan, *Problema kurdă în contextul crizelor irakiene*, Editura Lumen, Iaşi, 2008
- Valeria Fiorani Piacentini, *Turchia e Mediterraneo allargato: democrazia e democrazie*, FrancoAngeli, Milano, 2005
- Valérie Amiraux, “La Turchia. Il dilemma dell’appartenenza”, Rodolfo Ragionieri, Ottavia Schmidt di Friedberg (eds.), *Culture e conflitti nel Mediterraneo*, Asterios Editore, Trieste, 2003
- William Bloom, *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990

William Hale, *Identities and Politics in Turkey*, Paper preparato per “International Affairs Laboratory Turkey Group, IAI, Roma, 1998

Yeşim Arat, “Nation Building and Feminism in Early Republican Turkey”, Celia Kerslake, Kerem Öktem, E Philip Robins (ed.), *Turkey's Engagement with Modernity Conflict and Change in the Twentieth Century*, Palgrave Macmillan, Londra, 2010

Yıldız Atasoy, *Turkey, Islamists and Democracy. Transition and Globalization in a Muslim State*, I.B. Tauris, Londra, 2005

Yılmaz Altuğ, “The Development of Constitutional Thought in Turkey”, Ahmet Evin, *Modern Turkey: Continuity and Change*, Leske und Budrich, Opladen, 1984

Yves Thoraval, Gari Ulubeyan, *Lumea musulmană, o religie, societăți multiple*, Editura RAO, București, 2002

Zeyno Baran, *Torn Country: Turkey between Secularism and Islamism*, Hoover Institution Press, Stanford, 2010

Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Bordo Siyah, İstanbul, 2006

Zvi Bekerman, Thomas Geisen, *International Handbook of Migration, Minorities and Education: Understanding Cultural and Social Differences in Processes of Learning*, Springer, Londra, 2012

Articoli scientifici

Adem Çaylak, “Autocratic or Democratic? A Critical Approach to Civil Society Movements in Turkey”. *Journal of Economic and Social Research*, 2008, vol. 10, n. 1

Ahmet Davutoğlu, “Turkish-Armenian Relations in the Process of De-Ottomanization or “Dehistoricization”: Is a “Just Memory” Possible?”, *Turkish Policy Quarterly*, 2014, vol. 13, n. 1, disponibile al <http://turkishpolicy.com/Files/ArticlePDF/turkish%E2%80%93armenian-relations-is-a-just-memory-possible-spring-2014-en.pdf>

Alfred de Zayas, “The Istanbul Pogrom of 6-7 September 1955 in the Light of International Law”, *Genocide Studies and Prevention*, 2007, vol. 2, n. 2, disponibile al http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/genocide_studies_and_prevention/v002/2.2.de-zayas.pdf

Ali Fuat Borovali, “Post-Modernity, Multiculturalism and Ex-Imperial Hinterland: Habsburg and Ottoman Legacies Revisited”, *Perceptions, Journal of International Affairs*, Dicembre 1997- Febbraio 1998, vol. 2, n. 4, disponibile al <http://sam.gov.tr/tr/wp-content/uploads/2012/01/ALI-FUAT-BOROVALLI.pdf>

Anna Maria Beylunioğlu, “Freedom of Religion and Non-Muslim Minorities in Turkey”, *Turkish Policy Quarterly*, 2015, vol. 13, n. 4, disponibile al

<http://turkishpolicy.com/Files/ArticlePDF/freedom-of-religion-and-non-muslim-minorities-in-turkey-winter-2015-en.pdf>

Aybar Pamir, „The Concept of Tradition in Middle-Asian Turkish Law”, *Ankara Law Review*, 2010, vol.7, n. 1, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/64/1630/17470.pdf>

Ayha Göl, “Imagining the Turkish Nation through “Othering” Armenians”, *Nations and Nationalisms*, vol. 11, n. 1

Ayhan Kaya, *Laicism, Secularism, Religion and the Myth of Tolerance*, lavoro presentato al The Second International Conference on Religious Freedom „Tearing Down Walls: Achieving Religious Equality in Turkey”, Berlin, 4-5 dicembre 2013, disponibile al http://conference.archons.org/presentations/-/asset_publisher/cplG8Kxvongt/content/prof-dr-ayhan-kaya-laicism-secularism-religion-and-the-myth-of-tolerance-in-turkey

Ayşe Kadioğlu, “Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience”, *Citizenship Studies*, vol. 11, n. 3

Ayşe Kadioğlu, “Women's subordination in Turkey: Is Islam really the villain?”, *The Middle East Journal*, 1994, vol. 48, n. 4, disponibile al <http://myweb.sabanciuniv.edu/ayse/files/2016/02/Womens-Subordination-in-Turkey.pdf>

Ayşe Kadioğlu, *The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity*, “Middle Eastern Studies”, 1996, vol. 32, n. 2

Ayşegül Aydıngün, İsmail Aydıngün, “The Role of Language in the Formation of Turkish National Identity and Turkishness”, *Nationalism and Ethnic Politics*, 2004, n. 10

Bahadır Çelebi, „The Failure of Assertive Secularization Project in Turkey”, *Turkish Journal of Politics*, 2011, vol. 2, n. 1

Bahar Rumelili, Fuat Keyman, “Enacting multi-layered citizenship: Turkey’s Armenians’ struggle for justice and equality”, *Citizenship Studies*, 2015, disponibile al http://ipc.sabanciuniv.edu/en/wp-content/uploads/2015/11/EFK_enactingmultilayerdcitizenship.pdf

Bahri Yılmaz, “Turkey's Relations with the European Union”, *Turkish Policy Quarterly*, 2002, vol. 1, n. 3, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2002-03-fullmembership/TPQ2002-3-yilmaz.pdf>

Barbara Celarent, “Book review- Ziya Gökalp: Turkish Nationalism and Western Civilization”, *American Journal of Sociology*, 2012, vol. 117, n. 5, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/10.1086/665614>

Bedross Der Matossian, “Explaining the Unexplainable: Recent Trends in the Armenian Genocide Historiography”, *Journal of Levantine Studies*, 2015, vol. 5, n. 2,

- disponibile al http://www.levantine-journal.org/NetisUtils/srvrutil_getPDF.aspx/D66B/JIs%205.2_DerMatossian%20.pdf
- Begüm Burak, “Turkey’s European Union Candidacy From an Identity Perspective: The End of Clashing Identities and Security Cultures?”, *Turkish Journal of Politics*, 2010, vol. 1, n. 2., disponibile al <http://tjp.fatih.edu.tr/docs/articles/83.pdf>
- Benjamin Barber, “Jihad vs. McWorld”, *The Atlantic Monthly*, 1992, vol. 269, n. 3, disponibile al <http://www2.psych.ubc.ca/~ara/Teaching%20407/psych407%20readings/Barber%201992.pdf>
- Berdal Aral, „Making Sense of the Anomalies in Turkish-European Union Relations”, *Journal of Economic and Social Research*, 2005, vol. 7, n. 1, disponibile al <http://jesr.journal.fatih.edu.tr/jesr.aral.pdf>
- Bernd Simon, Bert Klandermans, “Politicized Collective Identity. A Social Psychological Analysis”, *American Psychologist*, 2001, vol. 56, n. 4, disponibile al <http://dare.uvu.vu.nl/bitstream/handle/1871/33665/139773.pdf?sequence=1>
- Blanka Rip, Robert J. Vallerand, and Marc-André K. Lafrenière, “Passion for a Cause, Passion for a Creed: On Ideological Passion, Identity Threat, and Extremism”, *Journal of Personality*, 2012, vol. 80, n. 3, disponibile al https://www.researchgate.net/profile/Marc-Andre-Lafreniere/publication/51808920_Passion_for_a_cause_passion_for_a_creed_on_ideological_passion_identity_threat_and_extremism/links/00b7d526c2d0ccbf0f000000.pdf
- Bülent Bilmez, “The Place Of The Turkish Independence War In The American Press (1918-1923)”, *The Turkish Yearbook*, 2000, vol. XXXI
- Ceng Sangik, „Mountain Turks: State ideology and the Kurds in Turkey”, *Information, Society and Justice*, 2010, vol. 3, nr. 2, disponibile al http://eprints.Londramet.ac.uk/104/1/InformationSocietyAndJustice_v3n2_p127-134.pdf
- Çigdem Atakuman, “Cradle or crucible: Anatolia and archaeology in the early years of the Turkish Republic (1923-1938)”, *Journal of Social Archaeology*, 2008, vol. 8, n. 2, disponibile al <http://jsa.sagepub.com/cgi/content/abstract/8/2/214>
- Constantine Arvanitopoulos, Dimitris Keridis, „Turkey and the identity of Europe”, *Harvard International Review*, 6 gennaio 2011, disponibile al <http://hir.harvard.edu/turkey-and-the-identity-of-europe?page=0,0>
- David Babayan, “The Artsakh Problem and the Ideology of Pan-turkism”, *21st Century*, 2012, n. 2, disponibile al http://www.noravank.am/upload/pdf/4.David%20Babaian_02-2012_21%20CENTURY.pdf

David Harper, "The Politics of Paranoia: Paranoid Positioning and Conspiratorial Narratives in the Surveillance Society", *Surveillance & Society*, 5(1), 2008, disponibile al [http://www.surveillance-and-society.org/articles5\(1\)/paranoia.pdf](http://www.surveillance-and-society.org/articles5(1)/paranoia.pdf)

David Lepaska, "Turkey Casts the Diyanet, Ankara's Religious Directorate Takes Off", *Foreign Affairs*, 17 maggio 2015, disponibile al <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-17/turkey-casts-diyanet>

David Miller, "The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire A History of the 'Blue Book'", *Rusi Journal*, Agosto 2005, disponibile al [http://www.gomidas.org/uploads/Journal%20of%20RUSI%20\(August\).pdf](http://www.gomidas.org/uploads/Journal%20of%20RUSI%20(August).pdf)

Dicle Cemiloglu, "Language Policy and National Unity: The Dilemma of the Kurdish Language in Turkey", *CUREJ - College Undergraduate Research Electronic Journal*, University of Pennsylvania, Philadelphia, 2009, disponibile al <http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1115&context=curej>

Dilek Güven, „Riots against the Non-Muslims of Turkey: 6/7 September 1955 in the context of demographic engineering”, *European Journal of Turkish Studies*, 2011, n. 12, disponibile al <http://ejts.revues.org/4538>

Dov Waxman, "Islam and Turkish National Identity. A Reappraisal", *The Turkish Yearbook*, 2000, vol. XXX, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/670/8527.pdf>

Elizabeth Shakman Hurd, "The Political Authority of Secularism in International Relations", *European Journal of International Relations*, 2004, vol. 10, n. 2, disponibile al http://faculty.wcas.northwestern.edu/~esh291/Elizabeth_Shakman_Hurd/publications_files/EJIRfinal.pdf

Ensar Yilmaz, "Ziya Gökalp's political sociology", *International Journal of Sociology and Anthropology*, 2002, vol. 2, disponibile al <http://www.academicjournals.org/ijsa/PDF/pdf2010/March/Yilmaz.pdf>

Erdal Safak, „Laicism and Secularism in Turkey”, *The Journal of Turkish Weekly*, 30 maggio 2005, disponibile al <http://www.turkishweekly.net/op-ed/1180/laicism-and-secularism-in-turkey.html>

Ergil Doğu, "Turkey's Turkish Identity Question", *Observatoire De La Turquie Et De Son Environnement Géopolitique*, 2013, disponibile al http://www.iris-france.org/docs/kfm_docs/docs/observatoire-turquie/2013-02-turkish-identity-.pdf

Ergün Yildirim, Hüsamettin Inaç, Ahmet Uysal, "Symbolic Construction of the Turkish National Identity as a Factor of International Management", *Problems and Perspectives in Management*, 2009, vol. 7, n. 1, disponibile al http://businessperspectives.org/journals_free/ppm/2009/PPM_EN_2009_01c_Yildirim.pdf

- Eric J. Hobsbawm, "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, 1992, vol. 8, n. 1., disponibile al <http://www.rationalites-contemporaines.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Hobsbawm.pdf>
- Erik H. Erikson, "The Concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries", *Daedalus*, 1966, vol. 95, n. 1, disponibile al <http://files.eric.ed.gov/fulltext/ED012730.pdf>
- Fabio L. Grassi, "The Anti-Nationalistic Dream: Ottomanism", Giovanna Motta (eds.), *Empires and Nations from the Eighteen to the Twentieth Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2014
- Federico Donelli, "Le radici ottomane della Turchia di Erdoğan", *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 2012, n. 11, vol.4, disponibile al <https://diacronie.revues.org/2545?lang=fr#tocto1n3>
- Fethi Keles, „Modernization as State-led Social Transformation: Reflections on the Turkish Case”, *Journal of Development and Social Transformation*, disponibile al <http://www.maxwell.syr.edu/uploadedFiles/moynihan/dst/keles.pdf?n=4211>
- Firat Demir, „Here's What You Need to Know about the Clashes in Turkey”, *Foreign Policy*, 1 luglio 2013, disponibile al <http://foreignpolicy.com/2013/06/01/heres-what-you-need-to-know-about-the-clashes-in-turkey/>
- Gerald R. Adams, Sheila K. Marshal, "A developmental social psychology of identity: understanding the person-in-context", *Journal of Adolescence*, 1996, n. 19, disponibile al https://www.researchgate.net/profile/Sheila_Marshall/publication/13975217_A_developmental_social_psychology_of_identity_Understanding_the_person-in-context. Journal of Adolescence 19 429-442/links/55784eb008aeb6d8c01f1266.pdf
- Giordano Altarozzi, "Christian Minorities between Ottoman Empire and Republic of Turkey", *The Romanian Review of European Governance Studies*, 2009, vol. 1, n. 2
- Gülay Türkmen-Derrişođlu, "Coming to terms with a difficult past: the trauma of the assassination of Hrant Dink and its repercussions on Turkish national identity", *Nations and Nationalism*, 2013, vol. 19, n. 4
- Gulce Tarhan, "Roots of the Headscarf Debate: Laicism and Secularism in France and Turkey", *Journal of Political Inquiry*, 2011, n. 4, disponibile al <http://www.jpinyu.com/uploads/2/5/7/5/25757258/roots-of-the-headscarf-debate-laicism-and-secularism-in-france-and-turkey.pdf>
- Gürcan Koçan, Ahmet Öncü, "Citizen Alevi in Turkey: Beyond Confirmation and Denial", *Journal of Historical Sociology*, 2004, vol. 17, n. 4, disponibile al <http://research.sabanciuniv.edu/314/1/3011800001139.pdf>
- Hakan Yavuz, "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 2004, vol. 24, n. 2 disponibile al <http://content.csbs.utah.edu/~hy2453/turkishislam.pdf>

- Hasan Kayalı, “Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876-1919”, *International Journal of Middle East Studies*, 1995, vol. 27, n. 3, disponibile al [http://psi203.cankaya.edu.tr/uploads/files/Kayali,%20Elections%20in%20the%20Ott%20Empire%20\(1995\).pdf](http://psi203.cankaya.edu.tr/uploads/files/Kayali,%20Elections%20in%20the%20Ott%20Empire%20(1995).pdf)
- Hasan Kösebalaban, “The Impact of Globalization on Islamic Political Identity-The Case of Turkey”, *World Affairs*, 2005, vol. 168, n. 1
- Hayati Yazıcı, “Turkey-EU Relations and the Customs Union: Expectations versus the Reality”, *Turkish Policy Quarterly*, 2012, vol. 11, n. 1, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/2012-1-HayatiYazici.pdf>
- Ian O. Lesser, *Ethnic and Religious Strains in Turkey: Internal and External Implications*, Documenti IAI (Istituto Affari Internazionali)-CO1801 P-8009, RAND, Washington D.C., 1997
- Ihsan Dagi, „Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization”, *Turkish Studies*, 2005, vol. 6, n. 1, disponibile al <http://www.policy.hu/dagi/leftmenu/files/Transformation%2520of%2520Islamic%2520Political%2520Identity.pdf>
- Ilber Ortaylı, “From the Ottoman Experiment in Local Government to the First Constitutional Parliament of 1876-77”, *The Turkish Yearbook*, vol. XXI 1982-1991 disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/682/8676.pdf>
- Ilberli Ortaylı, *Osmalı Millet Sistem*, Uluslararası Türk Arşivleri Sempozyonu (Tebliğler-Tartışmalar), Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 17-19 novembre 2005
- Ingrid Kylstad, „Turkey and the EU: A ‘new’ European identity in the making?”, *LEQS Paper*, 2010, n. 27, disponibile al <http://www.lse.ac.uk/europeanInstitute/LEQS/LEQSPaper27.pdf> .
- Jan E. Stets e Peter Burke, “Identity Theory and Social Identity Theory”, *Social Psychology Quarterly*, 2000, vol. 63, n. 3
- Janina Karolewski, “What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment”, *Die Welt des Islams*, 2008, n. 48, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/27798275>
- Jerrold M. Post, “The Loss of Enemies, Fragmenting Identities, and the Resurgence of Ethnic/Nationalist Hatred and Anti-Semitism in Eastern Europe”, *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society*, Vol. 1, n. 2, 1996
- Joep Leerssen, „National identity and national stereotype”, *Imagologica*, disponibile al <http://www.imagologica.eu/leerssen>
- Joost Jongerden, Ahmet Hamdi Akkaya, “The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the revolutionary movement in Turkey through the PKK’s memorial text on Haki Karer”, *European Journal of Turkish Studies*, 2012, nr. 14, disponibile al <http://ejts.revues.org/4613>

- José Casanova, "Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective", *The Hedgehog Review*, primavera/estate 2006, disponibile al <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf>
- Karen A. Cerulo, "Identity Construction: New Issues, New Directions", *Annual Review of Sociology*, 1997, vol. 23, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/2952557>
- Kaveh Farrokh, "Pan-Turanianism Takes Aim at Azerbaijan: A Geopolitical Agenda", *Rozaneh Magazine*, 2005, nr. 32, vol. 6, disponibile al <http://www.rozanehmagazine.com/NovDec05/aazariINDEX.HTML>
- Kemal Kirişci, "Between Europe and the Middle East: the Transformation of Turkish Policy", *MERIA-Middle East Review of International Affairs Journal*, 2004, vol. 8., n. 1. disponibile al <http://www.gloria-center.org/2004/03/kirisci-2004-03-04/>
- Kemal Kirişci, „Turkey and the United States: Ambivalent Allies”, *MERIA-Middle East Review of International Affairs Journal*, 1998, vol. 2, n. 4, disponibile al <http://www.gloria-center.org/1998/11/kirisci-1998-11-03/>
- Kenan Çayır, İpek Gürkaynak, "The State of Citizenship Education in Turkey: Past and Present", *Journal of Social Science Education*, 2008, vol. 6, n. 8, disponibile online al <http://www.jsse.org/index.php/jsse/article/view/1048/951>
- Kerem Karaosmanoğlu, "Revisiting the Self: Researching Minorities in Turkey", *Insight Turkey*, 2008, vol. 10, n. 3, disponibile al http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_3_2008_karaosmanoglu.pdf
- Kerem Karaosmanoğlu, "Revisiting the Self: Researching Minorities in Turkey", *Insight Turkey*, vol. 10, n. 3, 2008
- Kerem Öktem, "Incorporating the time and space of the ethnic 'other': nationalism and space in Southeast Turkey in the nineteenth and twentieth centuries", *Nations and Nationalism*, 2004, vol. 10, n. 4
- Lerna K. Yanık, "Constructing Turkish "exceptionalism": Discourses of liminality and hybridity in post-Cold War Turkish foreign policy", *Political Geography*, 2011, n. 30
- Marilynn B. Brewer, Kathleen P. Pierce, "Social Identity Complexity and Outgroup Tolerance", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 2005, n. 5 disponibile al <http://psp.sagepub.com/content/31/3/428.abstract>
- Marina Abalakina-Paap, Walter G. Stephen, Traci Craig, W. Larry Gregory, "Beliefs in Conspiracies", *Political Psychology*, 1999, vol. 20, n. 3, disponibile al <https://www.skeptiker.ch/wp-content/uploads/2013/09/Belief-in-conspiracies.pdf>
- Markus Dressler, "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, n. 2
- Markus Dressler, "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 76, n. 2

Martin van Bruinessen, "Kurds, Turks and the Alevi revival", *Middle East Report* 200, 1996

Martin van Bruinessen, *Constructions of ethnic identity in the late Ottoman Empire and Republican Turkey: the Kurds and their Others*, Paper presentato al Workshop "Social identities in the late Ottoman Empire", New York University, Middle Eastern Studies, 8 marzo 1997, disponibile al http://www.academia.edu/2573523/Constructions_of_ethnic_identity_in_the_late_Ottoman_Empire_and_Republican_Turkey_the_Kurds_and_their_Others

Martin van Bruinessen, *Turkey's AKP government and its engagement with the Alevis and the Kurds*, Paper presentato al simposio: "The Otherness and Beyond: Dynamism between Group Formation and Identity in Modern Muslim Societies", Tokyo University of Foreign Studies, 5-6 dicembre 2009, disponibile al http://www.hum.uu.nl/medewerkers/m.vanbruinessen/publications/Bruinessen_Tokyo_paper_Alevi_Kurdish_initiatives.pdf

Meral Gezgin Eriş, "Turkey's Potential Contribution to the EU", *Turkish Policy Quarterly*, 2002. Vol. 1, n. 3, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2002-03-fullmembership/TPQ2002-3-eris.pdf>

Mesut Yeğen, „The Turkish state discourse and the exclusion of Kurdish identity”, *Middle Eastern Studies*, 1996, vol. 32, n. 2, disponibile al <http://dx.doi.org/10.1080/00263209608701112>

Mesut Yeğen, *The Kurdish Peace Process in Turkey: Genesis, Evolution and Prospects*, Istituto Affari Internazionali, 22 Maggio 2015, disponibile al http://www.iai.it/sites/default/files/gte_wp_11.pdf

Metin Heper, „Islam, Conservatism, and Democracy in Turkey: Comparing Turgut Özal and Recep Tayyip Erdoğan”, *Insight Turkey*, 2013, disponibile al http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/15_2_2013_heper.pdf

Murat Ergin, "‘Is the Turk a White Man?’ towards a Theoretical Framework for Race in the Making of Turkishness”, *Middle Eastern Studies*, 2008, vol. 44, n. 6, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/40262624>

Nejat Diyarbekirli, "Tomb Structure and Burial Customs among the Turkish Peoples on the Silk Road", *Silk Road. Dialogue, Diversity and Development*, UNESCO disponibile al http://en.unesco.org/silkroad/sites/silkroad/files/knowledge-bank-article/tomb_structure_and_burial_customs_among_the_turkish_peoples_on_the_silk_road.pdf

Nick Danforth, "Turkey's "Kurdish Problem" – Then and Now", *Foreign Policy Research Institute*, 5 gennaio 2016, disponibile al <http://www.fpri.org/article/2016/01/turkeys-kurdish-problem-then-and-now/>

Nora Fisher Onar, *Neo Ottomanism, Historical Legacies and Turkish Foreign Policy*, EDAM Centre for Economics and Foreign Policy Studies, Discussion Paper Series,

http://trends.gmfus.org/doc/Discussion%20Paper%20Series_Fisher.pdf

Ömer Çaha, „The Inevitable Coexistence of Civil Society and Liberalism: The Case of Turkey”, *Journal of Economic and Social Research*, 2011, vol. 3, n. 2

Rogers Brubaker, Frederick Cooper, “Beyond “identity””, *Theory and Society*, 2000, n. 29, disponibile al http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/18_Beyond_Identity.pdf

Sabirzyan Badretdin, “Pan-turkism: Past, Present and Future”, *The Tatar Gazette*, 18 aprile 2000, n. 3-4, disponibile al http://tatar.yuldash.com/eng_099.html

Şayan Uluşan, “Şark Meselesi’nden Sevr’e Türkiye”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2010, vol VIII, n. 18-19, Estate-Autunno/ 2009, Izmir

Sener Aktürk, “Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood”, *Middle Eastern Studies*, vol. 45, disponibile al <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263200903294229>

Serkan Derin, “Göktürk Kitabelerinde Türk Dini İnancının İzleri”, *Turkish Studies*, 2014, vol. 9, n. 9, disponibile al http://turkishstudies.net/Makaleler/1133440972_31DerinSerkan%20-edb_S-465-474.pdf

Sinem Gürbey, “Islam, Nation-State and Military: A Discussion of Secularism in Turkey”, *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 29, nr. 3/2009

Steven A. Cook, „Keep Calm, Erdoğan. Why the Prime Minister Has Nothing to Fear”, *Foreign Affairs*, 3 giugno 2013, disponibile al <http://www.foreignaffairs.com/articles/139432/steven-a-cook/keep-calm-Erdoğan>

Talha Köse, “The AKP and the “Alevi Opening”: Understanding the Dynamics of the Rapprochement”, *Insight Turkey*, 2010, vol. 12, n. 2, disponibile al http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_2_2010_kose.pdf

Talip Kucukcan, “State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere”, *BYU Law Review*, 2003, n. 2, disponibile al <http://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol2003/iss2/>

Tamer Balci, “From Nationalization of Islam to Privatization of Nationalism: Islam and Turkish National Identity”, *History Studies*, 2009, vol. 1, n. 1, disponibile al http://www.historystudies.net/Makaleler/1463291287_5-Tamer%20BALCI.pdf

Taner Akçam, “Turks, Armenians, and the “G-Word””, *World Policy Journal*, 2005 autunno, disponibile al http://www.armenews.com/IMG/Cooper_1_.pdf

Thomas J. MacMaster, “The origin of the origins: Trojans, Turks and the birth of the myth of trojan origins in the medieval world”, Eugenio Amato, Élisabeth Gaucher-Rémond, Giampiero Scafoglio, *La légende de Troie de l’Antiquité Tardive au Moyen*

Âge. *Variations, innovations, modifications et réécritures*, Atlantide, n. 2, 2014, disponibile al <http://atlantide.univ-nantes.fr/IMG/pdf/macmaster.pdf>

Tuğba Tanyeri-Erdemir, “Archaeology as a Source of National Pride in the Early Years of the Turkish Republic”, *Journal of Field Archaeology*, 2006, vol. 31, n. 4, disponibile al <http://www.jstor.org/stable/40025296>

Tuncay Saygın, Mehmet Önal, ““Secularism” From the Last Years of the Ottoman Empire to the Early Turkish Republic”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 2008, vol. 20, n. 7

Türkkaya Ataöv, „The Principles of Kemalism”, *The Turkish Yearbook*, 1980-1981, vol. 20

Üner Daglyer, „Ziya Gökalp on Modernity and Islam: the Origins of an Uneasy Union in Contemporary Turkey”, *Comparative Civilizations Review*, 2007, n. 57, disponibile al <https://journals.lib.byu.edu/spc/index.php/CCR/article/viewFile/13052/12913>

W. Julian Korab-Karpowicz, “Turkey under Challenge: Conflicting Ideas and Forces”, *Turkish Policy Quarterly*, 2008, vol. 7, n. 1, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2008-01-turkey/W.J.Korab-Karpowicz.pdf>

W.C. Brice, “The Turkish Colonisation of Anatolia”, *Bulletin of John Ryland’s Library*, 1955, n. 38

Welat Zeydanlıoğlu, ““The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey”, *Kurdipedia*, p. 4, disponibile al <http://www.kurdipedia.org/documents/88587/0001.PDF>)

William Hale, *Identities and Politics in Turkey*, Paper prepared for the „International Affairs Laboratory” (IAIR9822), Turkey Group, Istituto Affari Internazionali, Rome, June 1998

Yelda Demirag, “Pan-ideologies in the Ottoman Empire against the West: from Pan-ottomanism to Pan-turkism”, *The Turkish Yearbook*, 2005, vol. 36, disponibile al <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/44/677/8626.pdf>

Yılmaz Çolak, “Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey”, *Middle Eastern Studies*, Vol. 42, No. 4

Zerrin Özlem Biner, *Phantom Citizens of Turkey: Understanding a Mobile Conflict on Justice and Accountability from the Perspective of Assyrian-Syriac Communities in Diaspora*, ASN Conference, 24-25 aprile 2009, Columbia University, New York.

Ziya Öniş, “Crises and Transformations in Turkish Political Economy”, *Turkish Policy Quarterly*, 2010, vol. 9, n. 3, disponibile al <http://www.turkishpolicy.com/dosyalar/files/45-61.pdf>

Articoli di stampa

Alberto Nardelli, Kate Lyons, Constanze Letsch and Daan Louter, “Turkey election 2015: a guide to the parties, polls and electoral system”, *The Guardian*, 28 ottobre 2015, disponibile al <http://www.theguardian.com/news/datablog/2015/oct/28/turkey-election-2015-guide-parties-polls-electoral-system>

Asli Aydintaşbaş, “Turkey: Is Atatürk Dead? Erdogan Islamism Replaces Kemalism”, *Newsweek*, 17 dicembre 2012, disponibile al <http://europe.newsweek.com/turkey-ataturk-dead-erdogan-islamism-replaces-kemalism-63575?rm=eu>

Ayşe Kadioğlu, „Turkish taboos perpetuate immaturity”, *Free Speech Debate-Guardian Comment Network*, 18 aprile 2012, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2012/apr/18/turkish-taboos>

Barçın Yinanç, “Minority MPs will help non-Muslims wake up”, *Hürriyet Daily News*, 13 luglio 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/minority-mps-will-help-non-muslims-wake-up.aspx?pageID=238&nid=85332>

Barçın Yinanç, “Why we should be optimistic about Turkey’s future”, *Hürriyet Daily News*, 13 febbraio 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/why-we-should-be-optimistic-about-turkeys-future.aspx?PageID=238&NID=62394&NewsCatID=412>

Barçın Yinanç, „Europe to Turkey: Keep eastern door open to Syrians, but keep western door closed”, *Hürriyet Daily News*, 20 novembre 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/europe-to-turkey-keep-eastern-door-open-to-syrians-but-keep-western-door-closed.aspx?PageID=238&NID=74552&NewsCatID=412>

Billur Aslan, “The success story of Turkey's Kurdish HDP party”, *Al-Araby*, 10 giugno 2015, disponibile al <http://www.alaraby.co.uk/english/comment/2015/6/10/the-success-story-of-turkeys-kurdish-hdp-party>

Burcu Ünal, „Güneydoğu’da Suriyelilerin çaresiz evliliği”, *Milliyet*, 27 Dicembre 2014, disponibile al <http://www.milliyet.com.tr/guneydogu-da-suriyelilerin-caresiz-gundem-1990818/>

Carol J. Williams, “Turkey lifts ban on Islamic head scarves, veils in civil service jobs”, *Los Angeles Times*, 8 ottobre 2013, disponibile al <http://www.latimes.com/world/worldnow/la-fg-wn-turkey-head-scarves-veils-20131008-story.html>

Cengiz Çandar, “Erdogan surprises with condolence message to Armenians”, *Al-Monitor*, 24 Aprile 2014, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/04/erdogan-condolence-armenians-shrewd.html>

Constanze Letsch, „‘What about our human rights?’: Kurds feel force of Turkey’s crackdown”, *The Guardian*, 6 ottobre 2016, disponibile al

https://www.theguardian.com/world/2016/oct/06/what-about-our-human-rights-kurds-feel-force-turkeys-crackdown?CMP=Share_AndroidApp_Tweet

David Zeidan, “The Alevi of Anatolia”, *Middle East Review of International Affairs*, vol. 3, n. 4, disponibile al <http://www.rubincenter.org/meria/1999/12/zeidan.pdf>

Elif Demirci, „AK Parti Milletvekili Cemil Şeboy: 'Akan kanda HDP'ye oy verenlerin parmağı var”, *Hürriyet*, 11 agosto 2015, disponibile al <http://www.hurriyet.com.tr/ak-parti-milletvekili-cemil-seboy-akan-kanda-hdpye-oy-verenlerin-parmagi-var-29776799>

Elif Şafak, “Ankara fails to deliver on democracy”, *The Guardian*, 4 ottobre 2013, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/04/ankara-fails-deliver-democracy>

Ellen R. Wald, “Russia And Turkey Feed Europe's Gas Addiction”, *Forbes*, 23 agosto 2016, disponibile al <http://www.forbes.com/sites/ellenwald/2016/08/23/russia-and-turkey-feed-europes-gas-addiction/#5080b2bc3d17>

Erdem Güneş, “Alevis angered by PM's ‘freak’ remark for Cemevi”, *Hürriyet Daily News*, 7 agosto 2012, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/alevis-angered-by-pms-freak-remark-for-cemevi.aspx?pageID=238&nID=27224&NewsCatID=339>

Fehim Taştekin, “What does Erdogan mean by 'Alevis without Ali'?”, *Al-Monitor*, 27 ottobre 2005, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/turkey-erdogan-alevi-sunni-sectarian-cemevi-sabahat-akkiraz.html#ixzz4NSTedlYf> .

Fevzi Kızılkoyun, “Din hanesi kartta yok”, *Hürriyet*, 16 febbraio 2016, disponibile al <http://www.hurriyet.com.tr/din-hanesi-kartta-yok-40055190>

Hüseyin Hayatsever, „Government takes steps on headscarf, Kurds, electoral system”, *Hürriyet Daily News*, 30 settembre 2013, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-to-lift-ban-on-headscarf-introduce-kurdish-education-with-democracy-package-.aspx?pageID=238&nID=55393&NewsCatID=338>

İsmail Saymaz, “'Soy kodu' Osmanlı'dan, Süryaniler 4 numara!”, *Radikal*, 2 agosto 2013, disponibile al <http://www.radikal.com.tr/turkiye/soy-kodu-osmanlidan-suryaniler-4-numara-1144612/>

Kaya Genç, “Good riddance, Turkish school oath – but reforms don't go far enough”, *The Guardian*, 1 ottobre 2013, disponibile al <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/01/turkish-school-oath-reforms>

Mashallah Dakak, “New Research Reveals Horrific History of Diyarbakir Prison”, *Rudaw*, 3 luglio 2012.

Mehmet Ali Berber, “Kamuda başörtüsü yasağı kalktı”, *Sabah*, 8 ottobre 2013, disponibile al <http://www.sabah.com.tr/Gundem/2013/10/08/kamuda-basortusu-yasagi-kalkti>

Mehmet Cetingulec, “At a cost of \$500 million each month, Turkey staggers under growing refugee burden”, *Al-Monitor*, 20 ottobre 2015, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/10/turkey-syria-refugees-spent-billion-in-three-months.html#ixzz4Cz3gf2PI>

Mehmet Çetingüleç, „Suriye’nin yeni başkenti: İstanbul”, *Al-Monitor*, 14 settembre 2016, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2015/09/turkey-syria-refugees-new-capital-istanbul.html>

Murat Yetkin, „ANALYSIS: The biggest act of terror in Turkey's history”, *Hürriyet Daily News*, 10 ottobre 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/analysis-the-biggest-act-of-terror-in-turkey.aspx?pageID=238&nID=89683&NewsCatID=338>

Mustafa Akyol, “Twitter down, what next?”, *Hürriyet Daily News*, 22 marzo 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/twitter-down-what-next-.aspx?pageID=517&nID=63931&NewsCatID=411>

Namık Durukan, “Kilis Suriye’nin bir kenti adeta!”, *Milliyet*, 13 luglio 2015, disponibile al <http://www.milliyet.com.tr/kilis-suriye-nin-bir-kenti-adeta--gundem-2086931/>

Nûcan Cûdî, “When demagogy replaces democracy: AKP’s empty package”, *ANHA*, disponibile al http://www.hawarnews.com/english/index.php?option=com_content&view=article&id=463:when-demagogy-replaces-democracy-akps-empty-package&catid=1:news&Itemid=2

Orhan Cemal Cengiz, “Türkiye’de Ermeni, Rum ve Yahudiler neden numaralandırılıyor?”, *Al-Monitor*, 8 agosto 2013, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/tr/originals/2013/08/turkish-ancestry-codes.html>

Özgür Korkmaz, “Atheist Alevis’ and the Sunni-ization of Alevism”, *Hürriyet Daily News*, 1 maggio 2014, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/atheist-alevis-and-the-sunni-ization-of-alevism.aspx?PageID=238&NID=65801&NewsCatID=497>

Sanem Kleff, Eberhard Seidel, “Islam and Muslims in Germany. The Changing Image of Turks in Germany”, *Qantara*, 1 settembre 2007, disponibile al <http://en.qantara.de/content/islam-and-muslims-in-germany-the-changing-image-of-turks-in-germany>

Sibel Hurtas, „Why is the Turkish government now targeting cartoons?”, *Al-Monitor*, 3 ottobre 2016, disponibile al <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2016/10/turkey-opposition-media-under-fresh-attack.html#ixzz4NzmConnK>

Steve Kettmann, “A Photo Show on a Pogrom 50 Years Ago Is Itself Attacked by a Mob”, *The New York Times*, 24 settembre 2005, disponibile al http://www.nytimes.com/2005/09/24/arts/extra/24pogr.html?_r=0

Suraj Sharma, “Turkey charges pro-Kurdish MPs with 'terrorist propaganda'”, *Middle East Eye*, 12 agosto 2016, disponibile al <http://www.middleeasteye.net/news/turkish-prosecutors-set-sights-pro-kurdish-hdp-prepare-indictment-against-mps-825472853>

Thomas Seibert, „Turkey's alcohol law renews accusations of Erdogan's Islamist agenda”, *The National*, 26 maggio 2013, disponibile al <http://www.thenational.ae/news/world/europe/turkeys-alcohol-law-renews-accusations-of-erdogans-islamist-agenda>

Yusuf Ziya Durmuş, “Landmark bill to boost rights of Greek, Jewish, Armenian communities”, *Daily Sabah*, 7 ottobre 2016, disponibile al <http://www.dailysabah.com/minorities/2016/10/08/landmark-bill-to-boost-rights-of-greek-jewish-armenian-communities>

***, “All will be surprised by democracy package: Turkish PM Erdoğan”, *Hürriyet Daily News*, 27 September 2013, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/all-will-be-surprised-by-democracy-package-pm-erdogan.aspx?PageID=238&NID=55230&NewsCatID=338>

***, “Andımız ve kamuda başörtüsü yasağı kaldırıldı”, *Hürriyet*, 8 ottobre 2013, disponibile al <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/24874592.asp>

***, “Aydınlık Ocağı'nın Rolü”, *Milliyet*, 14 giugno 1987, p. 12, disponibile al <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=01.06.1978&sonTar=01.06.1991&ekYayin=&drpSayfaNo=&araKelime=AydınlıkOcağı&gelismisKelimeAynen=&gelismisKelimeHerhangi=&gelismisKelimeYakin=&gelismisKelimeHaric=&Siralama=RANKDESC&SayfaAdet=20&isAdv=true>

***, “Demirel: Millet ve Devleti çıkmaza girdi”, *Milliyet*, 1 maggio 1979, disponibile al <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=01.05.1979&sonTar=01.05.1979&ekYayin=&drpSayfaNo=&araKelime=ayd%C4%B1nlar&gelismisKelimeAynen=&gelismisKelimeHerhangi=&gelismisKelimeYakin=&gelismisKelimeHaric=&Siralama=RANK%20DESC&SayfaAdet=20&isAdv=true>

***, “Erdogan contro trattato di Losanna, tensioni Grecia-Turchia”, *ANSA med*, 30 settembre 2016, disponibile al http://www.ansamed.info/ansamed/it/notizie/rubriche/politica/2016/09/30/erdogan-contro-trattato-di-losanna-tensioni-grecia-turchia_9d9dc187-d05b-45b9-b648-279f5c0491c9.html

***, “Erdoğan'dan Atatürk ve İnönü'ye 'iki ayyaş'tan sonra 'birileri'... Lozan: Zafer mi bu?”, *Cumhuriyet*, 29 settembre 2016, disponibile al http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/607804/Erdogan_dan_Ataturk_ve_inonu_ye_iki_ayyas_tan_sonra_birileri..._Lozan_Zafer_mi_bu_.html

***, “Erdoğan'ın kökeni nerelere dayanıyor”, *Odatv.com*, 8 agosto 2014, disponibile al <http://odatv.com/erdoganin-kokeni-nerelere-dayaniyor-0808141200.html>

***, “Ermeni Terörünün Komünizm Hareketi ile Bağlı Olduğu Öne Sürüldü”, *Milliyet*, 26 aprile 1981, disponibile al <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/Ara.aspx?&ilkTar=01.01.1980&sonTar=01.01.1982&ekYayin=&drpSayfaNo=&araKelime=aydinlaroca%c4%9fi&gelismisKelimeAynen=&gelismisKelimeHerhangi=&gelismisKelimeYakin=&gelismisKelimeHaric=&Siralama=tarihasc&SayfaAdet=50&isAdv=true>

***, “European Union condemns Ankara's purge after failed coup”, *CCTV.com English*, 4 agosto 2016, disponibile al <http://english.cctv.com/2016/08/04/VIDEhfQgPzMxsOHAzKL6ywO1160804.shtml>

***, “HDP offices violently attacked in several anti-terrorism protests”, *Hürriyet Daily News*, 9 settembre 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/hdp-headquarters-local-office-shops-attacked-in-central-turkey.aspx?pageID=238&nID=88187&NewsCatID=341>

***, “HDP'ye oy veren şerefsizlerin...”, *Odatv.com*, 15 agosto 2015, disponibile al <http://odativ.com/hdpye-oy-veren-serefsizlerin...-1508151200.html>

***, “İlkokullarda andımız tamamen kaldırıldı”, *Haber 7*, 30 settembre 2013, disponibile al <http://www.haber7.com/guncel/haber/1080067-ilkokullarda-andimiz-tamamen-kaldirildi>

***, “Party leaders agree to work on small-scale constitution changes: Turkish PM”, *Hürriyet Daily News*, 26 luglio 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/party-leaders-agree-to-work-on-small-scale-constitution-changes-turkish-pm.aspx?pageID=238&nID=102087&NewsCatID=338>

***, “Şehit babasından tepki: Bunlar hain Kürt”, *Akşam*, 31 Agosto 2015, disponibile al <http://www.aksam.com.tr/yasam/sehit-babasindan-tepki-bunlar-hain-kurt/haber-438268>

***, “Turkey's top court rejects YouTube ban”, *Al Jazeera*, 29 maggio 2014, disponibile al <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/05/turkey-top-court-rejects-youtube-ban-2014529195032711672.html>

***, “Turkish citizens mistrust foreigners, opinion poll says”, *Hürriyet Daily News*, 5 Febbraio 2011, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkish-citizens-mistrustful-of-foreigners-opinion-poll-says-2011-05-02>

***, “Up to 300,000 Syrians could get Turkish citizenship: Report”, *Hürriyet Daily News*, 10 luglio 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/up-to-300000-syrians-could-get-turkish-citizenship-report.aspx?pageID=238&nID=101412&NewsCatID=341>

***, “Was Atatürk's Adopted Child An Armenian?”, *Hürriyet Daily News*, 23 febbraio 2004, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/was-ataturks-adopted-child-an-armenian.aspx?pageID=438&n=was-ataturks-adopted-child-an-armenian-2004-02-23>

***, „Alevi family's home stoned, stable torched in southeastern Turkey”, *Hürriyet Daily News*, 30 iulie 2012, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/alevi-familys-home-stoned-stable-torched-in-southeastern-turkey-.aspx?pageID=238&nID=26648&NewsCatID=339>

***, „Eğer Kürtlük buysa, biz Kürt değiliz Türküz”, *TRT Haber*, 11 Settembre 2015, disponibile al

***, „Emrullah İşler: Alevi açılımı genişliyor”, *Akşam*, 28 maggio 2014, disponibile al <http://www.aksam.com.tr/siyaset/emrullah-isler-alevi-acilimi-genisliyor/haber-311527>

***, „Erdoğan: Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse ben dört dörtlük bir Alevi'yim”, *Milliyet*, 17 luglio 2013, disponibile al <http://www.milliyet.com.tr/erdogan-alevilik-hz-ali-yi-siyaset/detay/1738091/default.htm>

***, „HDP offices violently attacked in several anti-terrorism protests”, *Hürriyet Daily News*, 9 settembre 2015, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/hdp-headquarters-local-office-shops-attacked-in-central-turkey.aspx?pageID=238&nID=88187&NewsCatID=341>

***, „İstanbul'daki Suriyeli mülteci sayısı 500 bin”, *Posta*, 18 febbraio 2016, disponibile al <http://www.posta.com.tr/turkiye/HaberDetay/Istanbul-daki-Suriyeli-multeci-sayisi-500-bin.htm?ArticleID=327770>

***, „Migrant crisis: Short journey back from Lesbos to Turkey”, *BBC News*, 4 aprile 2016, disponibile al <http://www.bbc.com/news/world-europe-35958933>

***, „Obama, Merkel and Turkey's Syrian border”, *Hürriyet Daily News*, 25 aprile 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/obama-merkel-and-turkeys-syrian-border.aspx?PageID=238&NID=98267&NewsCatID=409>

***, „The Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?”, *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 dicembre 2009, disponibile al <http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/2ndb>

***, „There's no Kurdish issue in Turkey, just terrorism: Erdoğan”, *Hürriyet Daily News*, 6 gennaio 2016, disponibile al <http://www.hurriyetdailynews.com/theres-no-kurdish-issue-in-turkey-just-terrorism-erdogan.aspx?pageID=238&nID=93511&NewsCatID=338>

***, „Turchia, attentato vicino a confine con Siria 32 morti. Colpiti volontari diretti a Kobane”, *La Presse*, 20 luglio 2015, disponibile al <http://www.lapresse.it/mondo/asia/turchia-attentato-vicino-a-confine-con-siria-32-morti-colpiti-volontari-diretti-a-kobane-1.733640>

***, „Turkey election: Ruling AKP regains majority”, *BBC News*, 2 novembre 2015, disponibile al <http://www.bbc.com/news/world-europe-34694420>

***, „Armenian-Populated Districts of Istanbul Attacked”, *Asbarez*, 10 settembre 2015, <http://asbarez.com/139676/armenian-populated-districts-of-istanbul-attacked/>

***, “Erdoğan'dan Suriyelilere vatandaşlık açıklaması”, *Al Jazeera Turk*, 2 luglio 2016, disponibile al <http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogandan-suriyelilere-vatandaslik-aciklamasi>

***, “TurkStat data reveal 2.66 million illiterate”, *Today's Zaman*, 2 luglio 2015, disponibile al http://www.todayszaman.com/anasayfa_turkstat-data-reveal-266-million-illiterate_392624.html .

***. “EU condemns 'unacceptable' Turkey purges”, *Middle East Online*, 22 luglio 2016, disponibile al <http://www.middle-east-online.com/english/?id=77874>

Documenti ufficiali e rapporti

“Labour Force Statistics”, *TurkStat-Turkish Statistical Institute*, marzo 2016, disponibile al <http://www.turkstat.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=21571>

Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2015, *Türkiye İstatistik Kurumu*, 28 gennaio 2016, disponibile al <http://www.tuik.gov.tr/HbGetirHTML.do?id=21507>

Commission Staff Working Document: Turkey 2015 Progress Report, European Commission, Bruxelles, 10 novembre 2015, SWD (2015) 216 final, disponibile al http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2015/20151110_report_turkey.pdf

Constitution of the Republic of Turkey, disponibile al http://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf

Convention and Protocol Relating to the Status of Refugees, The United Nations Refugee Agency, 28 giugno 1951, art. 1, disponibile al <http://www.unhcr.org/3b66c2aa10.html>

Convenzione per la Prevenzione e la Repressione del Delitto di Genocidio, 9 Dicembre 1948, disponibile al http://www.cooperazioneallosviluppo.esteri.it/pdgcs/italiano/Scheda_paese/Libano/Pdf/Convenzione_contro_genocidio.pdf

Current Status in AFAD Temporary Protection Centres, AFAD (Disaster and Emergency Management Authority), 27 giugno 2016, disponibile al <https://www.afad.gov.tr/EN/IcerikDetay1.aspx?ID=16&IcerikID=848> (30.06.2016).

Document of Mutual Understanding. A Proposal for further Democratization and Solving the Kurdish Problem in Turkey, Foundation for Research of Societal Problems, Marzo 1999

Document on the European Identity published by the Nine Foreign Ministers. Copenhagen, 14 Dicembre 1973, disponibile al http://www.cvce.eu/content/publication/1999/1/1/02798dc9-9c69-4b7d-b2c9-f03a8db7da32/publishable_en.pdf

- European Commission, *Eurobarometer 62: Public Opinion in the European Union*, 2004, disponibile al http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb62/eb62_tr_exec.pdf
- European Commission, *Eurobarometer 63: Public Opinion in the European Union*, 2005, disponibile al http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/eb/eb63/eb63.4_en_first.pdf
- European Commission, *Eurobarometer 81: Public Opinion in the European Union*, 2014, disponibile al <http://ec.europa.eu/COMMFrontOffice/publicopinion/index.cfm/Survey/getSurveyDetail/yearFrom/1974/yearTo/2014/surveyKy/2040>
- İstatistik Genel Müdürlüğü, *23 Ekim 1955 genel nüfus sayımı: Türkiye nüfusu*, T.C. Başbakanlık İstatistik Genel Müdürlüğü, İstanbul, 1961
- Mehmet Ozkan, "Turkey's Religious and Socio-Political Depth in Africa", *Emerging Powers in Africa, LSE IDEAS Special Report*, 2013, vol. 16
- Sabiha Senyücel Gündoğar, Oytun Orhan, *Effects of the Syrian Refugees on Turkey*, ORSAM Report No: 195, gennaio 2015
- Salih Akyürek, *Fatma Serap Koydemir Türkiye'de Etnik, Dini ve Siyasi Kutuplaşma*, BILGESAM, luglio 2013, disponibile al http://www.bilgesam.org/Images/Dokumanlar/0-262-2014081511kutuplasma-anketi_rapor.pdf
- Şenay Özden, *Syrian Refugees in Turkey*, MPC Research Reports, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, maggio 2013, disponibile al <http://www.migrationpolicycentre.eu/docs/MPC-RR-2013-05.pdf>
- TC Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (TCBİUM), *Umumi Nüfus Tahriri 1927*, Fasikül I, Hüsniyat Matbaası (Ankara: TCBİUM 1929), LX.
- The Treaty of Peace between the Allied and Associated Powers and Turkey Signed at Sèvres, 10 august 1920*, „World War I Documents Archieve”, disponibile al http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Section_I,_Articles_1_-_260
- Treaty Establishing the European Community, Rome Treaty*, 25 Marzo 1957, disponibile al http://www.cvce.eu/obj/treaty_establishing_the_european_economic_community_rome_25_march_1957-en-cca6ba28-0bf3-4ce6-8a76-6b0b3252696e.html
- Treaty of Peace with Turkey Signed at Lausanne, July 24, 1923*, World War I Documents, disponibile al http://wwi.lib.byu.edu/index.php/Treaty_of_Lausanne
- Versione Consolidata Del Trattato Sull'unione Europea E Del Trattato Sul Funzionamento Dell'unione Europea*, Gazzetta ufficiale dell'Unione europea, C 326/1, 26 ottobre 2012, disponibile al <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/EN-IT/TXT/?uri=CELEX:C2012/326/01&from=EN>

Vincent L. Morelli, *CRS Report for Congress: European Union Enlargement: A Status Report on Turkey's Accession Negotiations*, Congressional Research Service 2013, disponibile al <https://www.fas.org/sgp/crs/row/RS22517.pdf>

Fonti online

“EU’s reckless refugee returns to Turkey illegal”, *Amnesty International*, 3 giugno 2016, disponibile al <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2016/06/eus-reckless-refugee-returns-to-turkey-illegal/>

“Turkey”, *Syria Regional Refugee Response. Inter-agency Information Sharing Portal*, 16 giugno 2016, disponibile al: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=224>

Agnes Czajka, Edward Wastnidge, ‘*The Centre of World Politics?*’ *Neo-Ottomanism in Turkish Foreign and Domestic Politics*, 2015, disponibile al <http://web.isanet.org/Web/Conferences/GSCIS%20Singapore%202015/Archive/a1b05e35-80f6-40ae-9c56-b5708c5c321e.pdf> .

Akeel Bilgrami, *Secularism: Its Content And Context*, Social Science Research council (SSRC) Working Papers, 2011, disponibile al http://blogs.ssrc.org/tif/wp-content/uploads/2013/08/Secularism_Its_Content_and_Context.pdf

Amir Hassanpour, “Kurdish Language Policy in Turkey”, *Kurdish Academy of Language*, disponibile al <http://www.kurdishacademy.org/?q=node/129>

Andrea Carey, *Millet System of the Ottoman Empire*, SISME 213 “From Jerusalem to Seattle : Discovering the Middle East in our Midst”, 3 settembre 2008, disponibile al <http://courses.washington.edu/disisme/Our%20Encyclopaedia/84135754-B01E-4A3A-BBA4-8BD129E3C331.html>

Anthony Moran, *Multiculturalism and Australian National Identity*, The Australian Sociological Association, 2008, disponibile al <https://www.tasa.org.au/wp-content/uploads/2008/12/Moran-Anthony.pdf>

Armen Manuk-Khaloyan, ‘*Rescued and Safe*’: *Armenian Orphans and the Experience of Genocide*, Center for Armenian Remembrance Occasional Paper, disponibile al https://www.academia.edu/2425274/Rescued_and_Safe_Armenian_Orphans_and_the_Experience_of_Genocide_Center_for_Armenian_Remembrance_Occasional_Paper

ARTICLE 19, the Committee to Protect Journalists, English PEN, Freedom House, P24 and PEN International, *Joint Submission to the UN Universal Periodic Review of Turkey. For consideration at the 21st session of the UN working group in January/February 2015*, 14 Giugno 2014, disponibile al <http://www.pen-international.org/wp-content/uploads/2014/07/PEN-International-joint-submission-to-the-UPR-Turkey.pdf>

ARTICLE 19, the Committee to Protect Journalists, English PEN, Freedom House, P24 and PEN International, *Joint Submission to the UN Universal Periodic Review of Turkey. For consideration at the 21st session of the UN working group in January/February 2015*, 14 Giugno 2014, disponibile al <http://www.pen-international.org/wp-content/uploads/2014/07/PEN-International-joint-submission-to-the-UPR-Turkey.pdf>

Ayşe Kadioğlu, “The Pigeon on the Bridge Is Shot”, *Middle East Research and Information Project*, 16 febbraio 2007, disponibile al <http://www.merip.org/mero/mero021607>

Ayşe Kadioğlu, „Skeletons in the Turkish closet: remembering the Armenian Genocide”, *Open Democracy*, 24 aprile 2015 disponibile al <https://www.opendemocracy.net/5050/ay%C5%9Fe-kad%C4%B1o%C4%9Flu/skeletons-in-turkish-closet-remembering-armenian-genocide>

Cemal Karakas, *Turkey: Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics and Society*, Peace Research Institute Frankfurt (PRIF) Reports, n. 78, disponibile al <http://www.hsfk.de/downloads/prif78.pdf>

Current situation, Republic of Turkey Ministry for EU Affairs, 30 giugno 2016, disponibile al <http://www.ab.gov.tr/?p=65&l=2>

David Snow, *Collective Identity and Expressive Forms*, CSD Working Papers, 1 ottobre 2001, disponibile al <https://escholarship.org/uc/item/2zn1t7bj>

Detailed country information: Turkey, European Neighbourhood Policy and Enlargement Negotiations, disponibile al http://ec.europa.eu/enlargement/countries/detailed-country-information/turkey/index_en.htm

Dib Mobil Hizmetler, disponibile al <http://mobiluygulama.diyaret.gov.tr/>

Durhasan Koca, “Açış Konuşması (Toplantının Tertip Edilmesinin Gerekçesi)”, Türk Boylari Konfederasyonu, “*Türk Milleti'nin Idam Kararnamesi Sevr Antlaşması Yeniden Yazılıyor*”, 10 agosto 2012, Ankara, disponibile al [http://www.turkboylarikonfederasyonu.org/yonet/dosyalar/t%C3%BCrk%20boylar%C4%B1%20konfederasyonu\(2\).pdf](http://www.turkboylarikonfederasyonu.org/yonet/dosyalar/t%C3%BCrk%20boylar%C4%B1%20konfederasyonu(2).pdf)

Henri Barkey, Steven Cook, Kemal Kirisci, „The Kurdish Opening in Turkey: Origins and Future?”, *Carnegie Endowment for International Peace*, 1 dicembre 2009, disponibile al <http://carnegieendowment.org/2009/12/01/kurdish-opening-in-turkey-origins-and-future/2ndb>

ISRO-International Strategic Research Organization, *Integration of Settled Foreigners in Turkey with the Turkish Community: Issues and Opportunities*, Ankara, 2008, disponibile al http://www.usak.org.tr/dosyalar/executive_summary_2_.pdf

Kemal Kirişçi, *Turkey: A Transformation from Emigration to Immigration*, Migration Policy Institute, 1 novembre 2003, disponibile al <http://www.migrationpolicy.org/article/turkeys-evolving-migration-identity>

Mehmet Şadi Polat, “Kitabiyat”, *Aydınlar Ocağı*, 10 aprile 2013, disponibile al <http://aydinlarocagi.org/2013/04/turkler-nasil-ve-nicin-musluman-oldu/#.VE9fD1e7Y-o>

Nayef Al-Rodhan, Gérard Stoudmann, *Definitions of Globalization: A Comprehensive Overview and a Proposed Definition*, Program on the Geopolitical Implications of Globalization and Transnational Security, Geneva Centre for Security Policy, 19 giugno 2006, disponibile al <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.472.4772&rep=rep1&type=pdf>

Ömer Taspınar, “Turkey’s Middle East Policies between Neo-Ottomanism and Kemalism”, *Carnegie Endowment for International Peace*, 2008, n. 10, disponibile al http://carnegieendowment.org/files/cmec10_taspinar_final.pdf

Online Etymology Dictionary, disponibile al <http://www.etymonline.com/index.php?term=Turk>

Rebecca Kilberg, *Turkey’s Evolving Migration Identity*, Migration Policy Institute, 24 luglio 2014, disponibile al <http://www.migrationpolicy.org/article/turkeys-evolving-migration-identity>

Roger W. Smith, Eric Markusen, Robert Jay Lifton, *Professional Ethics and the Denial of Armenian Genocide*, Genocide Education Canada, disponibile al <http://genocideeducation.ca/roger%20smith%20et%20al.pdf>

Soner Çağaptay, “Where Does Erdogan Want to Take Turkey?”, *The Washington Institute*, 15 giugno 2016, disponibile al <http://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/view/where-does-erdogan-want-to-take-turkey>

Soner Çağaptay, Bilge Menekşe, „The Impact of Syria’s Refugees on Southern Turkey”, *The Washington Institute for Near East Policy-Policy Focus*, 130, luglio 2014, disponibile al http://www.washingtoninstitute.org/uploads/Documents/pubs/PolicyFocus130_Cagaptay_Revised3s.pdf

Trans Anatolian Natural Gas Pipeline Project - TANAP, disponibile al <http://www.tanap.com/>

Treccani, disponibile al <http://www.treccani.it/vocabolario/connivenza/>

Turkey accused of gross human rights violations in Gezi Park protests, Amnesty International, 2 ottobre 2013, disponibile al <http://www.amnesty.org/en/news/turkey-accused-gross-human-rights-violations-gezi-park-protests-2013-10-02#.Ukw-pVs3n9U.facebook>

www.twitter.com

Yaşar Aydın, *The New Turkish Diaspora Policy*, SWP Research Paper
Stiftung Wissenschaft und Politik German Institute for International and Security
Affairs, n. 10, 2014, disponibile al http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/research_papers/2014_RP10_adn.pdf

Yonca Poyraz Doğan, *Interview with BILGESAM's President Sandıklı: "Kurds Do Not See Separation as a Solution"*, BILGESAM, 18 settembre 2012, disponibile al <http://www.bilgesam.org/en/incele/1411/-interview-with-bilgesam%C2%92s-president-sandikli--%C2%93kurds-do-not-see-separation-as-a-solution%C2%94-/#.WA4RF-h97IV>

***, "Accession conference with Turkey: Talks opened on Chapter 33 - Financial and budgetary provisions", *Council of the EU*, 30 giugno 2016, disponibile al <http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2016/06/30-turkey-accession-conference/>

***, „Turkey's village guard sistem", *KHRP Briefing Paper*, 22 marzo 2011, disponibile al <http://www.khrp.org/khrp-news/human-rights-documents/briefing-papers.html>