



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale in Lingue e Civiltà
dell'Asia e dell'Africa Mediterranea

Tesi di Laurea

**Proiezioni letterarie del laicismo turco: tra
femminismo nazionalista e islamico**

RELATORE

Chiar.mo Prof. Matthias Kappler

CORRELATRICE

Chiar.ma Prof.ssa Vera Costantini

Laureanda

Valentina Bellina

Matricola 856786

Anno Accademico

2020/2021

A Rocco e Teresa

INDICE

Özet	3
Parte prima: Introduzione Storica	
Prima della nazione: L'Impero Ottomano	
1.1 Le prime influenze occidentali	5
Ideologie Ottomane	
2.1 Ottomanismo	6
2.2 Panislamismo	7
2.3 Panturchismo	8
2.4 Panturanismo	9
I movimenti Politici	
3.1 I Giovani Ottomani (<i>Yeni Osmanlılar</i>)	10
3.2 I Giovani Turchi (<i>Les Jeunes Turques</i>)	11
3.3 Kemalismo e Repubblica Turca	12
Parte seconda	
4.0 Contesto culturale-letterario	14
4.1 Halide Edib Adıvar	15
4.2 Femminismo Nazionalista	17
4.3 Yeni Turan	19
4.4 Vurun Kahpeye!	20
4.5 Analisi degli aspetti laici e nazionalisti dei romanzi di Halide Edib Adıvar.....	22
4.6 Yakub Kadri Karaosmanoğlu	29
4.7 Nazionalismo del movimento <i>Kadro</i>	31
4.8 Nur Baba	31
4.9 Analisi degli aspetti laici contenuti nel romanzo Nur Baba	33
Parte terza	
5.0 Contesto storico-politico	39
5.1 Ahmet Günbay Yıldız	41
5.2 Riassunto <i>Boşluk</i>	41
5.3 Analisi di <i>Boşluk</i>	43
5.4 Şerife Katırcı Turhal	51
5.5 Riassunto di <i>Müslüman Kadının Adı Var</i>	51
5.6 Analisi del romanzo <i>Müslüman Kadının Adı Var</i>	53
5.7 Femminismo Islamico	59

Osservazioni	61
Bibliografia	69
Sitografia	80

ÖZET

Mustafa Kemal iktidara gelince yeni bir millet şekilleniyor. Laiklik ve milliyetçilik en önemli değerdir. Kemalist dönem boyunca edebiyat esastır, çünkü edebiyat temel propagandanın aracı haline gelir. Halide Edip Adıvar'ın Vurun Kahpeye! ve Yeni Turan adlı eserlerinde laiklik kavramı ulusal feminizme yansıtılıyor. Romanlarında kadın karakterler kahramanlar gibi görünüyorlar. Adıvar, bu kadınların hikayeleriyle yeni bir nesli ulusal ve laiklik kıymetlerle eğitmek istiyordu, onun için, en önemli amaç Kemalist idealleriyle kadınların rolünü güçlendirmektir. Ulusal projeyi başarmak için kadın kaçınılmaz hale geliyor. Oysa Yakup Kadri Karaosmanoğlu Nur Baba'da ironik bir şekilde Bektaşî kardeşliğini anlatıyor.

Mustafa Kemal'in ölümünden sonra Türkiye siyasi bir istikrarsızlıkla karşılaşılıyor. Laik otoritarizmin yüzünden İslami duyarlılık artıyor ve bu durumda İslami kıymetler seküler kıymetlere üstün gelmeye başlıyor.

Böylece birçok İslamcı hareket siyasi destek almaya başladı. Türk toplumundaki bu değişim Ahmet Yıldız Günbay'ın romanı Boşluk üzerinden anlatılır. Günbay, romanıyla, bu İslami duyguları besler ve karakterleri varlıklarının anlamını İslam'da bulur.

Yazar Şerife Katırcı Turhal da dini duygulara önem veriyor ama bunu bir kadın hikayesi üzerinden yapıyor. Turhal'ın romanının kahramanı, sekülerleşmiş bir toplumun önyargılarıyla yüzleşiyor. Adıvar örneğinde olduğu gibi, Turhal'da da kadın figürü ulusal ve İslami duyguları tekrar uyandırmak için temeldir. Halide Edip Adıvar ve Şerife Katırcı Turhal'ın romanları, Kemalist laiklik ile İslam arasındaki çekişmenin kadın bedeninde nasıl gerçekleştiğine tanıklık ediyor.

INTRODUZIONE

Quando Mustafa Kemal sale al potere, prende forma una nuova nazione. Laicità e nazionalismo sono i valori più importanti. Durante il periodo kemalista, la letteratura è essenziale perchè diventa il principale veicolo di propaganda. In *Vurun Kahpeye!* e *Yeni Turan* di Halide Edip Adivar, il concetto di secolarismo si riflette nel femminismo nazionalista. Nei suoi romanzi i personaggi femminili vengono considerati degli eroi. Adivar, attraverso le storie di queste donne, voleva educare una nuova generazione con valori nazionali e secolari, per lei l'obiettivo più importante era rafforzare il ruolo delle donne con ideali kemalisti. La donna, così, diventa inevitabile per realizzare il progetto nazionale. Invece, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, in *Nur Baba*, descrive ironicamente la confraternita Bektaşî. Dopo la morte di Mustafa Kemal, la Turchia vive un'instabilità politica. Il sentimento islamico cresce a causa dell'autoritarismo laico e, in questo caso, i valori islamici iniziano a prevalere sui valori laici. Così, molti movimenti islamisti hanno iniziato a ricevere sostegno politico. Questo cambiamento nella società turca è raccontato attraverso il romanzo di Ahmet Yıldız Günbay, *Boşluk* (Il Vuoto). Con il suo romanzo, Günbay alimenta questi sentimenti islamici e i suoi personaggi trovano il significato della loro esistenza nell'Islam. Anche la scrittrice Şerife Katırcı Turhal dà importanza ai sentimenti religiosi, ma lo fa attraverso la storia di una donna. L'eroina del romanzo di Turhal, affronta i pregiudizi di una società secolarizzata. Come nell'esempio di Adivar, la figura femminile in Turhal è fondamentale per risvegliare i sentimenti nazionalisti e islamici. I romanzi di Halide Edip Adivar e di Şerife Katırcı Turhal testimoniano come il conflitto tra la laicità kemalista e l'Islam si svolga nel corpo femminile.

PRIMA DELLA NAZIONE: L'IMPERO OTTOMANO

1.1 LE PRIME INFLUENZE OCCIDENTALI

L'Impero Ottomano è stato uno degli imperi più longevi della storia Islamica. Verso la fine del 1800 e gli inizi del 1900 dei profondi cambiamenti, suscitati dall'Europa, lo hanno condotto ad un declino irrimediabile. È stata un'istituzione sulla quale poggiavano molteplici identità religiose, organizzate in *millet*. Il significato di questa parola è mutato nel tempo. Secondo Braude (1982: 69-70) all'interno di questo sistema lo stato ottomano governava i sudditi non musulmani. Nel Corano, in effetti, la parola *millet* viene menzionata per indicare *Millet Ibrahim* ossia "religione di Abramo"¹. Questa pratica, inizialmente, facilitò la convivenza delle varie comunità etniche e religiose che si raccoglievano all'interno dell'Impero, auto regolandosi con un proprio leader o *Millet başı*, responsabile della comunità religiosa (Tas, 2014: 521). Nei secoli a seguire, con il periodo delle Tanzimat, la concezione di *Millet* come comunità religiosa inizia a mutare. La trasformazione di queste comunità religiose in gruppi etnici avvenne intorno al XIX secolo, una delle cause fu proprio il crescente contatto con l'Europa (Göçek, 1993: 515).

Dopo secoli di vittorie e conquiste, nella seconda metà del XIX secolo, in particolare da quando Napoleone, nel 1798 giunge in Egitto, iniziano a penetrare numerose influenze ideologiche e culturali dell'Occidente fra cui il concetto di laicismo e secolarismo. Sono contatti che si consolidarono soprattutto con l'occupazione dei vari territori ottomani del Nord Africa, da parte dell'Inghilterra e della Francia, le quali svolsero una politica che mirava allo sfaldamento dell'Impero (Fisher, 2001: 194). Dunque, l'Impero, per stare al passo con l'Occidente, cercò di rinnovarsi mediante l'applicazione delle *Tanzimat*, riforme che avrebbero toccato le varie parti istituzionali dello stato Ottomano, a partire dall'esercito all'educazione, e che durarono dal 1839 al 1876 (Mardin, 1969: 274). Queste riforme diedero luogo ad una nuova burocrazia, più occidentalizzata.

¹ https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/millet-COM_0741?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Millet 23/01/2021

All'interno di questo scenario si formarono diverse ideologie, promosse dalle autorità ottomane, con il fine di contrastare l'incombente minaccia coloniale delle potenze europee (Pedani 2006: 114-115).

2. IDEOLOGIE OTTOMANE

2.1 L'OTTOMANISMO

L'Ottomanismo nasce verso la fine del regno di Mahmud II (1808-1839) per contrastare i vari nazionalismi che stavano emergendo nei paesi Arabi e anche nella penisola Anatolica stessa. Già dall'editto di *Gülhane* inizia a prendere forma. L'idea era quella di rinvigorire il valore dell'identità Ottomana, imponendone la cultura e la lingua, cercando, al contempo, di creare un sentimento comune di appartenenza, con il fine di preservare l'Impero dalla disintegrazione (Taglia, 2016: 283). Nell'ambiente in cui si sviluppò questa ideologia il fattore culturale era fortemente legato a quello religioso. Le autorità cercarono di promuovere un nuovo sentimento patriota attraverso lo stato Ottomano, indipendentemente da qualsiasi affiliazione religiosa si appartenesse. In questo modo la parola *watan* (patria), attraverso un processo graduale, iniziò ad essere utilizzata per indicare questo nuovo senso di patria, molto più vicino al sentimento nazionalista. Dunque, il significato mutevole di questa parola e la trasformazione di tutto l'Impero come "luogo nativo" si sviluppò in simbiosi all'idea dello status dell'individuo come parte di una comunità nazionale. (Lewis, 1991: 529). Nonostante le Tanzimat mirassero ad allargare l'area di partecipazione pubblica nel governo e alla centralizzazione delle funzioni governative, ebbero un effetto inverso, ossia quello di incrementare la coscienza etno-religiosa, intensificando la concorrenza tra i diversi gruppi e politicizzando le identità. Una delle tante cause di ciò fu che un numero consistente della popolazione non musulmana non venne rappresentata all'interno del parlamento. In questo modo, quando Abdülhamid II realizzò, che a causa di queste ragioni, l'unità dello stato era in pericolo, decise di sospendere la Costituzione (precedentemente promulgata nel 1876) e chiudere il Parlamento (Kawtharani, 2013: 7). Queste differenze, che l'Ottomanismo tendeva ad occultare, si acutizzarono ulteriormente quando l'economia dello stato Ottomano iniziò ad essere sempre più dipendente da quella Europea, a causa di ciò nel 1870, il

governo era fortemente in debito con le forze occidentali. Le leggi e i regolamenti non riuscirono a creare solidarietà, generarono invece un'ampia resistenza locale contro il dominio ottomano. Le riforme promosse dall'ottomanismo, volte a costruire un cittadino ottomano, furono viste come un'imposizione identitaria e provocarono un nazionalismo etnico separatista nelle varie province ottomane (Ergül, 2012: 634). Le *millet* vennero progressivamente identificate con raggruppamenti nazionali. Allo stesso tempo, i nuovi nazionalisti radicali erano in competizione con i vecchi leader tradizionali all'interno dei *millet* (Bozarslan, 2016: 335). A ciò si aggiunse l'interferenza delle grandi potenze, negli affari interni dell'impero in difficoltà, a volte incoraggiando e talvolta scoraggiando particolari gruppi nazionali emergenti a seconda del modo in cui percepivano i propri interessi.

2. 2 PANISLAMISMO

Oltre all'Ottomanismo, si ricorse anche ad altre ideologie, come il panislamismo. Il termine, sembra essere stato coniato da Arminius Vambéry, verso la fine del 1800, poi reso popolare dal giornalista francese Gabriel Charmes. L'argomento principale dei suoi articoli, pubblicati nel giornale *Revue de Deux Mondes* (1881-1882) riguardavano proprio il Sultano Abdülhamid II, il quale sollecitava tutti i musulmani ad unirsi contro l'invasione della Tunisia da parte della Francia. L'ottomanismo e il panislamismo nascono proprio a causa di ciò, ossia contro la penetrazione politica, militare, economica e missionaria Europea (Dwight, 1942: 284).

Uno dei massimi esponenti di questa ideologia è stato Al-Afghani Jamal al-Din (1838-1897), riformatore modernista e teorico di questa corrente politica. Visse i suoi ultimi anni a Costantinopoli, ed è proprio in questa città, prossima alla decadenza, che la sua ideologia riceverà un particolare supporto dal Sultano Abdülhamid II (Keddie, 1966: 53). Queste idee panislamiste ricevettero il loro impulso principale dall'Europa, ossia dalle conquiste Europee nel mondo musulmano. Il primo ricorso esterno sembra essere giunto dall'India, quando entrò sotto il controllo dell'Inghilterra (Mathew, 2017: 947). Ma seguirono altri eventi: si presentarono delle profonde fratture, tra lo stato Ottomano e le potenze occidentali, alimentate dall'occupazione francese della Tunisia nel 1881 e

dall'occupazione inglese in Egitto nel 1882. A causa di ciò, il Sultano fomentò sempre più il movimento panislamico, come un fanatismo anti-europeo (Legrain, 2006: 34).

In questo modo, a seguito di una breve esperienza costituzionale, si inaugurò una nuova fase di potere autoritario, legittimato e rafforzato da un'ideologia imperiale. L'assolutismo di Abdülhamid II vanificò le prime riforme che coinvolsero l'impero in una lenta apertura verso l'Occidente. Dal sultano venne dunque promossa una forte consapevolezza politica di carattere islamico, con il fine di riconquistare la lealtà delle masse, durante la profonda trasformazione e frattura culturale, tra le élite delle Tanzimat e la parte della popolazione musulmana (Karpas, 1962: 328-329). Nonostante l'enfasi del Sultano sull'Islam come forza fondante dell'impero, ci fu una notevole crescita di un senso di turchismo tra gli intellettuali ottomani.

2.3 PANTURCHISMO

Man mano che ideologie, come l'ottomanismo e il panislamismo iniziarono sempre più a imporsi, crearono un effetto inverso all'interno della popolazione ottomana. Incrementarono i sentimenti nazionalisti in cui l'islam giocò un importante ruolo nella formazione di una coscienza nazionale. Il panturchismo nasce con il fine di opporsi alle mire espansionistiche della Russia, nelle zone abitate da popolazioni turche, promuovendo l'unione di tutte queste popolazioni sotto l'egida della Sublime Porta (Sidari, 1979: 414). È un'ideologia che nasce nel tardo 1800. Arminius Vambéry, turcologo ungherese, sembra sia stato il primo ad usare il termine panturchismo alla fine del 1860 (Landau, 1995: 2). A sfruttare il suo potenziale politico sono stati, invece, intellettuali tatarsi, azeri, facenti parte di gruppi turchi nella Russia Zarista. Gran parte di loro erano musulmani e risentiti dalle politiche di russificazione e cristianizzazione condotte dalle classi dominanti della Russia Zarista (Öztürkmen, 1992: 181). Il panturchismo era un movimento che esprimeva un forte interesse nazionalista basato sulla condivisione di lingue simili, e da una storia, origine e tradizione comune. Si rivolgeva principalmente a coloro che vivevano in Turchia, Cipro, Balcani, Siria, Iraq, Persia ed Afghanistan (Demirağ, 2005: 151). In seguito, però, tale ideologia venne penalizzata dalla nascita della Repubblica Turca. Nei primi

anni della Repubblica, Atatürk fu molto critico nei confronti delle ideologie universaliste, difatti le sostituì con il suo nazionalismo locale, incentrato più sulla Turchia e i suoi turchi.

In questo scenario storico, Akçura Yusuf, un politico turco di origine tataara, affermava, nell'articolo *Üç Terz-i siyaset* (Tre sistemi di governo), pubblicato anonimamente al Cairo nel 1903, che ci fossero tre modi che avrebbero garantito la sopravvivenza dell'Impero Ottomano (Yavuz, 1993: 177). L'ottomanismo, il turchismo e l'islamismo erano le tre possibilità presentate da Akçura, il quale, analizzando i vantaggi e svantaggi delle tre ideologie, arrivò a preferire il turchismo come valida alternativa, perché era consapevole che la molteplicità dell'impero non avrebbe di certo favorito questa unione tanto promossa dalla politica Ottomana (Özavci, 2012: 143).

2.4 PANTURANISMO

Con il panturchismo il concetto di nazionalismo iniziò ad estendersi all'interno della penisola anatolica e nella regione Balcanica. Per quanto riguarda il panturanismo, invece, emerge come un concetto più ampio, i cui ideologi considerano come compagni turchi tutti coloro che provengono da Turan, un altopiano "mitico" in Asia centrale. Mentre lo scopo del panturchismo è l'unificazione di tutti i popoli di origine turca che vivono sia all'interno che all'esterno dell'Impero Ottomano, quello del panturanismo è unificare tutti i popoli di origine turanica (Minassian, 1999: 133). Ciò includerebbe i, turchi, finlandesi, estoni, ungheresi, yakuti, mongoli e manciuri (Grigoriadis & Opçin-Kıdal, 2020: 484). L'obiettivo del panturanismo, che segnò l'ascesa della coscienza razziale nel Vicino Oriente e nell'Asia Centrale, fu la formazione di una forte unione di tutti i turchi ottomani. Ma, secondo Levent (2016: 133), questa ideologia in Turchia, sin da subito si rivelò essere una nozione culturale e linguistica latente. Nonostante ciò, diventò un potenziale strumento politico dopo la Rivoluzione dei Giovani Turchi, e funse da base per l'evoluzione del nazionalismo turco durante il periodo kemalista.

3 I MOVIMENTI POLITICI

3.1 I GIOVANI OTTOMANI (*Yeni Osmanlılar*)

Come si è precedentemente visto, l'era delle Tanzimat aveva come principale obiettivo l'applicazione di riforme che avrebbero modernizzato e occidentalizzato il sistema amministrativo ottomano. Ciò avvenne sotto la supervisione di gran Vizir quali: Mustafa Rashid Pasha, Mehmed Emin Ali Paşa e Keçecizade Mehmed Fuad Paşa, ossia l'élite civile burocratica. Élite che aveva consolidato la sua posizione come ramo più influente dell'amministrazione, e che portò ad un passaggio dal potere sultanale all'autoritarismo burocratico (Findley, 1982: 149-150). Durante i primi anni del 1860 l'impero cominciò a percepire l'aumento dei nazionalismi nei Balcani e le sue relazioni internazionali vennero sempre più controllate dall'Europa. Inoltre l'emergere dei Giovani Ottomani, condusse l'impero ad una inarrestabile dissoluzione, che avvenne in modo graduale nel corso degli anni.

I Giovani Ottomani divennero noti verso il tardo periodo delle Tanzimat, tra il 1867-1878. È stato un movimento che prima di essere definito tale, nacque come società segreta chiamata Alleanza Patriottica (*İttifak-ı Hamiyyet*). Per organizzarsi, si ispirarono alla società segreta dei Carbonari che all'inizio del 1800 aveva combattuto contro la restaurazione in Francia e in Italia. Inoltre presero spunto dalle prime società rivoluzionarie europee come nel caso della Giovine Italia (Mardin, 1969: 261-262). È stato Ali Suavi, uno dei fondatori del movimento, che decise di aggiungere al nome del movimento il termine "Giovani", proprio per mettere più in risalto quella vitalità dell'impero persa nel tempo (Czygan, 2010: 949). Fu il primo gruppo dell'opposizione, organizzato dall'Intelligentia Ottomana, ad utilizzare le idee dell'Illuminismo e i primi a tentare di sintetizzare modernizzazione con Islam. Molti membri di questo movimento provenivano dagli uffici del Ministero degli Esteri, erano quella piccola parte della società ottomana che era a stretto contatto con idee occidentali (Taglia, 2015: 27). Non è un caso che i leader del giovane movimento ottomano, fossero tutte figure marginali al potere statale, essendo state alienate, in varia misura, dai loro incontri con lo stato ottomano: erano membri dell'élite burocratica che era finita dalla parte delle lotte politiche che non ebbero successo.

In questo caso l'alienazione prodotta da queste circostanze ha offerto, a queste figure, il tipo di libertà intellettuale che ha reso possibile un ripensamento radicale dello stato e della società ottomana. Nonostante, però, supportassero ideali occidentali di progresso e civiltà, credevano che l'adeguatezza di questi principi dovessero essere valutati dal modo in cui si inserivano nello stato ottomano. Difatti, come afferma Elfenbein (2017: 22-23), il movimento creò un legame storico cruciale, tra i movimenti patriottici liberali e il movimento panislamico, emerso come importante mezzo della militanza antimperialista alla fine del XIX secolo.

3.2 I GIOVANI TURCHI (*Jeunes Turques*)

I Giovani Turchi si formarono a Parigi intorno al 1889, e giocarono un ruolo chiave nella formazione delle prime idee nazionaliste. L'obiettivo del movimento era quello di costituire un regime parlamentare costituzionale, ispirandosi al modello Britannico. Guidati dall'idea di scienza progressiva e influenzati dalla letteratura Occidentale, queste giovani menti avvertivano la necessità di reinstallare la Costituzione, annullata dal Sultano Abdülhamid nel 1877 (Qamaruddin, 1978: 903). Il loro rapporto con l'occidente è sempre stato ambivalente: da un lato, lo consideravano come un modello per il proprio Stato in termini sociali, economici, tecnologici. Dall'altro, condannarono lo stesso Occidente come potenza imperialista che minò costantemente la sovranità dell'Impero Ottomano (Kaya, 2014: 134). Nel 1907, in un congresso venne fondato il CUP, il Comitato dell'Unione e del Progresso (*Ittihad ve Terakki Cemiyeti*) che giocò un ruolo fondamentale per l'organizzazione della rivoluzione del 1908 a Istanbul. In seguito nel 1909 il CUP e l'esercito presero effettivamente il potere. Il sultano Abdülhamid II venne sostituito con Mehmed V (1909-1918). Da questo momento in poi, il governo, portò avanti una sempre più rigida politica di occidentalizzazione.

All'interno di una Turchia in piena crisi identitaria e politica, Ziya Gökalp (1876-1909) è stato il principale mentore del movimento; dopo aver preso parte al Comitato dell'Unione e del Progresso, diventa ideologo e teorico della

Rivoluzione dei Giovani Turchi e successivamente del Kemalismo. I suoi ideali nazionalisti si basavano sull'idea di trovare nuovi legami che codificassero e affermassero l'etnicità turca (Berkes, 1954: 178). In seguito, l'inaspettata perdita dei territori, prima del primo conflitto mondiale, portò i Giovani Turchi a riconsiderare la loro definizione di cittadino universale, non servendosi più del concetto di identità comune dell'ottomanismo.

Tutto questo ha portato non solo ad immaginare una nazione ma anche una tradizione, dove Eric J. Hobsbawm (2002: 3) in "L'invenzione della Tradizione" sostiene che: "Per tradizione inventata si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità con il passato. Di fatto, laddove è possibile, tentano in genere di affermare la propria continuità con un passato storico opportunamente selezionato".

Questo passaggio aderisce ad una descrizione peculiare del clima che si stava sviluppando nella Turchia dei primi anni del XX secolo, e che avrebbe condotto all'inevitabile nascita dell'autoritarismo kemalista.

3.3 KEMALISMO E REPUBBLICA TURCA

In seguito, le varie occupazioni territoriali da parte delle potenze Europee portarono l'impero allo stremo, la popolazione ottomana si ritrovò a vivere quasi ed unicamente nella penisola Anatolica. Il Trattato Sykes-Picot (1916), permise la segreta divisione di quello che rimase dell'impero tra Russia, Francia e Gran Bretagna (Sørli, Gleditsch & Strand, 2005: 145-146). A ciò si aggiunse lo sbarco delle truppe greche in Anatolia, nel Gennaio del 1921, i quali cercarono di realizzare l'obiettivo di una nuova presenza ellenica in Asia Minore (Rustow, 1968: 795). È proprio in questo clima di disperazione che emerse la carismatica figura di Mustafa Kemal, a cui gli fu incaricato di ristabilire l'ordine in Anatolia (Poulton, 1997: 88). In seguito alla guerra d'indipendenza, Mustafa Kemal, opponendosi alla penetrazione coloniale, con l'abolizione del Califfato nel 1924, inaugura la fondazione della Repubblica turca. Inizia a concretizzarsi, così, l'idea della realizzazione di uno stato nazione moderno, con il principale obiettivo di emarginare tutto ciò che non rientrava nel progetto nazionale, fra cui l'islam e le varie minoranze etniche, relegate nel concetto di arretratezza. Dopo la

proclamazione della nuova Repubblica, l'ideologia kemalista diventa l'elemento fondante della nuova nazione (Norman, 2011: 695). L'enfasi di Mustafa Kemal nel raggiungere la rigidità del sentimento nazionale, che doveva essere pari a quella europea, lo ha condotto ad imporre, con estrema risolutezza, i suoi ideali. Questo lo si evince soprattutto con la successiva nascita di istituti e fondazioni culturali, che in pochi anni Atatürk fondò. La *Türk Tarih Kurumu* e la *Türk Dil Kurumu* vennero costituite per alimentare questa disperata ricerca e affermazione identitaria nella storia turca pre-islamica. Come sostiene Gürpınar (2013: 455-456) il kemalismo si afferma prevalentemente come un'ideologia d'élite, e ciò condizionò fortemente la concezione secolarista dello stato e della comunità nazionale. Difatti, per quanto riguarda il processo di formazione nazionale (che prende forma grazie all'evoluzione delle ideologie precedentemente affrontate), si assiste all'invenzione di una tradizione che corrisponde al concetto di comunità immaginata di Benedict Anderson (1991: 11), il quale utilizza il termine "immaginata" come una metafora per concettualizzare l'idea di una nazione, cioè i vari membri che compongono la nazione tra loro non si conoscono, eppure la loro unione nazionale è dovuta proprio a questa immagine di comunità che gli viene fornita dalle classi elitarie. A questa particolare insistenza nel evidenziare la propria originalità identitaria, si aggiunge la concezione secolarista di Mustafa Kemal.

Atatürk si ispirò molto dalle idee nazionaliste francesi e dal sistema repubblicano, dove uno dei tanti obiettivi era quello di dare espressione a una volontà generale e comune delle masse, necessaria per raggiungere il livello della civilizzazione occidentale (Nereid, 2011: 718). Il secolarismo kemalista, operò come elemento interno del potere statale e della sua legittimità fornendo un fondamento normativo per la delimitazione della religione con la sfera privata. In questo modo, con il fine di rafforzare l'autorità del nuovo stato, si cercò di consolidare tutte le organizzazioni religiose sotto il controllo del nuovo regime autoritario. Dunque, la funzione politica del secolarismo diventò più importante ed efficace della sua funzione sociologica, diventando un elemento qualificante della modernità (Laith, 2008: 460-461)

4 CONTESTO CULTURALE-LETTERARIO

Halide Edib Adivar e Yakub Kadri Karaosmanoğlu hanno scritto in un periodo in cui la letteratura occupa un ruolo fondamentale per quanto riguarda la trasmissione dei nuovi valori della nazione turca. Le idee e convinzioni politiche di questi scrittori sono frutto del tempo in cui hanno vissuto. La modernità letteraria del romanzo turco non è soltanto innovazione nella forma e nel contenuto, ma anche critica politica dell'aspetto secolare della nuova repubblica. Nei loro romanzi si descrivono persistenti conflitti tra l'istituzione religiosa (obsoleta) e un secolarismo autoritario. Gli eventi come la fondazione della Repubblica, l'abolizione del sultanato Ottomano nel 1923 e del califfato Islamico nel 1924, hanno portato ad una rivoluzione culturale che ha coinvolto tutte le aree della vita pubblica e privata del cittadino (Gökner, 2013: 306-308). I principali obiettivi erano modernizzazione e secolarizzazione, ostacolati dalla tradizione, legge e cultura islamica. La rivoluzione comprendeva un processo collettivo e individuale di turchizzazione, percepibile soprattutto nei romanzi di Halide E. Adivar: ossia elevando il progresso sociale della cultura locale (folkloristica) anatolica ed enfatizzando il periodo pre-islamico. A causa di ciò emersero varie società come la Fondazione Linguistica Turca (Türk Dil Kurumu) o la Fondazione Storica Turca (Türk Tarih Kurumu). L'obiettivo di entrambe era di condurre delle ricerche nel campo linguistico e storico per dimostrare che la loro storia poteva non essere confinata solo a un passato ottomano. Nell'epoca repubblicana la letteratura, e dunque il romanzo, divenne un mezzo per promuovere questi obiettivi. A rendere la letteratura un veicolo propagandistico così efficiente fu la riforma linguistica (1928), con l'introduzione del nuovo alfabeto turco-latino. Questo facilitò l'interruzione delle generazioni più giovani con il retaggio del passato ottomano (Halman, 2011: 88-90).

4.1 HALIDE EDIB ADIVAR

La storia della vita di Halide Edib Adivar, è caratterizzata dal passaggio tra due scenari storici, i quali hanno fortemente influenzato tutti i suoi romanzi. Da una parte quello Ottomano etichettato come antico e arretrato sia da un punto di vista

religioso che politico, e per questo prossimo ad essere accantonato e rimpiazzato dall'epoca repubblicana Turca. Uno scenario, considerato, di gran lunga moderno e soprattutto laicizzato. Tutto ciò viene costantemente affiancato da un particolare interesse nei confronti dell'importanza del ruolo della donna all'interno della costruzione identitaria Turca.

Halide Edib Adivar nacque nel 1884 a Beşiktaş, in Istanbul, in una famiglia di funzionari governativi. Sua madre, Fatma, morì di tubercolosi quando Halide era molto giovane. Mehmet Edib, padre di Adivar, aveva lavorato per la *Régie de Tabacs* amministrata dai francesi a Joannina² (nell'odierna Grecia). Credeva che la Gran Bretagna fosse pioniera della modernità (Adivar, 1935: 24). Convinzione che lo portò ad iscrivere la figlia al *Üsküdar American College for Girls*, il quale soddisfece i criteri e fornì ad Adivar un'istruzione inglese. Adivar crebbe durante la fine del governo autoritario di Abdülhamid II, il quale era influenzato ormai da un pensiero e una politica panislamica; per sua volontà Üsküdar venne chiusa, con l'ordine che gli studenti musulmani non avrebbero potuto studiare nelle scuole cristiane. A causa di ciò per completare gli ultimi anni d'istruzione, Adivar ricevette delle lezioni private. Fu proprio attraverso queste lezioni private che conobbe il suo primo marito, professore di matematica, Salih Zeki, da cui ebbe in seguito due figli. Suo padre adottò uno stile di vita occidentale e questo, difatti, condizionò anche le sue idee all'epoca considerate progressiste, per quanto riguarda l'educazione femminile (Roded, 1999: 195-196). A causa di ciò l'esistenza di Adivar si divise tra le tradizioni musulmane tramandategli dalla nonna e le influenze occidentali assorbite dal padre. Nonostante la poligamia fosse ancora accettata in quel periodo transitorio, tra l'Impero e la Repubblica, dopo essersi legata a Salih Zeki per nove anni, decise di divorziare da quest'ultimo a causa del suo secondo matrimonio. In alcuni dei suoi romanzi, difatti, ricorre spesso questa tematica della poligamia e di come la donna turca non venisse trattata ugualmente rispetto al marito nel matrimonio (Mehrdad, 2011: 199). Dopo aver completato gli studi iniziò a lavorare come ispettore per il sistema educativo in Turchia. Questo fu un periodo particolarmente intenso e prolifico per Adivar, che iniziò a pubblicare diversi articoli nel giornale *Tanine*, in cui si focalizzava sul movimento nazionalista in Turchia e sull'emancipazione femminile all'interno di esso. In questo periodo, secondo A. Saraçgil (2019; 106-107), al processo di modernizzazione, inaugurato dalle Tanzimat e consolidato con l'arrivo al potere dei Giovani Turchi, si unì un insieme di idee romantiche del

² <https://journals.openedition.org/acrh/10161#text> 21/11/2020

patriottismo e del sacrificio di sé. Attraverso queste idee la scrittura in prosa portò lo scrittore, dell'epoca kemalista, a tessere la propria soggettività con il contenuto ideologico che esprimeva. Perciò la letteratura turca in prosa di questo periodo, dato l'ambiente dottrinario in cui si formò, iniziò sempre più ad essere considerata un mezzo didattico-politico efficiente per le masse. Questo è ciò che accade con i lavori di Halide E. Adivar, ossia mediante i suoi romanzi ma soprattutto per mezzo della sua autobiografia mirò a costituire una memoria collettiva della nuova storia nazionale, diventando oggetto del popolo.

Segue nel 1912 la pubblicazione di *Yeni Turan*, in cui esprime le sue idee e convinzioni nazionaliste relative, in particolare, al concetto della terra e dell'Identità di Turan. Durante la prima guerra mondiale, quando insegnava in Libano e in Siria, incontrò l'attivista Dr. Adnan Adivar, che sposò nel 1917. Da questo momento in poi iniziarono una serie di eventi che portarono le truppe greche ad avanzare verso i confini turchi, che il governo ottomano non fu in grado di difendere (Sönmez, 1973: 82). Nel frattempo sia Istanbul che Ankara furono sempre più coinvolte nei movimenti nazionalisti, a cui Halide Edib e Adnan aderirono. Halide, grazie a questo stato di tensione politica guadagnò un tale prestigio sociale che le permise di tenere vari discorsi patriottici, nei quali esortava la folla a resistere all'invasione straniera. Tra questi si ricordano in particolare il discorso di Smirne nel 1919, svolto subito dopo l'occupazione greca della città e anche ad Istanbul, nella piazza Sultan Ahmet (Kuhlman 2002: 185-186).

Nel 1920, il Trattato di Sèvres portò all'abolizione dell'Impero, rinunciando così ai suoi interessi su territori come il Nord Africa. In questi anni sembra che per Halide E. Adivar non ci sia sosta. Lavorò ad Ankara, prestando servizio come infermiera, interprete e come collaboratrice di Mustafa Kemal. Inoltre fu anche una delle prime donne del suo tempo a raggiungere il grado militare di sergente maggiore (Adivar, 1930: 279-281). Una rottura però si verifica all'interno del suo instancabile supporto intellettuale e fisico verso la forza Armata Nazionale (*Kuvayi Milliye*). Halide percepisce che Mustafa Kemal, dopo aver abolito il califfato nel 1924, abbia acquisito troppo potere all'interno delle istituzioni della nuova Repubblica. Per questo motivo, insieme al marito Adnan, prese parte al partito dell'opposizione, il *Partito Progressista Repubblicano* (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) contro il *Partito Popolare Repubblicano* (Cumhuriyet Halk Partisi). Gli ideali di entrambi i partiti erano simili ma non completamente affini. Il partito Progressista Repubblicano sosteneva una decentralizzazione del potere,

opponendosi alle tendenze autoritarie ormai assunte dal partito Repubblicano Popolare di Mustafa Kemal, questa opposizione fu una delle tante conseguenze che portò i coniugi Adivar all'auto-esilio (Ansev, 2012: 3-4). Vissero per qualche periodo a Parigi nel 1930, dove Adnan Adivar iniziò a insegnare turco a l' *École des Langues Orientales vivantes*. Gli anni seguenti, intorno al 1935, Halide venne coinvolta in un progetto che avrebbe portato a stabilire un Università musulmana in India, la *Jami'a Millia*. Le conferenze che tenne in quel periodo divennero un libro intitolato "*Conflict of East and West in Turkey*". Solo dopo 15 anni, Halide farà ritorno in Turchia con il marito. Al suo rientro continuò a mantenere un posto rilevante nella vita pubblica turca, occupando un posto all'Università di Istanbul e un seggio da deputato al parlamento turco. Morì ad Istanbul nel 1964, all'età di ottant'anni (Adivar, 1967: 5-6).

4.2 FEMMINISMO NAZIONALISTA

Quando i vari movimenti femministi si diffusero in Medio Oriente, tra la fine del diciannovesimo secolo e gli inizi del ventesimo, molti paesi stavano affrontando questioni riguardanti il colonialismo e l'imperialismo, entrambe fasi legate al declino della sovranità ottomana. Secondo Margot Badran (2005: 6-7-8) l'emergere di un femminismo secolare coincise con la diffusione, in particolare, dell'alfabetizzazione tra le donne provenienti da un ambiente sociale benestante, iniziando così ad associare il discorso dell'emancipazione con quello del nazionalismo. Il concetto di modernità dunque venne affiancato all'indipendenza sociale e culturale della donna, la cui scelta della professione veniva orientata secondo le esigenze dell'ideologia nazionalista della Repubblica, ossia l'insegnamento veniva offerto come la professione adatta per una donna. Non è un caso che entrambi i personaggi femminili dei due romanzi di Adivar *Yeni Turan* e *Vurun Kahpeye!* siano difatti due insegnanti. Del resto l'emancipazione femminile essendo uno dei concetti dominanti della prima Repubblica ha avuto una connotazione più progressista, in cui la donna patriottica, oltre ad essere una madre e una moglie, possedeva un ulteriore dovere, quello di educare la nazione (Öztürkmen; 2013: 258). L'emancipazione prende una forma più concreta quando nel 1926 la legge islamica (Shari'a) viene sostituita con un codice civile ispirato a quello svizzero, abolendo la poligamia e garantendo in questo modo pari diritti del divorzio nella coppia e soprattutto il suffragio universale (Arat, 2010: 237). Secondo l'osservazione di Kandiyoti (1987; 320) questi diritti non furono ottenuti attraverso le attività del movimento femminista, ma furono

garantiti da un'élite di governo principalmente impegnata negli obiettivi di modernizzazione e occidentalizzazione. Difatti molti di questi diritti e delle riforme kemaliste ne beneficiarono prevalentemente donne che provenivano da una borghesia urbana a differenza delle altre provenienti da aree rurali, più debolmente integrate nell'economia nazionale. In questi luoghi era ancora più influente la tradizione islamica, accusata dalla politica kemalista, non solo di arretratezza ma anche di non aver incluso le donne nella realtà pubblica (White, 2003: 146-150). Nel 1923 per difendere i diritti politici e sociali delle donne Nazihe Muhiddin fondò il *Kadınlar Halk Partisi* (Partito Popolare delle Donne) partito che non venne però riconosciuto ufficialmente dallo stato; In seguito diede luogo ad un'altra associazione la *Türk Kadınlar Birliği* (L'Unione delle Donne Turche) che presto venne considerata una voce troppo indipendente nella sfera pubblica, così successivamente venne chiusa nel 1935 (Arat; 2000: 11).

In questo contesto Halide E. Adıvar è considerata una delle più importanti rappresentanti del femminismo turco dell'epoca kemalista, e conosce bene la realtà pubblica borghese dell'epoca kemalista. Il suo impegno per la questione femminista inizia proprio attraverso l'istruzione. Tra il 1909 e il 1912 scrive degli articoli sulla questione educativa turca che attirano l'attenzione di Said Bey, consigliere del ministro dell'istruzione, il quale riuscì a convincerla a dedicarsi all'insegnamento. Halide paragonò questa proposta a una chiamata del servizio militare, ossia a un dovere (Adıvar, 1930: 299-300). La sua figura all'interno del movimento nazionalista funse più da mediatrice, tra le donne femministe, le autorità intellettuali e politiche. Con i suoi romanzi assegna un ruolo storico diverso alla donna. I suoi personaggi, quasi sempre donne, riescono proprio grazie alla loro istruzione, ad affermarsi e soprattutto a partecipare attivamente e consapevolmente al cambiamento politico e sociale del loro paese (Derya 2015: 979). In questo modo con la Repubblica turca lo status della donna cambia. Il benessere e i suoi doveri, vengono discussi esclusivamente come attributi dell'ideale nazionalista. La ragione e la scienza diventano i valori che avrebbero guidato la nuova civiltà, con cui l'islam non era compatibile. Gökner (2013: 33) sostiene che i romanzi di Adıvar rivelino un conflitto tra femminismo, nazionalismo e la strumentalizzazione della donna da parte delle autorità statali. Dunque, la visione liberale ed emancipata di Halide Adıvar entrò in contrasto con il femminismo di stato, supportato dai nazionalisti laici durante la rivoluzione culturale. Halide inaugura, nell'epoca kemalista, un capitolo con una narrazione di genere mediante la quale, in realtà, cerca di decostruire un sistema patriarcale, un sistema di misura che autorizza come e con quali mezzi questa emancipazione

debba affermarsi. Si dà così l'impressione che la donna, nello spazio pubblico, gelosamente custodito dai padri fondatori della patria, debba sempre passare attraverso il giudizio di un uomo per definirsi tale.

4.3 YENI TURAN

Questo romanzo, pubblicato ad Istanbul il 1912, racconta attraverso le vicende personali dei personaggi la rivalità politica e ideologica tra due partiti: *Yeni Turan* (Nuovo Turan) e *Yeni Osmanlılar* (Giovani Ottomani). Gli eventi vengono riportati da Asim, nipote di Hamdi Paşa leader dei Yeni Osmanlılar, che morente decide di raccontare tutto in una lettera. La storia è ambientata negli anni '30 (nonostante il romanzo sia stato pubblicato nel 1912), in un futuro utopico. Il partito dell'Unione e del Progresso (Ittihad ve Terakki Partisi) ha perso la sua precedente influenza, così il suo posto viene occupato dai due partiti Yeni Turan e Yeni Osmanlılar. Il partito Yeni Turan sostiene valori nuovi che prevedono un decentramento del potere ottomano, avvicinandosi a ideologie nazionaliste europee. I Yeni Osmanlılar invece difendono quei valori definiti obsoleti dal partito avversario, ovvero preservare il volto ottomano dell'Impero modernizzandolo. Capo del partito Yeni Turan è Oğuz, di origini tataro, il quale si innamora di Kaya (che precedentemente si chiamava Samiye) il cui padre era un amico fidato di Hamdi Paşa. Sia Oğuz che Kaya credono negli ideali del partito Yeni Turan ed entrambi si adoperano per realizzarli. Il successo che i Yeni Turan raggiungono viene ostacolato da Hamdi Paşa, il quale utilizza ogni mezzo che ha a disposizione per incastrare Oğuz, che viene infine arrestato. Kaya incapace di accettare l'arresto decide di incontrare Hamdi, il quale si rifiuta di liberare Oğuz a meno che Kaya non accetti di sposarlo. Kaya accetta rinunciando al suo amato e soprattutto alla realizzazione degli ideali del Nuovo Turan. Quando Oğuz viene scarcerato, scopre della scelta di Kaya e cade in un profondo sconforto, che in realtà lo aiuterà ad essere più determinato nelle sue attività politiche e a vincere le elezioni. Hamdi Paşa deluso dalla sconfitta si ritira dalla vita politica e si occupa della moglie che nel frattempo si era ammalata. Una volta arrivato al potere Oğuz ottiene importanti risultati come il miglioramento dei diritti e delle libertà democratiche, la garanzia dell'uguaglianza di donne e uomini e la partecipazione delle donne alla vita lavorativa. Tutti successi che culminano nella decentralizzazione del potere messa in pratica nell'Impero. Hamdi Paşa, dopo un viaggio in Europa con Kaya, al suo ritorno nota tutti i cambiamenti apportati dal

partito avversario. A causa di ciò decide in seguito di intraprendere una propaganda contro Oğuz che però viene assassinato. Oğuz in punto di morte chiede ad Asim il vero motivo che ha condotto Kaya a sposare Hamdi, ma Asim finge di non sapere nulla. Hamdi nel frattempo cerca inutilmente di nascondere la morte di Oğuz a sua moglie. Una volta però informata della verità, Kaya non vede più il motivo di rimanere con Hamdi così lo lascia. Il libro si conclude con Asim e il suo profondo senso di colpa per non aver detto la verità ad Oğuz. Sarà proprio questo errore che lo spingerà a scrivere la sua confessione poco prima di morire.

4.4 VURUN KAHPEYE!

Il romanzo *Vurun Kahpeye!* (Colpite la puttana!) dalle forti tendenze nazionaliste, viene pubblicato ad Istanbul nel 1923. In questa storia, Adivar racconta e descrive minuziosamente i sentimenti, le convinzioni e gli sfortunati eventi che condizionarono fortemente la vita della protagonista di nome Aliye, una ragazza con alle spalle un passato complicato. Nonostante sia orfana, riesce a concludere i suoi studi diventando un'insegnante, completamente fedele alla propria nazione. Dal governo viene mandata ad insegnare in un villaggio arretrato dell'Anatolia, durante la guerra d'indipendenza turca. Al suo arrivo viene ospitata da una coppia di anziani Ömer Efendi e Gülsüm Hanım, i quali l'accolgono come una figlia. Nei primi giorni in cui Aliye inizia a lavorare si scontra subito con un ambiente pieno di difficoltà. I bambini a cui insegna si dimostrano indisciplinati, e a ciò si aggiunge un profondo divario sociale tra gli alunni in cui il bambino benestante compie atti di bullismo e opprime quello povero. Un giorno durante l'ennesimo litigio in classe, Aliye punisce un bambino cacciandolo fuori dalla classe. Quel bambino si rivela essere il figlio di Hüseyin Efendi, il contabile più ricco e rinomato del villaggio, con il quale avrà un diverbio. Grazie a questo episodio Aliye si conquista la simpatia e la fiducia dei bambini. Una mattina mentre porta i bambini a fare una passeggiata nel villaggio, ascolta un comizio dell'imam Haji Fettah Efendi, il quale senza rimostranze espone pubblicamente la sua ostilità nei confronti della presenza nel villaggio dell'insegnante e delle forze armate nazionali. Il discorso, però, viene presto interrotto dall'arrivo di Tosun Bey, un giovane comandante delle truppe nazionali turche, il quale dimostra integrità e

apertura nei confronti degli abitanti del villaggio. All'epoca l'unica fonte di sostentamento per le truppe, come quella di Tosun, si trovava nei villaggi locali. Il comandante però non abusa della sua autorità e insiste sul fatto che paghi solo chi può permetterselo. Tale constatazione provoca un risentimento tra quei notabili del villaggio abituati a sfruttare i loro affittuari e domestici. Tra queste lamentele rientrano anche quelle di Haji Fettah Efendi, che con veemenza si oppone a questa richiesta. Tosun lo ricambia, minacciandolo di ricevere una pesante punizione. A causa di ciò i cittadini, e in particolare la moglie di Haji Fettah Efendi, si rivolgono all'insegnante Aliye, per chiederle aiuto nel trovare un accordo con Tosun Bey. Aliye, incapace di opporsi a tale richiesta, promette di fare quello che può. Tosun Bey, come tutti gli uomini del villaggio è particolarmente attratto da Aliye, per il suo forte carattere e per la sua bellezza. Da questo incontro, in cui Tosun ritira la sua minaccia contro Haji Fettah, nasce tra i due una storia d'amore. A causa, però, della guerra d'indipendenza, al fronte hanno bisogno di rinforzi, così Tosun è costretto ad andare, lasciando incustodito il villaggio. Nei giorni seguenti la città viene occupata dalle truppe nemiche greche, guidate dal comandante Damyanos. Hüseyin e Haji Fettah approfittando dell'assenza di Tosun Bey, si mettono a disposizione del nemico, non facendo altro che confermare certi pettegolezzi che riguardano Aliye e che attirano un'attenzione, quasi ossessiva, da parte del comandante greco, Damyanos, il quale se ne innamora. Per Aliye sembra non esserci una via d'uscita. Per evitare che scappi o si metta in contatto con Tosun, Damyanos ordina ai suoi soldati di circondarne l'abitazione. Il suo obiettivo, oltre quello di tornare nel suo paese come vincitore, è quello di sposare Aliye. Così arresta Ömer Efendi, suo padre adottivo, per ricattarla e fare in modo che accetti la sua proposta di matrimonio. Nel frattempo Tosun riesce ad entrare nel villaggio segretamente e a vedersi con Aliye. Insieme pianificano di salvare la città e Ömer dagli invasori. Così per aiutare Tosun, Aliye decide di accettare la proposta di Damyanos, a patto che liberi Ömer Efendi e che arresti Hüseyin Efendi e Haji Fettah Efendi. I cittadini si illudono che la ragazza si stia unendo al nemico, così quando le truppe turche liberano il villaggio dai greci, decidono di umiliarla pubblicamente e ucciderla lapidandola. Il romanzo si conclude con Tosun ,che dopo aver scoperto la brutalità con cui la sua amata è stata uccisa, scrive una lettera al suo amico Ali Bey in cui riferisce le ultime parole che Aliye pronunciò nel momento in cui venne uccisa; *“La tua terra è la mia terra, la tua casa è la mia casa; per questo*

luogo sarò una madre, una luce per i figli di questa terra e non avrò paura di nulla, lo giuro!” (Traduzione mia) (Adivar, 1912: 5).³

4.5 ANALISI DEGLI ASPETTI LAICI E NAZIONALISTI NEI ROMANZI DI HALIDE EDIB ADIVAR

Due ambienti si incrociano sulla linea narrativa e vengono descritti, criticati e rappresentati da due personaggi totalmente diversi. Da una parte l'imam Haji Fettah Efendi, che simboleggia l'ambiente religioso e bigotto, l'istituzione ottomana, passata, arretrata e dunque il muro invalicabile della tradizione religiosa; dall'altra Aliye l'insegnante che incarna l'innocenza, la modernità delle idee nazionaliste occidentalizzate. Sin dalle prime pagine, i cittadini manifestano curiosità e allo stesso tempo disprezzo per questa donna che dal primo incontro con il preside della scuola viene immediatamente etichettata come infedele e disonorevole, che suscita imbarazzo perché osa non indossare il velo. In particolare questo aspetto di Aliye viene più volte criticato dall'imam Haji Fettah Efendi, che spesso la definisce *“la ragazza del diavolo”* (Şeytanın Kızı), il quale, nel discorso che pronuncia in piazza, non perde tempo a screditare Aliye e l'Armata nazionale:

“[...] Non voglio quelli con i baffi, quelli che portano il colletto da infedeli, che sono nemici della religione! Coloro che, appena hanno del potere nelle loro mani, violano il sacro, rimuovono i veli delle nostre donne [...]” (Traduzione mia) (Adivar 1970: 19).⁴

Da queste parole si percepisce l'odio, la rabbia e la decisione con le quali Haji Fettah Efendi si oppone a ciò che lui considera diverso. Vengono elencati una serie di simboli che hanno soprattutto a che fare con il vestiario. I baffi, che sono da sempre segno di mascolinità, potere e virilità, esprimono persino l'affiliazione politica di chi li porta, che in questo caso è nazionalista. Il colletto invece, simboleggia l'appartenenza a uno status sociale elitario, ed è anche un vestito considerato occidentale, moderno. Le persone che posseggono queste caratteristiche, che per Haji Fettah non sono altro che difetti, abusano del loro potere “violando il sacro” ossia l'istituzione religiosa, che non è più necessaria e fondamentale nella formazione identitaria di un turco occidentalizzato;

³ <<Toprağınız toprağım, eviniz evim; burası için, bu diyarın çocukları için bir ana, bir ışık olacağım ve hiçbir şeyden korkmıyacağım; vallahi ve billahi!>>

⁴ Bıyıksızları, gavur gibi yakalık takanları, din düşmanı olanları istemeyiniz! Onlar ki ellerine kudret geçer geçmez mukaddesatı çiğner, kadınlarımız örtülerini kaldırır [...].

“Rimuovendo i veli alle nostre donne”, Adivar attraverso questa frase e l’utilizzo dell’aggettivo possessivo “nostre” fa emergere come le donne, non abbiano potere decisionale all’interno di un ambiente religioso. Il tutto entra in contrasto con il personaggio di Aliye che dimostra il contrario; ossia di come fosse quasi implicito che modernità implicasse non solo occidentalizzazione, nazionalismo e laicismo, ma anche emancipazione femminile, che non viene solo rivendicata e difesa attraverso Aliye ma anche mediante il personaggio di Tosun. Il comandante dell’Armata Nazionale durante una sua visita nella scuola del villaggio, scambia delle parole con Hatice Hanim, un’altra insegnante che preferisce non esprimere le sue perplessità nei confronti della nuova arrivata Aliye, ma da cui si intuisce comunque un’ennesima critica, che porta Tosun a riprenderla:

“l’onore di una donna non dipende se indossa o meno il velo, non dipende dalla religione, per questo motivo la città non ha il diritto di attaccarla solo perché non lo indossa” (Adivar, 1970: 28).⁵

Nelle pagine seguenti tra i dialoghi che si susseguono, e che hanno spesso come soggetto Aliye e la sua bellezza inopportuna, uno risulta essere forse più significativo: lo scontro diretto tra Haji Fettah Efendi e Aliye. Entrambi si considerano l’uno la rovina reciproca dell’altra. Aliye descrive lo sguardo di Haji Efendi come arido, pieno di infida e cinica crudeltà, coperto dal velo della religione, un velo che gli offusca la vista:

“Haji Efendi era un messaggero, coperto dal velo della religione, inviato dal diavolo per sopraffare le persone in tutto il mondo [...]”.⁶

Successivamente Aliye rivolgendosi direttamente ad Haji:

“Non sei un pellegrino della Ka’aba, ma una specie di messaggero del diavolo sulla terra” ed Haji: “Sei tu la figlia del diavolo! Presto puliremo il tuo sporco corpo con il fuoco della Shari’a!” (Adivar 1970: 95).⁷

La figura femminile di Aliye viene costantemente affiancata al peccato. Viene data l’idea al lettore che tutto il disappunto e l’ostilità del villaggio venissero confinati nella questione del velo non indossato di Aliye. Il suo corpo è il primo campo di battaglia, per questa ragione si è macchiato di indipendenza ed

⁵ Hoca Hanım, namus kadının yüzünü açıp açmamasında değildir. [...] Onun için yeni öğretmene yüzü açık diye kasabanın hücumu hiç hakkı yoktur. [...]

⁶ Hacı Efendi, din perdesine bürünmüş, dünya yüzünde şeytanın insanları üzme için gönderdiği bir elçiydi.

⁷ Sen Kabe'den gelen bir hacı değilsin, sen şeytanın yeryüzünde bir çeşit elçisisin! [...]. Sen iblisin öz kızısın! Yakında kirli vücudunu şariat ateşiyle temizleyeceğiz!

emancipazione, di quei nuovi valori che vanno contro l'istituzione religiosa e attraverso la quale non si riesce a vedere e considerare una donna al di fuori della propria fisicità. È uno scontro spietato, come quello che avviene e che fa da scenario alla storia di Aliye. Due istituzioni, e due personaggi in perenne conflitto. Un contrasto che li lega e che si rivela essere necessario affinché entrambi confermino i propri ideali e le proprie identità. A rappresentare, però, il sacrificio e la devozione verso la realizzazione di un'identità laica e occidentale, non è un uomo ma una donna. Mediante questo personaggio Adivar auspica ad educare una generazione da un punto di vista politico e sociale, ossia le istituzioni obsolete e il sistema educativo devono essere plasmati sotto un nuovo ideale. Aliye è il modello della donna ideale secondo i principi nazionalisti: un'eroina, ben istruita, virtuosa e altamente consapevole dei suoi doveri sociali: sempre pronta a sacrificarsi per i suoi cari e per la nazione. Il sacrificio all'interno del quadro narrativo acquista, con la morte di Aliye, un valore sacro e salvifico perché avviene per la realizzazione di un ideale. Quello di Aliye diventa necessario per creare unità, difatti come sostiene Renan: “La nazione è dunque una grande solidarietà, costituita dai sentimenti dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere” (Renan, 2004: 20). In questa visione la scrittrice definisce dei valori moderni i quali includono la centralità e il dovere della donna nella costruzione e affermazione di una nazione sana e vigorosa, dove i diritti delle donne vengono però subordinati alla formazione nazionale. Aliye, dunque, è un mezzo non solo ideale ma anche fisico per sottolineare e contrastare questo schema asimmetrico della dominazione patriarcale, dove anche il territorio e la nazione includono il genere, prevalentemente occupato dalla dimensione maschile e fallocentrica rappresentata da Tosun e Damyanos (Sugamele, 2019: 77). Entrambi innamorati di Aliye ed entrambi pronti a sacrificarsi per lo stesso ideale, la nazione. In Damyanos, Halide enfatizza l'arroganza e le convinzioni eccessivamente religiose che lo portano a sviluppare un'insistente ossessione nei confronti di Aliye. In particolare l'episodio in cui Damyanos è inginocchiato per terra e prega di fronte l'immagine della Madonna, invocando l'ira dei santi contro Aliye, si convince che l'immagine di Maria lo stia guardando:

“[...] Maria si mosse, sollevò bene la sua testa, le sue palpebre stanche e chiuse si aprirono improvvisamente, [...] sotto gli occhi chiusi di Maria, c'erano gli occhi violetti di Aliye” (Adivar, 1970: 83).⁸

⁸ Meryem kııldamış, başını iyive kaldırmış, yorgun ve kapalı göz kapaklatını birdenbire açmıştı[...] Canlan Meryem'in kapalı gözleri altında, Aliye'nin menekşe gözleri vardı.

La sua ossessione per Aliye è tale che arriva persino a sfiorare la pazzia. La bellezza spirituale di Aliye e l'effetto del suo sguardo, ipnotizzante, gli suscitano uno stupore che è solo eguagliato dai suoi sentimenti davanti a un quadro della Madonna. Inoltre cerca di allontanare questi sentimenti con l'alcol e droghe, ma le immagini nella sua mente non fanno altro che diventare più intense e confuse.

Ulteriori simboli religiosi, che marcano l'arretratezza del villaggio, emergono verso la fine della storia. Quando Aliye viene catturata dai suoi concittadini per decidere la sua sorte, Adivar scrive di lei:

“il suo corpo era un piccolo agnello” (Adivar, 1970: 137).⁹

L'agnello sia nella tradizione musulmana che cristiana rappresenta l'innocenza, ma allo stesso tempo è anche l'animale spesso destinato al sacrificio. Inoltre non è da trascurare la scelta della pena che Aliye dovrà subire, la lapidazione. Una pena capitale di matrice religiosa, a cui spesso si associa la morte di una donna. L'ultima pagina del romanzo si conclude con la stessa frase iniziale che apre la narrazione:

“La tua terra è la mia terra, la tua casa è la mia casa; per questo luogo sarò una madre, una luce per i figli di questa terra e non avrò paura di nulla, lo giuro!” (Adivar, 1970: 5-144).

Diventa un giuramento che recita sia all'inizio che alla fine del libro e che plasma la personalità della protagonista.

“Mentre Aliye adempiva a questo giuramento, nella storia le donne che sono morte e che hanno sofferto per la propria nazione guardavano Aliye con un'eterna e sacra luce nei loro occhi e con un sorriso trionfante che i secoli non potranno cancellare sulle loro meravigliose labbra” (Adivar, 1970: 138).¹⁰

Questa narrazione ha fatto emergere il modello dell'eroina intellettuale e attivista, dedita a una causa collettiva, mediante la quale si cerca di ottenere egemonia sociale su tutta la femminilità nazionale. Adivar ha messo in risalto il senso di autorealizzazione della protagonista, frutto della certezza di contribuire al miglioramento di un futuro collettivo.

⁹ Vücudu bir küçük kuzu olmuştu.

¹⁰ Aliye bu yemini yerine getirirken, tarihte milleti için ölen, ıstırap çeken kadınlar, gözlerinde eseli kutsal bir ışıkla, şahane dudaklarında yüzyılların silemediği zafer gülüşüyle Aliye'ye bakıyorlardı.

Yeni Turan (1912), è un romanzo che viene, invece, ambientato in un futuro utopico nel 1347/1929. Il periodo in cui venne pubblicato, Adivar inizia un sodalizio intellettuale con Ziya Gökalp e Yusuf Akçura, facendosi, così, trasportare dalle loro idee pan-Turaniste e nazionaliste. Durante la narrazione gli aspetti contrastanti dei due partiti emergono attraverso i comizi dei personaggi Oğuz e Hamdi Paşa, entrambi leader dei rispettivi partiti Yeni Turan e Yeni Osmanlılar. Tutto ciò che accade viene raccontato dall'unico testimone sopravvissuto, Asım. Come in *Vurun Kahpeye!* qui il personaggio di Kaya, non sembra trascendere gli ideali nazionali. In questo passaggio, Asım, che assiste al comizio di Oğuz, riflette sulle varie differenze dei due partiti, una fra queste è il contributo e ruolo della donna all'interno del partito. Anche in questo caso, la questione femminista viene affiancata al nazionalismo:

“Yeni Turan aveva istruito le sue donne, le quali lavoravano accanto ai suoi uomini [...]. Tuttavia i suoi pensieri avevano assunto una forma rilevante rispetto al mondo islamico e turco. [...] Non riuscivo, invece, a trovare l'attrattiva delle donne nel nuovo partito Ottomano” (Traduzione mia) (Adivar, 1967: 17-18).¹¹

In questo frammento del pensiero di Asım, si deduce che la questione femminista viene più utilizzata per marcare una delle tante differenze ideologiche che attraversano i partiti. L'ultima frase in particolare evidenzia l'arretratezza dei Giovani Ottomani che si scontra con le progressività del Nuovo Turan. Le divergenze ideologiche sembrano essere affrontate più da un punto di vista politico e nazionalistico. La questione femminista, però, non è marginale all'interno della narrazione. Il cambiamento sociale promosso dal Nuovo Turan è l'istruzione, e le donne ricoprono un ruolo di leadership in questa innovazione. Nell'utopia del Nuovo Turan, sarà l'istruzione che garantirà la sopravvivenza dello stato, dove l'ambiente di libertà, creato dal costituzionalismo, raggiungerà il massimo successo con il decentramento del potere ottomano. L'esperienza di Adivar come insegnante la portarono, dunque, a riconsiderare questa istituzione come un mezzo efficace che avrebbe permesso alle donne di partecipare

¹¹ Yeni Turan, kadınlarını da okutuyor ,kadınlarının erkeklerinin yanibaşında çalıştırıyordu[...] Fakat yarattıkları Türk ve İslam dünyası ile pek ilgili bir biçim almıştı [...] Yeni Osmanlılar partisi kadınlarının çekiciliğini bulamıyordum.

attivamente alla vita sociale, ed essere consapevoli delle problematiche del proprio paese. Si nota dunque come sia in *Vurun Kahpeye!* che in *Yeni Turan*, una donna istruita diventa l'elemento chiave per la realizzazione delle libertà sociali.

Nelle pagine seguenti Asım riporta le parole del discorso di Oğuz, il quale sottolinea quanto sia importante comprendere il passato ottomano per capire quali modifiche apportare nel sistema governativo attuale, sottolineando che:

“Questa organizzazione (il partito) forte ed equa è l'elemento essenziale di un governo solido, un'etnia turca con un unico fondamento [...]. Questa etnia turca è davvero preparata per quel giorno con tutte le virtù materiali e spirituali” (Adivar, 1967: 33-34)¹²

Oğuz è un personaggio di origine tataro, una delle tante popolazioni che rientrano nel concetto della formazione di Turan. È un leader onesto e carismatico. Nonostante appartenesse ad una minoranza etnica, è l'etnia turca che emerge come garante del partito, avvicinandosi più a un nazionalismo turco che turanista. A differenza del Nuovo Turan, il partito dei Giovani Ottomani viene descritto come corrotto e disonesto, che sfrutta l'ignoranza della gente servendosi soprattutto di una falsa propaganda contro il partito avversario. I Giovani Ottomani sono portatori di valori obsoleti, la cui ideologia viene accusata di non avere uno scopo, illusi del fatto che il volto dell'Impero rimarrà per sempre ottomano. Sarà proprio questa illusione che li porterà al fallimento. L'impero, ormai allo stremo, non accetta il fatto che ciascuna minoranza abbia incorporato un proprio nazionalismo con una propria identità:

“La sovranità nazionale quindi, sì, è possibile in Francia, in Inghilterra, in Germania, ovunque; Ma in Turchia è complessa. [...] La sovranità nazionale assume un significato molto strano e tortuoso all'interno della nazione ottomana. Greci, Bulgari, Arabi, Albanesi e Turchi assumono tutti un significato diverso [...]” (Adivar 1967: 35).¹³

¹² Bu güçlü, adil kurulus, sağlam hükümetin esas unsuru, temeli tek parça bir Türk ırkı... Ve bu Türk ırkı o gün için maddi, manevi bütün erdemliklerle gerçekten hazırlıklıdır.

¹³ Ulusal egemenlik o zaman, evet, Fransa'da, İngiltere'de, Almanya'da ve her yerde kabil; fakat Türkiye'de zor. Ulusal egemenlik Osmanlı ulusunun karmaşığı içinde gayet tuhaf ve dolambaçlı bir anlam alıyor. Bundan Rum, Bulgar, Türk, Arap, Arnavut, hepsi başka başka anlam çıkarıyor.

“[...] La tendenza del nazionalismo è diventata anche un movimento inevitabile di ciò che nasce nella società. [...]” (Adivar, 1967: 84).¹⁴

Un'affermazione simile è presente in *Turkey faces West* (1930: 75-77), in cui Halide Adivar, sostiene che l'ideale nazionalista di uno stato occidentale è stato messo in atto con una relativa facilità nell'Europa occidentale, ma difficile se applicato in un paese che presenta una varietà linguistica, etnica e religiosa. Inoltre proprio a causa della diffusione di idee occidentali, emersero problematiche relative alla società islamica. Nonostante in questa narrazione Halide Adivar lasci trasparire le sue solide credenze nazionaliste, sarà poi lei stessa che nella sua autobiografia (Adivar, 1926: 326-328) ammetterà che nel mondo è presente un nazionalismo ristretto, negativo e distruttivo, che si è illuso con la convinzione che una nazione possa crescere e prosperare solo sterminando e opprimendo i popoli sotto il proprio governo. A questo proposito Renan avvertì la popolazione europea che “Quanto il principio delle nazioni è giusto e legittimo, altrettanto quello del diritto primordiale delle razze è angusto e denso di pericoli per il vero progresso” (Renan, 2004: 11). Nella narrazione del libro *l'Islam*, però, viene affiancato al nazionalismo del Nuovo Turan:

“Yeni Turan conferisce alla sua musica un carattere Mevlevi assoluto, soprattutto in senso religioso. [...] Ho subito capito come Yeni Turan conoscesse i legami delle anime del così detto popolo e della nazione che ha suscitato suonando questa musica, che sembra essere senza trucchi per conquistare l'anima delle persone” (Adivar, 1967: 26).¹⁵

Arriva persino a conferire al nazionalismo una caratteristica mistica attraverso la musica che i membri del partito suonano durante un comizio.

“[...] Yeni Turan dimostrerà al mondo per la prima volta che l'islam non è un ostacolo alla civiltà. Qual è il più grande colpo morale che l'Europa civilizzata ci ha inferto oggi? Non è forse l'affermazione che l'islam è incompatibile con la civiltà? E cercando di dimostrarlo ci mostrano uno per uno i paesi musulmani in collasso e il nostro fallimento in Europa. [...] La civiltà in realtà accetta la santità

¹⁴[...] ulusseverlik akımı da, yine fertte doğan şeyin, toplum halinde kaçınılması elde olmayan bir hareketi olmuştur.

¹⁵ Yeni Turan, musikisine, özellikle dinsel bir biçimde olursa, mutlak bir Mevlevi karakteri veriyor[...] Yeni Turan'nın, halkın ta ruhunu kazanmak için hileden uzak görünen bu müzik başlangıcı ile ne yaptığını insan ve ulus denilen şeyin ruhunun bağlarını nasıl bildiği hemen anladım.

e la forza del focolare familiare, il venerabile posto delle donne nella società e nelle istituzioni civili [...]” (Adivar, 1967: 39)¹⁶

Quanto scrive qui Adivar, attraverso il personaggio di Oğuz, è in contrasto con quanto viene sostenuto in *Vurun Kahpeye!*. L’Islam viene considerato come parte del processo della formazione identitaria, adattato al percorso di modernizzazione, e dunque aperto al progresso. In questo passaggio si associa l’Islam al concetto di civiltà, che in questo contesto sarebbe un sinonimo di modernità e progresso. Un’associazione affine a quella di Namık Kemal, il quale sosteneva che l’Islam fosse compatibile con la civiltà moderna e con principi politici razionali (Dalacoura, 2019: 134). Tuttavia non era disposto a riconoscere che l’Europa fosse un esempio che i musulmani avrebbero dovuto imitare. In seguito, come sosterrà Adivar stessa in *Turkey Faces West* (1930: 21-22-23), è impossibile per le menti occidentali, con un loro approccio diverso alle leggi che governano uno stato, comprendere le difficoltà delle riforme turche. Perché la legge che governava l’Impero Ottomano era la Shari’a: la legge islamica. Per questa ragione il sistema legislativo di uno stato occidentale viene definito artificiale, perché creato dall’uomo e dunque mutabile. Quello musulmano, invece, proviene da Dio, difatti inizialmente l’idea di stato nazione era estranea alle teorie politiche islamiche, dove le teorie di stato derivavano dal concetto teologico secondo le quali Dio era la fonte di ogni autorità. La comunità e non lo stato era il fondamento dell’ordine sociale che trascendeva ogni frontiera.

4.6 YAKUB KADRİ KARAOSMANOĞLU

Yakub Kadri Karaosmanoğlu nasce al Cairo nel 1889. Proviene da una famiglia benestante e svolge i primi anni della sua educazione a Manisa. In seguito prosegue la sua istruzione a Smirne, e negli anni successivi si iscrive alla Swiss High School, dove l’apprendimento della lingua francese avrà un forte impatto letterario che si rifletterà nei suoi romanzi. In questo modo riceve prevalentemente un’educazione occidentale (Cafer, 2005: 258). Nel 1908 si trasferisce ad Istanbul dove inizia a frequentare legge all’università, integrandosi nella scena letteraria e intellettuale della capitale. Tempo dopo abbandona legge

¹⁶ Yeni Turan, bütün komşularına mutlak bir mezhep hürriyeti vermekle kendisi ilk defa olarak dünyaya islamiyetin uygarlığa engel olmadığını ispat edecek. Bugün, bizim yüzümüze uygar Avrupa'nın fırlattığı en büyük manevi darbe nedir? İslamiyet uygarlıkla bağdaşamaz iddiası değil mi? Ve bunu bize birer birer çöküp giden öbür muslûman ülkelerini ve bizim Avrupa'daki başarısızlığımız göstererek, ispata çalışıyorlar [...] Uygarlık ,aile ocağının kutsallığını ,sağlamlığını, kadınların toplumdaki saygıdeğer yeri ve uygar kurumları [...].

per dedicarsi totalmente alla scrittura. Entra inizialmente a far parte del Fecr-i Ati, circolo letterario di giovani scrittori fondato nel 1909, un anno dopo la rivoluzione dei Giovani Turchi (Türkeş, 1998: 94). Predilige una letteratura devota all'arte e all'estetica dell'Europa, soprattutto francese. La letteratura, dunque, diventa il principale mezzo attraverso il quale Karaosmanoğlu mostra i cambiamenti della sua società in termini sia di struttura che di disposizioni di valore con una visione socialmente realistica (Karpat, 1962: 33-34). Era molto amico del poeta Yahya Kemal, il quale, dopo aver vissuto per un lungo periodo a Parigi, al suo ritorno nel 1912, ricoprì un ruolo importante nella tendenza del Neo-ellenismo (Nev-Yunanilik) nella tarda letteratura Ottomana. Il sociologo e teorico del nazionalismo turco Ziya Gökalp, che sostenne l'uso di elementi di fonti latine e greche di quella che considerava una comune civiltà mediterranea per la costruzione della letteratura nazionale, lodò Yahya Kemal e Yakub Kadri per le loro esplorazioni nell'antichità di queste civiltà (Kudret, 1970: 134). Yakub Kadri viene così influenzato dalle correnti intellettuali nazionaliste dell'epoca. Successivamente nel 1916 si diresse in un sanatorio in Svizzera, per il trattamento di una tubercolosi. Torna ad Istanbul nel 1919 e inizia a sostenere la lotta per l'indipendenza nazionale, scrivendo nel giornale *Iktidam*. Il suo primo romanzo, *Kıralık Konak* appare in forma serializzata nel 1920, seguito poco dopo dalla pubblicazione di *Nur Baba* nel 1922. Nel 1923 diventa membro della Grande Assemblea Nazionale, rappresentando la città sud-orientale di Mardin (Küçükcoşkun & Gariper, 2008: 66). Nel 1932 contribuisce alla fondazione della rivista *Kadro* (Cadre) che difendeva una tensione comunitaria e comunista, influenzata dal nazionalismo turco. A seguito dell'opposizione alle sue idee, all'interno del partito al potere del governo, nel 1934 fu esiliato amministrativamente in una serie di incarichi diplomatici in Albania, Cecoslovacchia, Svizzera e Iran. Dopo il colpo di Stato del 1960 in Turchia, Karaosmanoğlu rientrò nella politica interna come membro del parlamento, una carica che mantenne fino al 1965. Muore ad Ankara nel 1974.

4.7 NAZIONALISMO DEL MOVIMENTO *KADRO*

Il movimento *Kadro* prende il nome dall'omonima rivista, di cui in *Conflict of East and West* (1935: 177-184) anche Adivar ne parla descrivendolo come un gruppo di scrittori appartenuti ad una intelligentsia di estrema sinistra. I suoi fondatori furono Şerket Süreya Aydemir, Karaosmanoğlu, ideologo del movimento, Vedet Nedim Tör, editore del giornale, Ismail Hüsrev Tökin e

Burhan Asaf Belge. L'ideologia del movimento si formò non solo grazie a personalità celebri come Yusuf Akçura e Ziya Gökalp, ma anche attraverso il leninismo che influenzò il loro pensiero. In particolare Aydemir e Tör, i quali svolsero un periodo dei loro studi a Mosca, furono attratti e affascinati dalle idee antimperialiste della Rivoluzione Socialista in Russia. Si opposero fortemente al colonialismo, sostenendo che il sottosviluppo nelle colonie fosse causato principalmente dall'espansione del capitalismo europeo. Fu l'antimperialismo che agì come terreno comune con il kemalismo, anche se successivamente degli sviluppi portarono il Partito Popolare Repubblicano ad opporsi al movimento Kadro¹⁷. Sostenevano che la Turchia fosse un paese sottosviluppato, per questa ragione promuovevano politiche economiche che includessero un'espansione dell'industria controllata dallo stato, una politica protezionista del commercio estero e una sostanziale riforma agraria (Belge, 2009: 9-10). All'interno dell'ideologia del Kadro, lo Stato avrebbe dovuto impedire che il settore privato acquisisse una posizione influente nel processo decisionale. Assegnava dunque allo stato una posizione autonoma, al di sopra della società e delle classi sociali, mentre lo stato kemalista non era esente dalla penetrazione di particolari gruppi di interesse. In seguito, furono proprio questi gruppi di interesse che, come riporta Türkeş (2001: 107- 108) in particolare il gruppo İş Bank non tollerò la presenza del movimento all'interno del contesto politico ed economico, così nel 1934 la rivista fu costretta a cessare la pubblicazione quando il suo titolare, Karaosmanoğlu, che all'epoca ricopriva la carica di deputato del Partito Popolare Repubblicano, venne inviato all'estero come ambasciatore.

4.8 NUR BABA

Il romanzo Nur Baba, pubblicato ad Istanbul nel 1923, di Karaosmanoğlu racconta un'appassionata e tormentata storia d'amore tra Nur Baba, guida spirituale della loggia Bektashi, e la giovane Nighjar¹⁸ (Nigâr) Hanım. La narrazione attraversa i pensieri più profondi dei personaggi, in cui Istanbul fa da scenario. Nighjar è una ragazza timida, sposata con un ambasciatore Aşref, il quale a causa del lavoro è costretto a vivere a Madrid, lontano dalla famiglia. Per questa ragione, con i suoi due figli, decide di andare a vivere dalla madre, a Çamlıca. Ziba Hanım, zia paterna di Nighjar, era stata un'amante di Nur Baba e per questo ripudiata dalla famiglia. Nighjar è affascinata dall'ambiente che

¹⁷ <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadro> 10/11/2021

¹⁸ "Nighjar" traduzione italiana del nome turco Nigâr (Karaosmanoğlu, 1995).

frequenta la zia, e che conosce solo attraverso i pettegolezzi e i racconti di Ziba. La zia, però, è fortemente gelosa di Nur Baba ed è consapevole della giovane bellezza di Nighjar, così cerca di fare il possibile affinché la nipote non si avvicini a quell'ambiente. Nur Baba, però, con il pretesto di incontrare Nighjar, organizza una festa e la invita. Tra i due scatta subito una forte attrazione. Il personaggio di Nur Baba si rivela essere controverso, dato che non si sa nulla del suo passato, se non che dopo la morte del suo maestro Afif Baba, ne approfittò diventando l'amante di Gelile (Celile), prima moglie del Maestro Afif. Diventa così la guida spirituale della loggia Bektashi. La curiosità di Nighjar, nei confronti di Nur Baba e della sua loggia, diventa tale da decidere di farne parte. Così dopo la cerimonia di iniziazione, i due iniziano a vedersi clandestinamente, passando l'estate insieme. Il clima tra i due, si irrigidisce quando con l'arrivo dell'inverno, le visite e le attenzioni da parte di Nur Baba, si diradano. Nighjar allora si convince, e decide di trasferirsi nella loggia per poter passare più tempo con il suo amante, abbandonando il marito e i figli. Passano gli anni e la giovinezza di Nighjar è ormai svanita, a causa dell'alcol e del fumo il suo aspetto è mutato. Nur Baba non le rivolge le stesse attenzioni e il loro amore inizia pian piano ad affievolirsi. Il suo destino si rivela essere analogo a quello della zia Ziba, entrambe dimenticate e messe da parte dall'uomo a cui hanno dedicato la loro esistenza, mettendo a disposizione anche la loro ricchezza. Un'ulteriore delusione, attraversa il cuore di Nighjar, ormai intriso di gelosia, quando Nur Baba decide di sposare una giovane ragazza. Così, profondamente delusa, Nighjar passa le sue giornate nel giardino della loggia dove vive stabilmente insieme a un derviscio. Un giorno le viene consegnata una lettera di un suo vecchio amico, Magid (Macid), il quale la esorta a tornare a vivere con lui e con i suoi figli, ormai diventati adulti. Sembra esserci un barlume di speranza negli occhi di Nighjar, la quale, infine decide di non lasciare la loggia e di continuare, nonostante tutto, a venerare e dedicarsi a Nur Baba.

4.9 ANALISI DEGLI ASPETTI LAICI CONTENUTI NEL ROMANZO *NUR BABA*

L'autore descrive in diversi luoghi cerimonie e rituali di vario genere, attraverso i quali il lettore viene introdotto all'ambiente Bektashi, ma sotto due punti di vista, ossia mediante i personaggi di Nighjar e Magid. Nel caso di Nighjar, che per la prima volta partecipa a un simposio della confraternita, organizzato a casa della zia Ziba, nonostante le sue perplessità rimane totalmente affascinata

dall'atmosfera creata dagli affiliati della confraternita e dalla figura di Nur Baba, che non perde tempo a manifestarle certe attenzioni e la intrattiene cantandole un *nefes*¹⁹ :

“La musica penetrando nell'anima, guidava i passi quasi di danza di Nighjar Khanym. Non c'era più in lei alcuna traccia del malessere e dei timori di poco prima e arrivò alla terrazza di umore sereno [...]” (Karaosmanoğlu, 1995: 51).

La descrizione dello stato d'animo di Nighjar, quando entra in confidenza con l'ordine Bektashi, differisce completamente da quella di Magid. Entrambi decidono di far parte ufficialmente della confraternita, motivati da ragioni differenti. Nighjar crede fermamente che quel rituale la possa avvicinare a Nur Baba e, dunque, considera il momento con estrema serietà. A differenza di Magid, il quale solo per pura curiosità accetta di partecipare insieme all'amica. Tutte le critiche che Karaosmanoğlu rivolge all'ordine Bektashi sono maggiormente percepibili attraverso il personaggio di Magid, il quale dimostra di aver ricevuto un'educazione ed istruzione occidentale. Lui, così come Nighjar, non conosce quasi nulla sui rituali e le credenze dell'ordine:

“Non avendo approfondito l'argomento, gli erano rimaste soltanto poche idee confuse sul misticismo in genere e sulla forma particolare rappresentata dal bektashismo: una forma, secondo lui, di panteismo rozzo e primitivo. Quanto ai dervisci affiliati a quella setta, li riteneva beoni spensierati, seguaci di Diogene per il loro cinismo, non certo per austerità e moderazione [...]. Abituato a vedere e amare l'Oriente, la sua vita, i suoi paesaggi solo attraverso lo specchio non sempre fedele e genuino della letteratura occidentale” (Karaosmanoğlu, 1995: 58).

Tutto ciò che Magid sa sul misticismo Bektaşî è una conoscenza nutrita dalla lettura di scrittori orientalisti, i quali hanno fatto dell'Oriente islamico un oggetto di ispirazione letteraria, creandone così delle immagini non veritiere. Del resto, come afferma Edward Said (1979: 121), “L'orientalismo moderno deriva da elementi secolarizzanti nella cultura europea del diciottesimo secolo” e Karaosmanoğlu in linea con questa affermazione, ha creato dei personaggi, categorizzandoli mediante questi elementi secolarizzanti. Principi, dunque, che vengono soprattutto palesati in questo passaggio, in cui cita dei noti scrittori orientalisti:

¹⁹ *Nefes*: dall'arabo *nafas*, è il nome dato alla poesia popolare religiosa turca dell'ordine sufi Bektashi, spesso accompagnato da una melodia musicale (Topuzoglu, 2007: 1)

“[...] ascoltava con una sorta di godimento estetico, e ripeteva continuamente fra sé: << Questo sarebbe piaciuto a Farrère! Di quest’altro Loti si sarebbe appropriato! Ah che mondo!>>” (Karaosmanoğlu, 1995: 58).

Saranno proprio queste immagini relative alla confraternita che inganneranno le aspettative di Magid. Lo scrittore esprime le proprie riflessioni attraverso il personaggio di Magid, difatti la cerimonia di iniziazione, descritta in modo peculiare, è frutto dell’esperienza e delle osservazioni dell’autore, negli anni in cui frequentò la loggia Kısıklı Bektaşî a Çamlıca (Küçükcoşkun & Gariper, 2008: 49). Lo scrittore si accorse di un lento declino di quest’ordine, sprofondato nella superstizione e consumato dalla presenza di ciarlatani, rappresentati a pieno dalla figura di Nur Baba all’interno del romanzo. L’ordine Bektaşî o Bektaşîyya, era un ordine sufi il cui nome derivava dal patrono Hacı Bektaş Veli. Si considera certa la comparsa nel VII/XIII secolo, tra i dervisci dell’Anatolia. L’atteggiamento dei Bektaşî nei confronti dell’islam era segnato da caratteristiche generali del misticismo popolare. L’ordine si ampliò in un ambiente dominato dall’islam sunnita²⁰. Intorno al XVI secolo sviluppò un legame strettamente associato alle truppe dei giannizzeri. Questa forma di sufismo veniva spesso visto dall’élite ottomana al potere, come un misto eterodosso di misticismo, dottrine sciite ed elementi cristiani. Assunsero anche un atteggiamento consenziente nel bere vino, diventando oggetto di interesse di un’élite piccola ed emarginata. Tale pratica portò l’ordine ad essere considerato fuori dall’ovile sunnita. L’amministrazione ottomana dunque, assunse una visione piuttosto sfavorevole nei confronti dell’ordine Bektaşî, e poiché i giannizzeri divennero obsoleti, iniziarono ad essere considerati una minaccia politica per il potere del sultano. Così furono banditi nel 1826 da Mehmet II. Le loro tekke²¹ furono chiuse, i loro seguaci esiliati e un gran numero di giannizzeri vennero uccisi (Sorgenfrei, 2018: 150-151). Questa strage del 1826, definita *Vaka-i Hayriye*, spesso discussa dagli storici come un episodio che condusse a un punto di svolta per la modernizzazione e le riforme ottomane, portò alla rottura tra il sultano, la classe urbana degli artigiani musulmani e gli ex giannizzeri, i quali, successivamente, si rifiutarono di indossare il fez, simbolo dell’autorità assoluta di Mehmet II (Şakul, 2009: 60-61). Negli anni a seguire il successo dei Giovani Turchi e la rivoluzione del 1908, condussero lo stato ad assumere nuovamente una posizione ostile nei

²⁰https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bektashiyya-SIM_1359?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Tschudi+bektashiyya 19/11/2020

²¹ Tekke: dall’arabo takiyye, indica lo stabilimento, ossia il monastero appartenente a un gruppo sufi (Clayer, 2007).

confronti dei vari ordini Sufi. La secolarizzazione del dominio pubblico fu accompagnata da una forte enfasi sulla trasposizione della religione a una questione di fede privata e individuale. Nel 1925 si verificarono episodi simili a quelli del 1826, ossia le cerimonie sufi divennero illegali, i loro santuari vennero chiusi e i loro beni confiscati. Si passò da un autoritarismo dell'ortodossia religiosa a un autoritarismo secolare (Sirriyeh, 2013: 123-124). Pertanto le sfumature orientaliste adottate dallo scrittore, oltre a stereotipare i personaggi del romanzo, servirono come mezzo per evidenziare il suo supporto alle idee occidentalizzanti dell'epoca kemalista. Il riferimento alla civiltà moderna e al progresso contemporaneo, rese la laicità un imperativo assoluto. Secondo S. Bose (2018: 223), però, la laicità tanto sostenuta dalla nuova Repubblica Turca non separava la religione dallo stato, ma piuttosto intrecciava lo stato irrimediabilmente con la religione come autorità di regolazione e controllo sotto il ministero per gli affari religiosi, il Diyanet.

Nelle pagine seguenti Magid inizia a descrivere il rituale di iniziazione in modo sempre più satirico e critico:

“<<Colloquio d'amore>>, nell'accezione bektashi, credo significhi bere, suonare e cose del genere... Che avessero bevuto molto, del resto, era evidente” (Karaosmanoğlu, 1995: 73).

Ciò a cui assiste si rivelerà essere tutt'altro che una semplice cerimonia, spesso definita come “colloquio d'amore”. L'autore, nel periodo in cui scrisse il romanzo, era particolarmente interessato alla civiltà greca, per questa ragione emerge, per mezzo delle riflessioni personali di Magid, un parallelismo con figure mitologiche greche come le Baccanti, le cui cerimonie ossia i Baccanali, venivano celebrati in onore del Dio Dioniso con bevande, danze, aprendosi alla ricerca del piacere e della dissolutezza. Una simile venerazione si riscontra difatti nella figura di Nur Baba, costantemente circondato e adorato dalle sue amanti presenti e passate:

“Nur Baba, il pericoloso e crudele amante della zia Ziba, il conquistatore di vecchie e di giovani, tutte in adorazione, tutte prone ai suoi piedi, il Maestro d'amore...era un uomo che si contorceva con indicibile strazio nelle spire di una passione di cui lei (Nighjar) era l'oggetto.” (Karaosmanoğlu, 1995: 110).

In questo modo Karaosmanoğlu, secondo Kudret(1970: 135-136), diede il primo e unico esempio del movimento del Nev-Yunanilik attraverso il romanzo. Inserì dunque la sua conoscenza dell'antica cultura greca all'interno della narrazione,

in un angolo speciale della società turca. Difatti, nelle pagine seguenti, Magid nota che durante la cerimonia gli invitati rispettavano una gerarchia:

“In verità, l’organizzazione per categorie non è conforme agli usi dei dervisci: questi uomini che si chiamano fra loro con l’appellativo di <<Fratello>>, in quali particolari casi applicano tale fratellanza? Suggerirei quindi che all’entrata dei conventi bektashi fosse appeso un cartello con la scritta: <<Onorate la gente tenendo conto del rango>> [...]. Io fin dall’inizio del cosiddetto <<simposio d’amore>> [...] fingevo di dare ascolto al mio vicino Negiati Bey [...]. Negiati è un alto funzionario del ministero della Giustizia. Del resto la nostra mensa, [...], era costituita da personalità importanti e distinte di questo tipo. Poco lontano da me sedeva un tale di nome Nesimi Bey, che si dice sia un consigliere delle Fondazioni Pie.” (Karaosmanoğlu, 1995: 82-84)

Non è un caso che gran parte degli invitati appartenesse ad una classe sociale benestante, l’ordine, così come il convento, sopravviveva grazie alle loro donazioni. Il monastero era dunque molto frequentato da gente vicina al governo, diventando un importante punto d’incontro e un rifugio dalla quotidianità.

In questo rituale, dunque solo il *nefes* sarà l’unica cosa che Magid riuscirà ad apprezzare:

“A dire il vero, secondo me, l’unica cosa bella e significativa del bektashismo è il canto corale dei nefes: è come uno strano suono d’organo formato da voci maschili e femminili, dove in ogni nota si sente vibrare una sorta di febbre di nostalgia [...]. Ascoltandola, vedevo sfilare davanti ai miei occhi il turco pagano al galoppo su sciolte puledre dalla criniera irsuta, il turco incursore che brandisce la lancia contro città del favoloso splendore, il turco musulmano che in una tenda beduina ascolta il racconto delle gesta di Maometto, o della tragedia di Karbala in un palazzo persiano, infine il turco civile, ormai snaturato, che balla in tripudio intorno al banchetto sconvolto dai Cesari...” (Karaosmanoğlu, 1995: 85).

In questo passaggio, nonostante l’autore si riferisca ad una melodia suonata in cerimonie mistiche Sufi, legata dunque ad un ambito religioso, suscita in Magid un sentimento nazionalista e folkloristico. Queste frasi testimoniano come il folklore sia stato un punto cruciale per l’affermazione dell’originalità dell’identità turca e come, attraverso ciò, si sia cercato di donarle un aspetto naturale e primitivo. Per questo la concezione del folklore, da parte dello stato neo turco, corrisponde più ad una combinazione ideologica del Romanticismo e dell’Illuminismo. Ossia da una parte la concezione romantica del folklore in cui

la sua primitività era considerata la più vicina alla cultura nazionale originaria, incontaminata ed autentica. Dall'altra la concezione Illuminista, "onorare il progresso nello specchio della primitività del popolo" (Degirmenci, 2006: 50-57).

La cerimonia sta per concludersi e l'oggetto che ha mantenuto l'attenzione di Nur Baba, durante il rituale, è stata Nighjar:

"L'uomo dalla barba nera che le sta accanto l'attira in un'ondata melmosa di lussuria, la soffoca, l'incatena in silenzio. [...] Un uomo tutto brame e passioni che in un angolo tranquillo di Costantinopoli, come gli stregoni delle favole di un tempo, è intento a rimestare senza posa su un fuoco inestinguibile un pentolone di diavolerie nel quale bollono tante anime sciagurate... Ma Nighjar...ormai non la vedrò più..." (Karaosmanoğlu, 1995: 87-91).

Per Magid entrambi, Nighjar e Nur Baba, rappresentano il deterioramento di quel che è rimasto della società aristocratica ottomana. A differenza di Halide Adıvar, la quale ambienta spesso i suoi romanzi in luoghi rurali, lontani dalla città, Karaosmanoğlu realizza l'esatto contrario raccontando la frenesia urbana dell'élite. Il personaggio di Nighjar, dapprima sembra non essere particolarmente attratta da un ambiente così decadente come la confraternita Bektaşî, ma, un po' per noia e un po' per soddisfare la propria curiosità, viene attirata da quel luogo che riteneva bizzarro, così lontano dalla sua realtà. Sono individui viziati in una società distrutta, quelli che insieme a Nighjar si riuniscono in cerimonie eccentriche e assurde. Karaosmanoğlu fa trasparire l'influenza realista, descrivendo e inserendo in un preciso contesto storico e ambientale, determinati personaggi come Nur Baba e Nighjar, il cui rapporto viene narrato in modo piuttosto carnale che spirituale, limitandosi a descrivere gli istinti umani all'interno di una realtà quotidiana. Nighjar non è inizialmente consapevole delle conseguenze delle sue azioni. Il suo atteggiamento si rivela passivo, non viene descritta con una personalità particolarmente distinta, ma piuttosto omologata al suo ambiente, che con il tempo ha assopito i suoi desideri. L'incontro con Nur Baba scatenerà in lei una serie di emozioni e sarà il desiderio di quest'ultimo che condurrà Nighjar ad assumere un atteggiamento più dinamico all'interno della narrazione (Tarık, 2002: 92-93). Affronta, dunque quell'amore con sincerità e innocenza, ma sarà la stessa persona per la quale ha sacrificato così tanto della sua esistenza, a deluderla:

"Nighjar Khanym aveva appena compiuto trentasette anni ma la vita che conduceva da tempo, le orge che si prolungavano per ventiquattr'ore, i continui simposi, l'amore logorante di Nur Baba l'avevano consumata fino a renderla

irriconoscibile. [...] Nighjar, bianca e tenera colomba di un tempo che il giovane Magid non osava guardare! Che cosa sono questi segni intorno agli occhi, queste rughe sulla fronte, queste linee che ti deformano gli angoli della bocca? [...] Quel tuo sorriso seducente, che un tempo ti sollevava un angolo della bocca, è diventato una smorfia, come la cicatrice di una vecchia ferita. Forse ti duole?” (Karaosmanoğlu, 1995: 130-133).

Nighjar, insieme al suo aspetto deteriorato nel tempo, incarna la rassegnazione da parte dell’alta società ottomana di fronte ai cambiamenti apportati da un’epoca come quella kemalista, portatrice di nuovi valori, in cui non c’è più posto per i risonanti titoli delle ricche famiglie ottomane, né per dervisci squinternati e ciarlatani.

5 CONTESTO STORICO-POLITICO

Nelle pagine precedenti, si è visto come lo scenario politico turco sia rimasto invariato sino alla morte di Mustafa Kemal Atatürk. Il CHP (Partito Popolare Repubblicano-Cumhuriyet Halk Partisi) è stato l'unico partito al potere nel regime repubblicano del 1923, e la sua autorità monopartitica, dopo la morte di Mustafa Kemal, inizierà a dissolversi. In seguito, nel 1945, Adnan Menderes fonda il DP (Partito Democratico-Demokrat Parti), con il quale arriva al potere nel 1950. Menderes rivela una sfumatura meno secolare e moderna rispetto al CHP. Inizia ad essere sostenuto sempre più da gruppi religiosi difatti, durante il periodo del suo mandato, rimuove alcuni divieti sulla vita religiosa dei cittadini (Bacık, 2003: 24-25). A causa di questa sua politica distante dall'autoritarismo kemalista, viene giustiziato, dopo una sentenza svolta da un tribunale militare. Il messaggio è chiaro: non superare quel limite imposto dal passato kemalista. Le forze militari, nello stato turco, lavoravano per questo; ossia frenare la nascita di movimenti indesiderati con dei colpi di stato, in modo tale da non vanificare quel volto moderno e occidentale per cui avevano combattuto durante la guerra d'indipendenza. Dunque l'iniziale vittoria elettorale di Adnan Menderes è stata una svolta abbastanza importante per la storia turca, perchè da quel momento in poi, gli strati religiosi della popolazione hanno cominciato ad intendere il potere politico come strumento partecipativo per affermare i propri interessi, e questo ha portato ad una maggiore solidificazione di una dottrina politica filo-islamica (Karakas, 2007:15).

A seguito di un altro colpo di stato nel 1980, Turgut Özal, a capo del Partito della Madrepatria (Anavatan Partisi), ha portato il paese all'espansione dei servizi religiosi gestiti dallo stato stesso (Grigoriadis, 2009: 1196-1197). È stato proprio in questo periodo che si sono organizzati molti movimenti islamici politici, non riconosciuti dallo stato, i quali hanno iniziato a sfidare il sistema amministrativo statale e dunque l'ideologia kemalista (Fiimfiek, 2004: 121). Questa fase storica delinea un momento decisivo per l'aggregazione di una nuova "volontà collettiva [...] per superare un vecchio rapporto di egemonia e costruirne uno nuovo" (Coutinho, 2006: 90), preferibilmente filo-islamico.

Pertanto Bassam Tibi (2010: 156-157) e Emmanuel Sivan (1990: 3) ritengono che la rinascita di questi movimenti islamici sia essenzialmente difensiva, considerandola come una sorta di operazione contro la modernità, la cui forza deriva proprio da questa unione tra protesta politica e culturale. Forse uno degli sviluppi socio-politici più importanti nella storia repubblicana turca è stata la formazione di alleanze libere tra governi di destra e gruppi islamici. Inoltre, una delle tante ragioni del perché questi movimenti islamici hanno ricevuto tale posizione è stata anche la preoccupazione per un aumento dei movimenti socialisti nella società: a questa problematica, l'alleanza con determinati partiti filo-islamici sembrava essere l'unico rimedio che le autorità potessero offrire (Öztürk, 2019: 85-86).

Yavuz e Öztürk (2019: 5-6) sostengono infatti, che questa fase di cambiamento e formazione, che è avvenuta tra il 1980 e il 1990, ha fortemente influenzato il periodo in cui Erdoğan arrivò al potere con l'AKP, nel 2003.

Il laicismo, nel contesto politico turco, era in particolare legato all'emergere di un sistema statale autoritario che mirava a soggiogare la sfera pubblica, escludendo le voci dissidenti, spesso illuminate da movimenti religiosi. In seguito, l'opposizione musulmana ha incorporato e imitato questa natura autoritaria dai sostenitori del secolarismo.

Dunque è proprio questo lo scenario politico e culturale in cui vengono ambientati i romanzi di Ahmet Günbay Yıldız (nato nel 1941) e Turhal Şerife Katırcı (nata nel 1955), attraverso i quali si cerca di riflettere non solo gli ideali di questi neo-movimenti politici ma anche di descrivere la fase della loro configurazione all'interno della vita politica pubblica.

5.1 AHMET GÜNBAY YILDIZ

Ahmet Günbay Yıldız nasce nel villaggio di Kızılca, nel distretto di Reşadiye, di Tokat. A causa del lavoro del padre si trasferisce ad Ankara, dove completa la sua istruzione. È in questo periodo che inizia ad interessarsi alla letteratura e alla poesia. Dopo il servizio militare nel 1965, incontra Hekimoğlu İsmail, che diventa per lui un importante riferimento editoriale e con il quale fonda dieci anni dopo, nel 1975, il gruppo editoriale Türdav²². I suoi racconti vengono inizialmente serializzati su varie riviste e successivamente pubblicati come romanzi. Verso la fine del 1970 e gli inizi del 1980 il romanzo turco inizia ad

²² <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/yildiz-ahmet-gunbay> (16/02/2021)

assumere dei temi fortemente legati alla questione islamica (Erdiç, 2017: 990). In virtù di ciò le sue opere contengono principalmente messaggi di morale religiosa dove i personaggi sono spesso descritti come persone oneste che soffrono a causa delle loro convinzioni²³. Il periodo in cui Günbay scrive ha fortemente influenzato la formazione ideologica sia personale che narrativa. Il romanzo diventa per lui uno strumento fondamentale per descrivere l'Islam alle masse, con il fine di contrastare i romanzi del periodo repubblicano, che per gli scrittori come lui, erano considerati una delle tante cause dell'attuale degenerazione sociale e dell'indebolimento dell'Islam (Değirmenci, 2016: 99).

5.2 RIASSUNTO *BOŞLUK*

Boşluk ('Il vuoto') di Ahmet Günbay Yıldız è un romanzo pubblicato nel 1999, ad Istanbul. Racconta la lunga e tormentata storia di Cihan, protagonista della narrazione. Cihan nasce e cresce in una famiglia turca moderna. Sin dall'adolescenza manifesta un certo interesse per l'Islam, prega e cerca di rispettarne i cinque pilastri. Purtroppo agli occhi del padre tali abitudini appaiono troppo retrograde rispetto al progresso sociale e civile della società turca contemporanea. Cerca, a suo modo, di allontanarlo da qualcosa in cui Cihan trova conforto: ossia la fede. A causa di ciò, Cihan, non solo viene respinto dal padre ma anche deriso dagli amici, in particolare da Ismail. Un giorno al parco, una delle loro liti diventa così violenta che Cihan arriva persino a ferire in volto Ismail, perché accusato da quest'ultimo di essere un "reazionario" (*gerici*). Questo evento marca il distacco di Cihan dall'Islam. Il padre, Sedat Bey, ne approfitta per mandarlo a studiare in Europa, dove completa la sua istruzione, diventando un medico. Passano gli anni e Cihan sente di dover tornare in Turchia, ormai il suo soggiorno in Europa lo ha reso totalmente un occidentale. Al suo ritorno molte cose sono cambiate: il padre di Ismet, che era socio in affari con Sedat Bey, si è suicidato perché pieno di debiti. Sedat Bey si servirà della situazione prendendo così il pieno controllo dell'azienda, inimicandosi Ismail. A causa di questo episodio Cihan si allontana ulteriormente dal padre, avvicinandosi sempre più a Tûba, sua cugina. I due finiscono per innamorarsi, e quando Cihan le propone di sposarla lei accetta, ma

²³ https://edebiyatvesanatakademisi.com/cumhuriyet-donemi-romancilarimiz/ahmed-gunbay-yildiz-hayati-ve-romanciligi/870#_ftn4 (16/02/2021)

ad una condizione; che le lasci indossare il velo e che lui smetta di bere alcolici. Cihan di fronte a tale richiesta si infervorisce, e inizia ad essere ostile e violento nei confronti di Tûba, ritenendo la sua mentalità non al passo con i tempi. A causa di questa sua eccessiva ed impulsiva reazione, Tûba decide di non sposarlo più. Da questo momento in poi inizia a palesarsi questo vuoto (dal nome del romanzo *Boşluk*). Cihan decide così di condurre una vita ai limiti dell'eccesso tra risse e abuso di alcolici. La causa di questo malessere è un vuoto che non riesce a colmare, nemmeno con la soddisfazione del suo lavoro come medico. In seguito, a causa di una rissa con Ismail viene ricoverato in ospedale, e l'incontro con Ebru, cugina e fidanzata di Ismail, lo convincerà di avere finalmente trovato la persona giusta. Insieme decidono di sposarsi e di scappare dalle proprie famiglie, le quali non avrebbero approvato tale unione. Ebru è l'esatto opposto di Tûba, è più moderna e indipendente, soprattutto da Cihan. Il rapporto tra i due, però non fa altro che peggiorare, principalmente a causa dell'insostenibile gelosia di Cihan, che non riesce a controllare. Nemmeno la nascita del figlio, Şahin, placherà questa gelosia. Ebru, nonostante il figlio, si dimostra una madre priva d'affetto, è Cihan che si occupa davvero di lui. La loro relazione è ormai giunta al capolinea, quando Cihan scopre che Ebru si è riavvicinata ad Ismail. La gelosia e la rabbia è tale che cerca di uccidere entrambi, ma Ebru chiamando la polizia riesce a fermarlo. In seguito a questa azione così impulsiva Cihan, una volta processato, viene esiliato dalla città in cui è nato. La disperazione lo porta a cercare conforto e consiglio da un suo amico, Vedat Bey, anch'esso medico. Vedat gli confida che l'origine del suo malessere non è altro che la mancanza di una fede solida nell'Islam. Riesce a convincerlo che non tutto quello che succede nella vita può essere spiegato in modo razionale. Il suo vuoto, dunque, non è altro che la mancanza di credenza. Sarà questa conversazione a plasmare una nuova personalità di Cihan, la sua percezione dell'esistenza e di ciò che lo circonda, adesso, dipendono solo dall'Islam. In seguito, nel villaggio in cui decide di passare l'esilio insieme al figlio, viene ben accolto dal sindaco e dai suoi abitanti. Dopo essersi ormai integratosi nella nuova comunità, inaspettatamente incontra sua cugina Tûba, la quale insegna religione nella scuola elementare del villaggio. Tûba, si accorge del cambiamento di Cihan, l'Islam aveva assopito la sua scortesie e impulsività. Entrambi si riconciliano e decidono di sposarsi. La vera tranquillità spirituale e sentimentale, Cihan, la trova in Tûba, quella donna dai forti principi islamici che in passato aveva rifiutato. Con il tempo la personalità del protagonista, come credente, si fa così solida che viene invitato a discutere ad una conferenza

sull'Islam nella Turchia contemporanea. Questa diventa anche un'occasione per rivedere la sua famiglia da cui non aveva notizie da tempo. I genitori assistono alla conferenza e vengono disarmati dalle parole del figlio, il quale mostra con zelo i suoi ideali anti-progressisti e fortemente religiosi. Le sue convinzioni così radicali non vengono affatto gradite dal pubblico che assiste all'incontro. Al termine del suo intervento, si crea una piccola protesta in cui Cihan viene preso di mira. La folla che lo circonda gli impedisce di lasciare il luogo della conferenza, nemmeno la polizia riesce a placare questa violenza che porterà Cihan ad essere ucciso davanti al figlio e alla moglie Tûba, la quale cerca inutilmente di rianimarlo.

5.3 ANALISI DI *BOŞLUK*

Il romanzo descrive questo tortuoso itinerario esistenziale del protagonista, il quale dopo anni di delusioni comprende che la soluzione per placare il suo malessere è l'Islam. L'autore sin dai primi dialoghi tra Sedat Bey e il figlio Cihan, marca con una semplicità colloquiale la differenza tra i due:

“-Cihan! [...] Cosa credi di fare a quest'ora della notte? (durante il richiamo alla preghiera).

- Stavo pregando ...

-[...] le tue abitudini sono molto indietro rispetto a questo secolo” (Günbay, 2003: 4-5)(Traduzione mia). ²⁴

Dopo i vari scontri con il padre, e il suo soggiorno in Europa, Cihan si lascia trasportare dalla corrente progressista e moderna del suo paese che in realtà offusca la sua vera personalità da credente. L'autore al fine di evidenziare la rivalità tra l'autoritarismo laico kemalista e il radicalismo religioso si serve anche di altre figure come Tûba ed Ebru. Tûba è una maestra di religione con ideali, ritenuti dallo zio Sedat, troppo incivili per una ragazza della sua età. Nonostante le critiche negative da parte dei parenti, continua con il suo lavoro, ma un velo di

²⁴ “-Gecenin bu saatinde ne yaptığını sanıyorsun?

-Namaz kılıyordum.

-[...] Yaptığın hareketler bu asrın çok gerilerinde kaldı [...]”.

tristezza accompagna le sue lezioni. La religione è un insegnamento non obbligatorio ma facoltativo, dunque dipende dai genitori decidere se far partecipare o meno i propri figli. Non è un caso che durante le sue lezioni solo pochi studenti assistono. Definisce i bambini non presenti come “coloro che saranno senza uno scopo del domani” e “menti vuote” (Günbay, 2003: 90-91). In questo passaggio Tûba con un'intensa delusione, causata dalla scarsa partecipazione in classe dei bambini, inizia la lezione rivolgendo, ai pochi presenti, alcune domande:

“-Qual è la prima cosa che ti viene in mente quando pensi a una persona religiosa?
 - Le persone credenti sono pure e non possono mentire [...].
 -[...] Cos'altro dovrebbero fare le persone credenti?
 -Devono digiunare e pregare, mentre ci prostriamo dovrebbero anche ricordare il loro creatore” (Günbay, 2003: 92).²⁵

Fraasi del genere sono frequenti nelle pagine seguenti, ma la scelta di Günbay di farle dire ad un bambino non è casuale. I bambini spesso si esprimono con un linguaggio semplice e diretto, infatti il fine sarebbe quello di trasmettere nel modo più chiaro possibile determinati ideali al lettore.

A seguire, Tûba viene informata dalla madre che Cihan si è proposto di sposarla, lei accetta ma in una lettera esprime le sue condizioni:

“[...] Prima che io possa dirti ‘sì’, devi essere una persona leale alla tua nazione e alla tua professione. Non dovresti bere, dovresti dire addio a tutto ciò che è inutile [...] cerca di capire... smettila di viaggiare su quel carro del peccato, con il volante a disposizione di Satana” (Günbay, 2003: 97).²⁶

Quando Cihan legge questa lettera oltre ad infuriarsi, sottolinea, a causa della decisione di Tûba di indossare il velo, la sua inferiorità intellettuale. E ciò lo fa in modo dispregiativo definendola come un “angelo in hijab” o “vestita da

²⁵ "-Dindar insan deyince, aklınıza ilk gelen şey nedir?

-Temiz, yalan söyleyemeyen [...] inanan insan gelir...

-İnanan insanlar başka neler yapmalı?

-Oruç tutmalı, namaz kılmalı. Secdeye vardıkça Yaratanını anmalı...”

²⁶ Sana “evet” diyebilmem için önce milletine ve mesleğine sadık bir insan olmalısın. İçki içmemelisin, gayesiz her şeye veda etmelisin. [...]. Ne olur beni anla... Direksiyonu şeytanın emrinde olan o günah arabasında, seyahat etmekten vazgeç...

contadina” (Günbay, 2003: 98-99), mentre lui si ritiene un “medico Europeo, istruito”, con una famiglia che “ha raggiunto la civiltà europea”. Questa ostilità nei suoi confronti la convince a non sposare Cihan.

I passaggi però più significativi del romanzo emergono verso la fine della narrazione: ossia quando Cihan si converte all’Islam e il discorso che tiene alla conferenza, a favore della religione musulmana. In questa pagina, Cihan, ormai consumato da un vuoto di cui non ne comprende l’origine e la causa, si rivolge all’amico Vedat:

“-So che inizierai con la questione del credere...ma a chi? Al vuoto che giace alla fine di ogni vita?

-Al Creatore [...], a Dio, la cui esistenza non ha bisogno di nessun essere.

-La scienza sta andando sulla luna dottore, e tu ancora...

-La scienza si sta adoperando per svelare il segreto del mondo creato da chi? Sono opera di qualcuno i cieli senza fondo, la terra da cui sgorga la vita?” (Günbay, 2003: 69).²⁷

"Ragazzo infelice [...] Sei nato nella natura dell'Islam. Ma sei cresciuto ignaro dell'Islam. [...] sei il seme piantato nei luoghi aridi, il ramo rimosso dalla radice, il germoglio che appassisce senza aprirsi ... Sei la vergogna dei tuoi antenati martiri, il nemico di te stesso ... Sei il bambino più infelice dell'Anatolia priva di compassione, [...] Sei la ferita più profonda nel cuore di questa patria, le lacrime di agonia e vergogna che spuntano dal nobile spirito del turco musulmano... Tu, soprattutto, sei la generazione che è stata distrutta consapevolmente o inconsapevolmente. Come tutti i materialisti, la tua paura è infondata [...] il Corano dice questo, non io ... " (Günbay, 2003: 71).²⁸

²⁷ Biliyorum, eskiden olduğu gibi, yine İnan' diye başlayacaksınız... Kime? Her ömrün sonunda yatan boşluğa mı?" [...]

“Yaradan’a.” dedi. “Varlığı hiçbir varlığa muhtaç olmayan Allah’a.”

[...]

“İlim aya gidiyor doktor. Siz hâlâ...”

“İlim, kimin yarattığı âlemin sırrını çözmek için uğraşıyor? O dipsiz gökler, hayat fişkiran yeryüzü, kimin eseridir?”

²⁸ “Mutsuz çocuk [...] Sen İslam fitratı üzerine doğdun. Ama İslam’dan habersiz yetiştirildin...Sen, çorak yerlere ekilen tohum, kökünden koparılan dal, açmadan solan tomurcuksun...Sen şehit atalarının yüz karası, öz benliğinin düşmanısın, sen, Anadolu’nun şefkatten mahrum[...] en mutsuz çocuğusun...Sen, bu vatanın bağrında en derin yara, Müslüman Türk’ün asil ruhundan damla damla fişkiran ızdırıp ve utanç gözyaşlarınsın...Sen, her şeyden önce, bilerek ya da bilmeyerek mahvedilen nesilsin. Bütün materyalistler gibi, senin korkun da yersizdir [...] Kur’ân-ı Kerim söylüyor, ben değil.”

Günbay utilizza delle metafore sottili ma con un significato diretto. “Il ramo tagliato dalla radice”, così come “il germoglio che appassisce senza aprirsi” rappresenta quella generazione che, scrittrici come Halide E. Adıvar auspicavano ad educare, apportando nuovi valori in una nuova patria, con il principale obiettivo di tagliare definitivamente qualsiasi legame con un passato ottomano/islamico e per questo ritenuto primitivo. Dunque dalla frase “Tu, soprattutto, sei la generazione che è stata distrutta consapevolmente o inconsapevolmente” emerge un evidente accusa politica che lo scrittore rivolge all’imposizione ideologica kemalista, attuata in piena coscienza dalla classe dirigente politica dell’epoca. Ciò avrebbe condotto la nuova nazione turca sulla via della civiltà, in modo tale da occupare il suo posto tra gli stati più civili e potenti d’Europa. Questo percorso, tuttavia, ha portato alla nascita di una generazione, come quella di Cihan, distante dal credo religioso musulmano.

Una generazione, dunque, che per i credenti come Vedat non ha portato nessun frutto all’Islam. Questo modo esplicito, leggermente offuscato da queste metafore, di cercare di condurre Cihan sulla retta via è carico di simbolismo, dove la vera realtà non coincide con la realtà contingente, scientifica, ma è piuttosto rintracciabile in una dimensione più profonda. Difatti Vedat specifica alla fine del discorso “il Corano dice questo, non io” proprio per giustificare la trascendenza divina delle sue parole.

In questo passaggio, in particolare, si potrebbe affiancare la figura di Vedat all’autore Günbay e di Cihan al lettore, perché verso la fine il discorso di Vedat, assume la forma non tanto di un dialogo, ma più di un comizio in cui cerca di convincere il lettore, che fa parte di quella generazione cresciuta con ideali progressisti e che nonostante li abbia incorporati inconsapevolmente, adesso può allontanarli in modo responsabile, assumendo i veri doveri di un turco, che prima di essere tale è musulmano. Da qui si percepisce come la classificazione dei valori nazionali e religiosi sia stata invertita. Nel caso dei romanzi di cui si è parlato precedentemente, la questione nazionale trascende quella religiosa. In questo romanzo accade l’esatto contrario. Il carattere che delinea i personaggi viene definito in base alla propria attività da credente, ed è dunque la sfera nazionale-culturale ad essere subordinata a quella religiosa.

“ [...] L'Europa che ha difeso la sua chiesa, ci ha prescritto la miscredenza [...]” (Günbay, 2003: 73).²⁹

²⁹ Bize dinsizlik reçetesini yazıp kilisesini koruyan Avrupa...

I sistemi dei valori non islamici sono presentati come visioni del mondo occidentale e cristiano. La principale lotta in romanzi del genere è l'attuale visione del mondo della modernizzazione kemalista che ha portato all'occidentalizzazione. L'Islam viene presentato come un sistema di valori e doveri più solidi di quelli occidentali. Lo schema mediante il quale viene narrata questa rivalità tra le due parti è analogo a quello dei romanzi di Karaosmanoğlu e di Halide E. Adıvar, cambia solo l'importanza che viene data a determinati ideali. L'autore presenta nuovamente dei personaggi stereotipati, musulmani forti che vengono costantemente offesi "dall'altro", l'occidentale corrotto e alienato dalla sua cultura. L'approccio dei personaggi occidentali alle questioni religiose emerge quando incontrano personaggi credenti, specialmente donne che indossano il velo. Come nel caso di Tûba, indossare il velo e stare lontano dagli ambienti in cui si beve alcol è percepito dai personaggi occidentalizzati come una caratteristica dei "popoli primitivi" che contraddicono la civiltà europea (Çayır, 2007: 61-62). Sono entrambe le parti che, nonostante agiscano per far valere i propri ideali si confinano in una costante incomunicabilità.

"[...] Dopo averti ascoltato, mi sono sentito a mio agio ... Mio padre mi ha visto pregare e ha gridato "reazionario" ... E mi ha mandato in Europa per diventare un intellettuale. [...]" (Günbay, 2003: 74).³⁰

Successivamente le parole di Vedat iniziano ad avere un effetto su Cihan, il quale sente di essere compreso e non escluso. Questo momento di transizione per il personaggio di Cihan è decisivo all'interno della narrazione, perché passa dall'essere un miscredente occidentalizzato ad un credente promotore dell'Islam. Il momento in cui Cihan inizia il proprio intervento durante la conferenza, emerge in modo evidente lo schieramento dello scrittore:

"L'argomento della nostra conferenza è la malattia in cui è caduta la nostra epoca; il vuoto... Vi parlerò dell'umanità trascinata nell'oblio. [...] La religione ha fallito nella gioventù. In questi esseri, dove i principi sociali sono rafforzati e la religione non è sovrana [...]. Purtroppo alcuni giovani non si rendono nemmeno conto di

³⁰ "Seni dinledikten sonra, rahatlar gibi oldum... Öz babam beni namaz kılarken görüp "gerici" diye haykırdı... Ve aydın insan olmam için Avrupa'ya gönderdi. "

essere dalla stessa parte dei traditori in cammino per servire il paese, perché sono miscredenti [...]” (Günbay, 2003: 137).³¹

Le parole di Cihan sottolineano un profondo scontento sociale della comunità musulmana. Innanzitutto il soggetto del discorso è la nuova generazione, i giovani, quella parte della popolazione facilmente influenzabile. Le parole “traditori” e “miscredenti” non si riferiscono solo ad individui che non professano l’Islam e che conducono uno stile di vita occidentale, ma anche a coloro che pur essendo musulmani non professano l’Islam nel modo in cui, persone come Cihan, ritengono corretto.

“Un giovane i cui legami spirituali sono spezzati, ovviamente disprezza sé stesso. Non gradisce né la moralità, né la giustizia del paese. Sfortunatamente, non conosce esattamente la moralità e la giustizia che vuole mettere in atto. Alcuni degli argomenti e degli atteggiamenti abbastanza volgari, che ha imparato, non possono andare oltre l’imitazione. Non sanno che se non rispettiamo la religione e le credenze delle persone in questo paese in cui desideriamo vivere, nessuno si unirà a noi... E saremo condannati a rimanere in una società marcia” (Günbay, 2003: 137).³²

Cihan, in questo passaggio fa un esplicito riferimento alla propria esperienza personale. Un ragazzo è dunque miscredente perché cresce senza “moralità e giustizia”. Chiaramente si riferisce a una moralità e a una giustizia intesi in senso islamico. In particolare le ultime due frasi sono invece un diretto riferimento a una politica poco inclusiva della comunità religiosa musulmana, da parte dello Stato turco. Proprio perché “la religione non regna sovrana” che i giovani non

³¹ “Konferansımızın konusu, asrın içine düştüğü hastalıktır.

Yani; Boşluk... Sizlere, gagesizliğe sürüklenen insanlıktan, söz edeceğim.

Din gençlikte iflas etti. İçtimai esasların baştanbaşa kuvvet aldığı, dinin hükümran olmadığı bu varlıklarda [...]

Ne yazık ki bazı gençler inançsız oldukları için, memlekete hizmet yolunda, hainlerle aynı safta bulduklarımın farkında bile değillerdir.”

³² “Manevi bağları koparılan bir gençlik elbette kendisini küçümser. Memleketin ne ahlâkını, ne de adaletini beğenir. Ne yazık ki kendi uygulamak istediği ahlâk ve adaleti tam olarak bilmemektedir. Öğrendiği gayet adi birtakım mevzuu ve tavırları taklitten daha ileri geçmemektedir. Bilmezler ki yaşamak arzusunda bulunduğumuz bu ülkede halkın dinine ve inancına hürmet etmezsek, bize kimse katılmaz... Ve yalnız çürük bir cemiyet halinde kalmaya mahkûm oluruz.”

comprendono una concezione divina di giustizia e moralità, e a causa di ciò sono condannati a vivere in una “società marcia” perché priva dei basilari principi islamici. Inoltre, questi valori di cui parla Cihan sono gli stessi che vengono promossi dal partito AKP. La pietà, la sofferenza per la causa religiosa e dunque anche la vittimizzazione, sono stati sentimenti ampiamente sfruttati dalla propaganda dell’AKP, per rendere più coesi i loro seguaci. La leadership di questo partito è stata efficace nel consolidare e contaminare la loro visione di una morale filo-islamica (Kaya, 2015: 62):

“Lasciate che vi parli della dottrina che delude il mondo [...] Chi si assopisce nella noncuranza vuole portare questo ordine nel nostro paese [...], vogliono Marx...Per Marx non c’è proprietà... Per Marx, la religione è oppio. [...]. La distruzione della religione è il risultato della vera felicità del popolo [...]” (Günbay, 2003: 139).³³

Da questo momento in poi il discorso assume sempre più un’oggettificazione politica che trova rifugio in frasi di luoghi comuni, di cui lo scrittore si serve per argomentare la sua visione drastica e drammatica di una corrente politica in cui vige una visione dell’azione politica come indipendente dall’etica religiosa (Tortarolo, 1998: 39).

“Questa nazione ha sete di unità e solidarietà... Questa nazione ha sete del clamore di una sola voce... Questa nazione ha sete dell’agitazione dei sentimenti nazionali” (Günbay, 2003: 139).³⁴

La vera unione e solidarietà, così come il “clamore di una sola voce” è un riferimento non tanto nazionale, ma religioso. Cihan vuole sollecitare una coalizione della comunità religiosa e renderla più stabile. Ciò sarebbe stato possibile solo attraverso una formazione ben specifica di una classe intellettuale musulmana. Günbay, dunque, attraverso il discorso di Cihan esplicita tutti gli aspetti delle questioni politiche che stavano prendendo forma in quel periodo tra il 1980 e il 1990. Le sue parole sono intrise di frustrazione e rabbia per la repressione subita dalla neo Repubblica turca. Lo scrittore dona una sua visione

³³ “Size, dünyayı hüsrana götüren doktrinden söz edeyim... İşte gaflet uykusuna yatanlar, ülkemize bu düzeni getirmek ister... Marks’ı ister. Marks için mülkiyet yoktur [...] Marks için din bir afyondur. [...] Dinin imha edilmesi halkın gerçek saadetinin icabıdır.”

³⁴ “Bu millet birlik ve beraberliğe susamıştır... Bu millet, tek ağızdan çıkan haykırışa susamıştır... Bu millet, milli duyguların galeyana gelişine susamıştır.”

di come vivevano e venivano considerati coloro che supportavano una formazione politica dell'Islam e di conseguenza anti-kemalista. Questo discorso, che conclude il romanzo, vuole mobilitare il lettore e convincerlo che un cambiamento è ancora possibile contro un sistema che da anni li ha estromessi dalla vita politica.

Dopo il colpo di stato del 1980, le forze militari, secondo Sutton e Vertingan (2002: 69-70) si mostrarono più confacenti sulla questione del ruolo della religione nella società di quanto lo fosse mai stata l'intelligènzia burocratica post-kemalista. Così, l'implementazione della religione all'interno del curriculum nazionale, la massiccia crescita del numero di scuole Imam-Hatip e la precedente decisione di consentire ai laureati di queste scuole di frequentare l'università, hanno contribuito alla crescita dei movimenti musulmani sunniti. In questo modo gli diedero la possibilità di formare una propria classe dirigente di leader politici, la maggior parte provenienti da una classe media, recentemente urbanizzata. Questi leader politici filo-religiosi, come Cihan, giocarono un ruolo chiave, perché fornirono consapevolezza politica al gruppo sociale che rappresentavano. Inoltre la tessitura ideologica che si intreccia con la storia del romanzo mostra frequenti riferimenti ad un avvicinamento del sistema educativo statale con la sfera religiosa. Ciò è rappresentato in parte dal discorso di Cihan alla conferenza e dalla figura di Tûba, maestra di religione.

5.4 ŞERİFE KATIRCI TURHAL

Şerife Katırcı Turhal nasce nel 1955 a Tonbak, nel distretto Develi di Kayseri. Si diploma nel 1973 al liceo Sincan Imam Hatip. In seguito si laurea in economia aziendale presso l'Anadolu Üniversitesi. Inizia presto a scrivere per giornali come il Zaman, Akit, Kadın ve Aile e Milli Gazete³⁵. Turhal attraverso i suoi articoli e, in particolare con il suo romanzo d'esordio *Müslüman Kadının Adı Var* (1989), descrive una doppia lotta che le donne musulmane turche devono affrontare, ossia: renderle partecipi nei dibattiti pubblici, solitamente presieduti solo da intellettuali uomini e contrastare l'etichetta di donne oppresse, assegnatogli da quel femminismo liberale che le ritiene dipendenti dal volere maschile e religioso (Sektanber, 2007: 429). Le donne che Turhal ritrae, in realtà sono istruite, indipendenti e occupano una parte attiva all'interno dei

³⁵ <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/katirci-serife> (18/02/2021)

circoli islamici, ambienti in cui si trovano in completa armonia (Çayır, 2007: 31).

5.5 RIASSUNTO DI *MÜSLÜMAN KADININ ADI VAR*

Müslüman Kadının Adı Var ('La donna musulmana ha un nome') è un romanzo scritto da Şerife Katırcı Turhal, pubblicato ad Istanbul nel 1988. Racconta la storia di Dilara, che ha vissuto per anni ad Ankara come studentessa di medicina. Durante il suo ritorno a casa ha la sfortuna di assistere ad un incidente in cui muore una donna, ma fortunatamente il bambino, che era con lei, si salva. Per giorni Dilara e il padre si prendono cura del bambino di nome Betül, e avvertendo la polizia riescono a rintracciare il padre, Ibrahim. Dilara si confronta con questa figura che sembra essere molto diversa da lei, un uomo che ha dedicato tutta la vita all'Islam. Sarà grazie alla sua solida fede che riuscirà a superare il lutto della moglie. Dilara rimane affascinata da quest'uomo che conosce meticolosamente ogni versetto del Corano, libro a lei sconosciuto. Attraverso la conoscenza di Ibrahim, Dilara si avvicina all'Islam, e si accorge di non sapere nulla di questa religione. Così inizia a leggere il Corano, ma leggerlo in turco non basta, la sua curiosità è tale che vuole imparare l'arabo, in modo da poterlo recitare e capire. Diventa così tanto entusiasta della sua fede che cerca persino di coinvolgere il padre, che in un primo momento si mostra stranito dall'interesse della figlia.

In una delle tranquille notti estive, Dilara sogna una voce che le spiega quanto sia importante che la donna, come tutti gli esseri viventi sulla terra, debba coprirsi. Al suo risveglio, considera il sogno una vocazione, decide così di indossare il velo. Il padre espone subito il suo disaccordo, ma la convinzione di Dilara va oltre il suo dissenso. Trascorre in questo modo l'estate, con il padre e la zia, che la istruisce su come pregare e fare le abluzioni. Ma delle vere e proprie difficoltà si presentano quando Dilara, dopo l'estate, deve far ritorno ad Ankara per ritirare la laurea e scegliere un percorso di specializzazione. Dilara è cambiata e sa molto bene che la vita ad Ankara non sarà per nulla facile, perché adesso che indossa il velo attirerà costantemente l'attenzione. L'arrivo ad Ankara è sin da subito traumatico. Non viene riconosciuta dalle sue amiche, le quali dopo aver appreso della sua scelta, si mostrano comprensive e curiose nei suoi confronti. Diversa,

sarà invece la reazione della direttrice del dormitorio, che si dimostra intollerante e impaziente verso Dilara. Il dialogo tra le due si trasforma in lite, e la direttrice si sente in dovere di cacciarla dal dormitorio. La ragione di tanta ostilità è il velo che indossa. Da questo momento in poi iniziano le varie peripezie che Dilara deve affrontare per rivendicare i suoi diritti da studentessa che le vengono vietati, perché mostra in pubblico la scelta della sua fede. Sola ed abbandonata non sa dove andare. Casualmente, però, in un parco incontra la signora Kevser che la consola e comprende a pieno la sua battaglia e il senso di abbandono che prova, solo perché indossa il velo. Così decide di ospitarla per qualche giorno. In seguito, poco prima dell'inizio della cerimonia per la consegna delle lauree, Dilara viene convocata da tutta la commissione dei docenti per decidere se farla partecipare o meno alla cerimonia. Lei sostiene che è un suo diritto assistervi, ma il corpo docenti scelgono di non farla partecipare perché a questa cerimonia oltre ad essere l'unica ragazza con il velo, parteciperanno delle figure pubbliche importanti e la sua presenza rischierebbe di compromettere la reputazione dell'intera università. Nonostante il divieto e il rammarico del padre, Dilara partecipa comunque alla cerimonia, mettendo in imbarazzo tutti gli invitati. Dopo questo episodio decide di proseguire la sua carriera universitaria e di sostenere l'esame di selezione per specializzarsi in Pediatria. L'esame viene superato con il massimo dei punteggi, e grazie a ciò inizia a lavorare subito nel reparto, dove fa varie conoscenze. Il reparto si presenta come un ambiente lavorativo nettamente più maturo rispetto a quello universitario, dove non viene discriminata a causa del suo abbigliamento. Dopo aver iniziato la specializzazione, riesce a trovare un appartamento tutto suo in cui vivere, mantenendosi in buoni rapporti con la signora Kevser. In questo periodo della sua vita, il conforto che trova nella fede la sollecita ad offrire il suo aiuto medico a tutti i bambini del quartiere dove vive, decidendo di visitarli gratuitamente ogni venerdì. Una sera mentre stava allegramente chiacchierando con la signora Kevser, riceve una lettera da parte di sua zia, la quale la informa che Ibrahim a breve si risposerà. Dilara si rattrista subito. Decide così di intraprendere un pellegrinaggio alla Mecca, insieme a una sua collega. Lo fa più che altro per allontanare la delusione da parte di Ibrahim. Ma una volta giunta alla Mecca incontra inaspettatamente la zia che le annuncia che Ibrahim ha deciso di sposarsi con lei, culmina così il suo sogno sposando l'uomo che ama nella città, considerata da lei, più sacra al mondo.

5.6 ANALISI DEL ROMANZO *MÜSLÜMAN KADININ ADI VAR*

All'interno del quadro narrativo si percepisce sin dalle prime pagine un velo di ostilità e critica da parte di Dilara nei confronti di alcuni ragazzi della sua età e delle loro abitudini moderne come: andare alle feste, ballare, bere alcolici e baciarsi in pubblico. Dilara è figlia di un professore di biologia e nella sua famiglia non si è mai parlato di religione nello stesso modo in cui lo fa Ibrahim, personaggio chiave della narrazione perché è il mezzo attraverso il quale Dilara si avvicina all'Islam, inoltre il fatto che se ne innamori è una delle tante componenti narrative che la motiva a convertirsi all'Islam. Il cambiamento della protagonista non avviene in modo graduale. Quando Dilara sogna una voce misteriosa, che le suggerisce di indossare il velo, termina il periodo di transizione in cui la curiosità si tramuta in fede:

“Guarda ragazza, questa mela ha la buccia. Non importa quale creatura, frutto o animale guardi nell'universo, hanno tutti un guscio su di loro. Il guscio della donna è il (suo) velo [...]” (Turhal, 1988: 38).³⁶

L'obiettivo sarebbe, dunque, proteggersi dagli occhi indiscreti degli altri, distinguendosi all'interno di una società turca civilizzata. Il velo diventa uno scudo, ma allo stesso tempo un marchio attraverso il quale Dilara decide di affrontare la propria esistenza.

Il padre di Dilara, vedendola vestita in quel modo, mostra subito il suo disappunto, senza però imporsi:

“Che vestito è, figlia mia! è adatto a un medico moderno e civile come te? [...]” (Turhal, 1988: 40).³⁷

Nelle pagine seguenti, però, quando Dilara afferma che:

“Non c'è la minima somiglianza tra Islam e Cristianesimo. Mentre condannavano a morte Galileo, [...] il Corano stesso annunciava che il mondo girava [...]. Perché non essere orgogliosi di Avicenna, Al-Biruni, Akshamasaddin, Ulluğ Bey, mentre

³⁶ “Bak kızım, şu elmaya bak! Bunun kabuğu var. Kainatta hangi canlıya, hangi meyveye, hangi hayvana bakarsan bak, hepsinin üzerinde bir kabuk vardır. Kadının kabuğu da örtüsüdür.”

³⁷ Ne bu kıyafet kızım! Senin gibi çağdaş, uygar bir doktora bu yakışıyor mu? [...].

sono sempre gli scienziati europei che vengono insegnati e lodati ai nostri bambini” (Turhal, 1988: 63).³⁸

Si percepisce nel dettaglio come la scrittrice voglia decostruire il fatto che il progresso scientifico sia una peculiarità dell’Europa. Islam e scienza possono dunque convivere, ma con una scienza fortemente corrotta da un’interpretazione divina, la frase difatti mira anche ad avvilire l’ostentata razionalità occidentale. In questo modo il padre si lascia momentaneamente convincere dalla figlia della superiorità spirituale e intellettuale della loro fede:

“-Me ne sono reso conto ora! [...] La scienza è proprietà comune dell’umanità. L’abbiamo sempre attribuita agli europei e li abbiamo sempre seguiti, facendo qualche passo indietro.

-Il primo comandamento di Dio è ‘Leggi!’ Tuffiamoci nell’oceano dell’Islam con l’ordine della lettura. [...] Benvenuto papà, benvenuto nella piacevole ombra dell’Islam “ (Turhal, 1988: 64).³⁹

I temi e i dialoghi tra i personaggi diventano più coinvolgenti quando Dilara si reca ad Ankara, nel capitolo “*Ankara’da zor günler*” (I giorni difficili ad Ankara):

“Non appena Dilara arrivò ad Ankara, andò subito al dormitorio dove stava. Entrò dalla porta del dormitorio con un soprabito molto largo e di colore chiaro che non rivelava linee del corpo e una sciarpa per non mostrare le spalle. C’era molta differenza tra questa Dilara e la ragazza che uscì da quella porta pochi mesi fa, in blue jeans e una camicetta [...]” (Turhal, 1988: 71).⁴⁰

³⁸ “İslam’la hristiyanlık arasında en ufak bir benzerlik yoktur. Onlar dünya dönüyor diyen Galile’yi idama mahkum ederken; Kur’an’ın kendisi dünyanın döndüğünü, dünyaya ilan ediyordu.[...] Neden İbni Sinalar, Biruniler, Harzemiler, Akşemsettinler, Ulluğ Beylerle övünülmez de hep Avrupa’nın bilim adamları öğretilir, övülür küçük yavrularımıza.”

³⁹ “-Şimdi kafama dank etti! [...] İlim insanlığın ortak malıdır. Hep bunu Avrupalılara mal ettik ve onları hep birkaç adım geriden takip eder olduk.
-Allah’ın ilk emri "Oku!" biz de oku emriyle dalalım İslam’ın deryasına. [...] "Hoş geldin babacığım, hoş geldin İslam’ın hoş gölgesine... ”

⁴⁰ “Dilara, Ankara’ya varır varmaz, doğru kaldığı yurda gitti. Üzerinde vücut hatlarını belli etmeyecek şekilde, gayet bol, açık renk pardesü, omuzlarını göstermeyecek şekilde örtülmüş bir eşarpla yurdun kapısından içeri girdi. Şu Dilara ile, birkaç ay önce bu kapıdan çıkan, bacaklarını saran daracık blue-jeanlı, askılı bluzlü kız arasında çok fark vardı.”

Da questo momento in poi gli antagonisti della narrazione, ossia la direttrice del dormitorio e il corpo docente dell'Università, descritti come persone intolleranti e ottuse, cercheranno di dissuaderla dalla sua decisione nell'indossare il velo:

La direttrice: “Ascolta ragazza! Qualunque sia la tua saggezza, le persone come te aumentano di giorno in giorno... Per favore non farlo... I musulmani di questa epoca devono stare al passo con i tempi... Guarda, anche noi siamo musulmani [...] Anch'io digiuno [...] prego e do la mia elemosina” (Turhal, 1988: 80).⁴¹

Il corpo docente: “Dobbiamo essere moderni adesso! Guarda, l'Europa sta avanzando rapidamente nella scienza e nella tecnica. Dobbiamo metterci al passo con la loro civiltà. Non possiamo perdere tempo con le sentenze di millecinquecento anni fa. Se insisti a venire alla cerimonia del diploma in questo modo preparati alle conseguenze!” (Turhal, 1988: 103).⁴²

Turhal denuncia come una semplice ed innocua decisione di indossare il velo, diventi in realtà una scelta dannosa per una donna. Questi passaggi sembrano essere stati scritti proprio per evidenziare la complessa coesistenza tra religione e secolarizzazione. Allo stesso modo di Adivar, anche Turhal mira ad istruire il lettore delle ingiustizie che una donna, a causa dei suoi ideali, deve subire, definendo la donna stessa come:

“Un burattino le cui corde sono nelle mani degli altri” (Turhal, 1988: 118).⁴³

Questa frase si riferisce alle peripezie che la protagonista Dilara ha dovuto subire, ma la si potrebbe leggere pensando anche ad Aliye in *Vurun Kahpeye!*

All'interno di questo rapporto intricato tra tradizione religiosa e modernità, la figura femminile è luogo di interessi sia da parte dello stato fondatore kemalista degli anni '20, sia da parte degli Islamisti dagli anni '80 in poi. Il corpo femminile,

⁴¹ “Bak kızım! Ne hikmetse senin gibiler de çoğalıyor günden güne... Ne olur yapmayın böyle... Bu çağın Müslüman'ı zamana ayak uydurmalı [...] Bakın biz de Müslüman'ız. Ben de orucumu tutarım [...] dua eder, sadakamı veririm.”

⁴² “Artık çağdaş olmamız gerek! Bakın Avrupa, bilimde, teknikte hızla ilerliyor. Onların medeniyetine yetişmemiz gerekiyor. Böyle bin beş yüz yıl öncesinin hükümleriyle vakit geçiremeyiz. Diploma törenine böyle gelmekle ısrar ederseniz olacaklara hazır olun!”

⁴³ “Tıpkı ipleri başkalarının elinde olan kuklalara benzer.”

dunque, resta un eccellente mediatore di ideologie come nel caso del velo, per imporre progetti nazionali islamisti e laici (Çınar, 2005: 53).

Questo libro, anche dal chiarissimo riferimento dal titolo, nasce come risposta politica ad una delle opere più note della scrittrice e giornalista Duygu Asena *Kadının adı yok* ('La donna non ha nome') pubblicato ad Istanbul nel 1987⁴⁴. Duygu Asena ha maturato una solida formazione nel giornalismo, scrivendo per importanti testate giornalistiche come l'*Hürriyet*. Secondo Özturkmen (1998: 278-280) il colpo di stato militare del 1980 mise in risalto l'emergere di forme completamente nuove di stampa, come nel caso del giornale *Kadınca*. Difatti l'identità femminista di Duygu Asena emerge proprio nel periodo in cui ha diretto il giornale, introducendo anche una sua rubrica "*İlk Söz*" (Prefazione) attraverso la quale affrontava una serie di tematiche che andavano dall'aborto alla guerra. *Kadınca*, è nata dunque per sensibilizzare le sue lettrici e i suoi lettori sulle implicazioni delle azioni politiche e legali sulla vita quotidiana delle donne, esprimendo una particolare preoccupazione per l'oppressione delle donne, legalizzata mediante il controllo del loro corpo (Siddiqui, 2014: 30-31). Promuove una visione progressista dell'emancipazione femminile. Tematiche del genere sono affrontate e descritte nel romanzo *Kadının adı yok*. La protagonista (senza nome) del romanzo è figlia di un padre molto severo, il quale ha delle convinzioni antiquate sui rapporti sessuali tra uomini e donne. Inoltre esercita un potere oppressivo non solo nei confronti dei figli ma anche della moglie, che rappresenta tutto ciò che da grande la figlia non vuole diventare. Vengono descritti, in scenari diversi, dall'infanzia alla vita adulta della protagonista, due sistemi: quello maschile ossessivamente coercitivo nei confronti del sistema femminile, dove le donne si mostrano invece, sempre servili. La voce narrante è della protagonista, che sin dalla tenera età mostra una spiccata risolutezza nel non voler sottostare alla sopraffazione maschile, e non imitare il servilismo della madre e del resto delle sue amiche:

- “-Quando avrai un bambino, lui berrà il latte dal tuo seno, e crescerà
 -Perchè non beve il latte dal seno del Papà?
 -Perchè questo è il compito delle madri...
 -Perchè non è compito dei papà? Qual è il loro dovere?

⁴⁴ Turhal, inoltre, scrisse *Aslında Aşk Var* (1999; 'In realtà c'è amore') in risposta ad un altrettanto conosciuto libro di Duygu Asena *Aslında Aşk da Yok* (1989; 'In realtà non c'è amore').

-[...] Il loro compito è lavorare e guadagnare denaro
 -Perché non lavori e guadagni dei soldi? Perché hai un seno? Perché dai il latte?
 -Possiamo lavorare se vogliamo, ma non c'è tempo, chi ti crescerà allora?
 -Non voglio che mi esca il seno. Voglio guadagnare soldi. Quando ho soldi posso fare quello che voglio [...]" (Asena, 1987: 5).⁴⁵

Questa è una delle tante conversazioni che la protagonista da piccola intrattiene con la madre, il cui obiettivo è far comprendere alla bambina quale ruolo una donna deve occupare all'interno dell'istituzione familiare e sociale. Come in *Müslüman Kadının Adı Var*, viene utilizzata una lingua colloquiale perché l'obiettivo è quello di essere comprensibile e raggiungere persone di ogni estrazione sociale.

Man mano che la protagonista cresce diventa sempre più consapevole delle ingiustizie e delle discriminazioni a cui le donne devono sottostare. La protagonista durante la narrazione intrattiene diverse relazioni sentimentali con vari ragazzi, in questo caso Asena non si limita a descriverne i sentimenti ma anche le conseguenti pulsioni sessuali del personaggio:

"Mi mette una mano sulla spalla [...] Avvicina il suo viso al mio, il suo naso tocca la mia guancia, sento il suo respiro [...] sono tesa. Sento il suo labbro nell'angolo del mio. Tutto su di me è come un fuoco [...]" (Asena, 1987: 23).⁴⁶

Adotta, dunque, una descrizione più carnale, determinante e fondamentale per questioni come la riappropriazione del piacere sessuale e del proprio corpo da parte della donna che passa dall'essere oggetto a soggetto. Nel caso invece di *Müslüman Kadının Adı Var*, certi temi non devono superare un limite imposto

⁴⁵ "Çocuğun olunca sütü memenden içecek, büyüyecek."

"Neden babaların memesinden süt içilmiyor?"

"Çünkü bu iş annelerin görevi."

"Neden babaların görevi değil? Onların görevi nedir?"

[...]

"Yok canım. Onların görevi çalışıp, para kazanmak."

"Siz niye çalışıp para kazanmıyorsunuz? Memeniz var diye mi? Süt veriyorsunuz diye mi?"

"Olur mu kızım. Biz de istesek çalışırız ama vakit yok ki; o zaman sizi kim büyütecek?"

"Ben memem çıksın istemiyorum. Para kazanmak istiyorum. Param olunca her istediğimi yapabilirim."

⁴⁶ Elini omzuma atıyor. [...] Yüzünü yüzüme yaklaştırıyor, burnu yanağıma değiyor, nefesini hissediyorum, içim gıcıklanıyor, [...] Dudağımı dudağımın köşesinde hissediyorum. Her tarafım ateş gibi.

dalla morale del sistema religioso, dove viene confinato tutto ciò che ha a che fare con la sfera intima di Dilara.

Tornando a *Kadının Adı Yok*: gli anni passano, e l'ambiente familiare diventa sempre più soffocante. Trova come unica soluzione di libertà il matrimonio. Decide così di sposarsi con un uomo che non si rivela per nulla sincero. Il matrimonio diventa un'altra gabbia piena di obblighi e delusioni, da cui lei cerca nuovamente di fuggire, divorziando e legandosi ad un altro uomo conosciuto a lavoro. Tuttavia i rapporti si deteriorano persino con quest'ultimo.

Durante tutta la narrazione non viene rivelato il nome della protagonista, eppure il lettore (o la lettrice) sa tutto della sua vita. Probabilmente è un modo, da parte della scrittrice per far sì che il lettore si immedesima nei panni del personaggio.

Duygu Asena attraverso le descrizioni di determinati episodi non fa altro che dare voce a donne che nella realtà borghese, pregna di pregiudizi e tradizioni invalicabili, non potrebbero esprimersi liberamente. In contrasto, l'universo narrato in *Müslüman Kadının Adı Var* dà voce a donne che rispettano dei precisi codici morali, dove la loro essenza è stabilita dall'essere musulmane. Simboleggia dunque quella esclusione narrativa, presente in *Kadının Adı Yok*, che la sfera religiosa aveva da tempo subito. Dunque questo continuo ed estenuante scontro ideologico tra sfera secolare/laica e religiosa si riflette anche all'interno del movimento femminista della Turchia di Turhal e di Asena. Entrambe simboleggiano due movimenti femministi con valori sociali e politici diversi, dove in questo caso l'esempio di *Kadının Adı Yok* risulta essere l'unico non contaminato dalle imponenti ideologie nazionaliste e religiose. La principale critica è come l'educazione e il carattere morale della donna continuino ad essere basate sulle esigenze dell'uomo, rendendola a lui complementare. Asena, con la sua protagonista senza nome, osserva direttamente l'origine del problema, ossia il sistema patriarcale da cui si vanno a diffondere e incorporare le varie interpretazioni politiche, nazionaliste e religiose.

5.7 FEMMINISMO ISLAMICO

Durante i primi anni della Repubblica, l'immagine della donna che veniva promossa era in linea con i valori occidentali. L'emancipazione femminile, e ciò lo si è visto precedentemente con Halide Edib Adivar, era diventata un efficiente mezzo per promuovere un ideale di nazione secolare moderna, e per ottenere consenso politico da parte delle masse. Questa immagine della donna turca ideale, emancipata, realizzata professionalmente e dunque economicamente indipendente, fornita dallo stato, inizia dal 1980 in poi ad essere sostituita da altri modelli femminili emergenti in quel periodo. Il 1980 viene descritto come una fase di cambiamento sociale, in cui le donne in Turchia iniziano ad essere particolarmente attive in vari gruppi ideologici radicali. Nel periodo successivo al colpo di stato del 1980, si comincia gradualmente ad adottare delle misure favorevoli all'Islam moderato, con lo scopo di impedire una rinascita del radicalismo di sinistra (dato che si è anche nel pieno della guerra fredda) (Arat, 1998: 123). In questi anni, pieni di tensione, il movimento che ha destato un forte interesse nell'opinione pubblica è stato proprio il femminismo islamista. Questa forma di femminismo si sviluppa parallelamente alla diffusione di un Islam politico, che stava guadagnando un crescente consenso all'interno di alcuni partiti politici (Türkmen, 2014: 301-302). Dunque attraverso l'ideologia politica dell'Islam le donne musulmane iniziano ad essere più coscienti della loro posizione e situazione sociale. Lo scenario in cui prende forma questa nuova visione femminista, presenta una profonda instabilità politica, in cui la causa di questa ondata islamista contemporanea, la si individua proprio nel progetto di modernizzazione kemalista, che ha mostrato delle carenze, contribuendo ad alimentare, attraverso un atteggiamento autoritario, il malessere dell'intera comunità musulmana turca. E' stato proprio in questo contesto che il malcontento e l'insoddisfazione dei credenti hanno condotto ad un consolidamento dell'aspetto politico ideologico dell'Islam. (Tomuş & Berfu, 2017: 81). Quello a cui si assiste è un conflitto ideologico ormai ben noto all'interno delle istituzioni governative turche, tra femminismo islamico e laico. Questa coscienza politica, acquisita in parte anche grazie al femminismo laico, gli ha permesso di vendicare con ardore la propria partecipazione democratica alla vita politica e soprattutto di battersi per il diritto di indossare il velo in pubblico, un divieto che successivamente verrà abrogato dal governo dell'AKP nel 2013 (Arat, 2016: 130). Nel romanzo *Müslüman Kadının Adı Var*, dato che è stato pubblicato in un periodo in cui era, difatti, ancora proibito indossarlo pubblicamente, la protagonista combatte solo per il velo, un elemento la rende a tutti gli effetti una credente:

“ No [...]. Ho studiato la Costituzione. Non ho trovato alcun articolo che proibisca il velo. Si dice infatti che nessun cittadino possa essere condannato per il proprio credo religioso [...]” (Turhal, 1988: 101).⁴⁷

Questo passaggio testimonia l'intenso utilizzo delle autorità politiche, di cui si sono servite queste donne per definire, o meglio rimodellare, i propri diritti civili e democratici. La loro partecipazione politica è stata particolarmente attiva anche, grazie al supporto ricevuto dal Refah Partisi ('Partito del Benessere'), guidato da Necmettin Erbakan (Ayata & Tütüncü, 2008: 366). L'appoggio politico da parte del Refah Partisi è stato fondamentale per istituzionalizzare, e dunque ufficializzare i propri ideali. In virtù di ciò, tali eventi hanno favorito la nascita del “Başkent Kadın Platformu” ('La piattaforma delle Donne della Capitale'). Un'organizzazione che proponeva una codificazione di un femminismo reinterpretato all'interno dell'Islam, la quale avrebbe garantito equi diritti sia a donne che a uomini credenti, proteggendo la sacralità del matrimonio e della famiglia, e dunque un ramo della sfera privata in cui la sessualità è congruente (Marshall, 2008: 232-233). Aynur İlyasoğlu (1996, 46-47) sostiene, difatti, che questa insistenza nell'indossare il velo era un modo per definire dei limiti. In primo luogo prendevano le distanze dalla tradizionale immagine femminile, imposta dalla propaganda kemalista. Tentando, così, di stabilire delle norme sessuali, per loro basilari, come la modestia e la castità. Queste donne, dunque, mediante i mezzi concessi dal sistema patriarcale religioso a cui si appoggiano, provano a ribaltare e modificare i contenuti promossi dalla modernità turchizzata. L'utilizzo del velo riflette una nuova identità femminile, dove inizialmente, ai tempi della Repubblica kemalista, chi lo indossava veniva etichettata come “contadina, primitiva” e dunque proveniente da uno status sociale basso. In seguito, però, sono state proprio quelle donne provenienti da ambienti sociali benestanti, le quali avevano ricevuto un'educazione secolare e dunque occidentale, che iniziarono a supportarne l'utilizzo.

⁴⁷ “Hayır, [...] Ben anayasayı inceledim. Başörtüyü yasaklayan hiçbir maddeye rastlamadım. Hatta hiçbir vatandaşın dini inanış ve yaşayışı yüzünden kınanamayacağı söyleniyor.”

OSSERVAZIONI

I romanzi di Turhal e Günbay rappresentano la Turchia come un mosaico di estrazioni sociali in cui non necessariamente chi concepisce l'ambiente istituzionale come laico è più illuminato di chi, invece, segue ciecamente la fede religiosa. Ciascun personaggio, in ogni narrazione, incarna, più che sé stesso, il segmento corrispondente alla propria collocazione sociale e gli ideali che gli appartengono.

Turhal e Günbay hanno fornito una loro versione di come percepivano quella fase di profondo cambiamento sociale e politico. Entrambi gli scrittori, attraverso la loro narrazione, hanno testimoniato il cambiamento di una parte elitaria della società, che una volta si era fatta promotrice di un kemalismo autoritario, e che ora, invece, supporta il ritorno ad un Islam radicale.

Per questo motivo la loro letteratura diventa una pietra miliare che testimonia non solo l'affermazione dei loro orientamenti politici, ma anche della volontà di persone credenti, come Dilara e Cihan, che desiderano partecipare alla vita politica in modo democratico, soprattutto attraverso la loro quotidianità. *Müslüman kadının adı var* e *Boşluk* sfidano questa visione autoritaria kemalista dello stato, dove inizialmente, l'emergere di questi movimenti sociali islamici venivano considerati agenti centrali per promuovere una società democratica e pluralistica. Secondo Göksel (2016: 246) e Possenti (2007: 37) si dovrebbe abbandonare la comprensione di un laicismo ostile nei confronti della sfera religiosa, e invece cercare i beni fondamentali che rendano possibile una vita comune. Nel contesto turco però, è stata adottata e promossa una particolare ostilità sin dai primi anni in cui si è affermata l'ideologia kemalista, come nucleo centrale che avrebbe formato la Repubblica. L'arrivo al potere del Demokrat Parti nel 1950, e il conseguente colpo di stato, sono episodi che affermano quanto il principio di laicità abbia prevalso sulla democrazia. Le élite moderniste temevano che la sovranità del popolo avrebbe provocato un ritorno all'Islam. Questa convinzione ha rafforzato l'alleanza tra élite progressiste e l'esercito, incrementando, così, l'ostilità nei confronti di quella parte del popolo turco musulmano (Göle, 1995: 2-3). Con l'attuale governo, questo ritorno tanto temuto dell'Islam, è stato legalizzato in modo autoritario. Perciò, nonostante la divergenza di ideologie tra la modernizzazione filo-occidentale kemalista e l'islamizzazione dell'attuale governo, sono entrambi dei progetti che sono stati imposti da un atteggiamento autoritario dello stato e che tutt'ora permane (Topal, 2012: 10).

L'arrivo al potere da parte dell'AKP (Adalet ve Kalkınma Partisi, Partito della Giustizia e dello Sviluppo) nel 2003, nato dall'ala modernista del movimento politico-islamico Milli Görüş (Punto di vista Nazionale) (Esen & Gumucu, 2016: 1582), indica che l'Islam politico, anche se inizialmente in forma moderata, era cresciuto parallelamente all'emergere di una classe capitalista conservatrice (Sarfati, 2017: 404). All'interno di questa prima fase di affermazione politica, Recep Tayyip Erdoğan era diventato una figura di spicco, prima nel Refah Partisi, partito attraverso il quale riuscì a ricoprire la carica di sindaco ad Istanbul, e in seguito all'interno dell'AKP, dove mediante strategie politiche populiste ha iniziato a conferire un certo potere a gruppi sociali prevalentemente musulmani (Yilmaz & Bashirov, 2018: 1822). In questo modo la Turchia intraprende un percorso che la separa gradualmente da una fase di democratizzazione, in cui secondo Umut Uzer (2018: 346-347) il governo, ormai sotto stretto controllo dell'AKP, ha iniziato a condurre una campagna di glorificazione del passato ottomano, in modo tale da creare una nuova nazione basata sulla negazione dell'ideologia kemalista. Tutto ciò lo si comprende soprattutto dall'uso, che il governo di Erdoğan, ha fatto del Diyanet (Ministero degli Affari Religiosi). Il Diyanet si occupa della gestione della sfera religiosa nazionale come: dell'educazione religiosa, della costruzione e della manutenzione di luoghi di preghiera. È dunque un'unità amministrativa dello stato, necessaria per legge, per mantenere la struttura laica del governo. La presenza di questo apparato non riflette a pieno la separazione tra religione e stato, ma più un tentativo di gestione egemonica sulla religione da parte dell'organizzazione statale (Ozzano & Maritato, 2018: 465-466). Il problema, dunque, sarebbe proprio il sistema organizzativo statale e la gestione diretta da parte dello stato del Diyanet. La gestione di questo apparato varia in base al partito che sale al potere e al suo orientamento politico. In questo caso con Recep Tayyip Erdoğan al potere, il Diyanet si configura alle azioni politiche filo-musulmane dell'AKP. Questo tipo di impostazione governativa ha facilitato l'affermazione di un'ideologia politica islamica all'interno dello stato. In virtù di ciò Nil Mutluer (2018:108-109) sostiene che la politica populista dell'AKP ha gradualmente iniziato ad utilizzare le questioni legate al genere e alla sessualità come mezzi per regolare la redistribuzione neoliberista di valori conservatori adottati dalla famiglia, dalla comunità e dal mercato nelle loro nuove funzioni e ruoli.

La lettura dei cinque romanzi analizzati in questo lavoro ha portato ad un inevitabile confronto tra gli scrittori, l'epoca in cui hanno vissuto e le diverse ideologie che hanno formato le identità dei personaggi.

Nel caso di *Nur Baba* di Yakup Kadri Karaosmanoğlu e *Müslüman Kadının Adı Var* di Şerife Katırcı Turhal in ambedue è presente, oltre ad una differenza ideologica, una percezione totalmente opposta della donna all'interno della narrazione. In *Nur Baba* emerge lo scetticismo di Karaosmanoğlu per quanto riguarda l'ordine Bektaşî, e dunque tutto ciò che concerne l'Islam. L'obiettivo dello scrittore, attraverso una ridicolizzazione dell'ordine, era quello di stupire ed allontanare i lettori dalla sfera religiosa. Ciò che Karaosmanoğlu ha descritto in questo romanzo era un volto dell'impero che presto sarebbe stato dimenticato. Il personaggio di Nighjar viene presentato come una donna proveniente da una famiglia borghese ottomana, già sposata e con due figli. Eppure il lettore ha, spesso, l'impressione di leggere e dunque di percepire dei sentimenti che sembrano provenire da una giovane ragazza alle prime armi con un'esperienza amorosa. Lo scrittore, attraverso una visione orientalista, colloca Nighjar in un ambiente che assorbe totalmente la sua identità. La sua personalità, così come i suoi desideri e le sue azioni dipendono solo ed esclusivamente da Nur Baba, con il quale condivide una forte attrazione fisica. Il fatto che alla fine della storia venga successivamente rimpiazzata da un'altra donna più giovane di lei minimizza l'importanza della sua figura, e l'attenzione torna a focalizzarsi nuovamente sul personaggio di Nur Baba. All'interno della vicenda amorosa tra i due e dell'ordine, le osservazioni e le critiche emergono attraverso il personaggio (autobiografico) di Magid, chiave interpretativa del romanzo. Di Nighjar, dunque, si conoscono solo i suoi desideri fisici, la sua gelosia e non, per esempio, i suoi gusti letterari o un eventuale orientamento politico. Karaosmanoğlu ha confinato tutti i suoi rapporti con il mondo esterno alla comunità Bektaşî nel personaggio di Nur Baba. Per questo motivo risulta essere debole, inerme e completamente sottomessa dal suo amante e dal suo destino. La scelta di descriverla in questo modo non è certo casuale; il fine era quello di affidare al passato ottomano una concezione retrograda della donna, in modo tale, così, da poter contrapporre la nuova immagine di una donna emancipata, promossa dalla propaganda nazional-kemalista.

Per quanto riguarda Turhal, in *Müslüman Kadının Adı Var* non si percepisce l'Islam dei santoni e ciarlatani, descritto ironicamente da Karaosmanoğlu. Il periodo in cui viene pubblicato il romanzo è caratterizzato da contestazioni politiche e sociali che invadono il tessuto narrativo della protagonista, Dilara. Se

Karaosmanoğlu, in alcuni passaggi, fa riferimento a scrittori orientalisti, Turhal si serve solo del Corano per riordinare e riaffermare un sistema che per troppo tempo è stato represso. Dilara e Nighjar sono l'esatto opposto l'una dell'altra. Dilara presenta una maggiore risolutezza caratteriale, con un orientamento politico e teologico più solido di Nighjar. Mediante *Müslüman Kadının Adı Var* si assiste al bisogno di una partecipazione politica dell'Islam e delle sue discriminazioni sociali rappresentate da Dilara, dove la sfera sessuale non viene assolutamente sfiorata, l'opposto di *Nur Baba*. A differenza di Nighjar, il cui degrado fisico rappresenta la rassegnazione dell'identità musulmana verso l'imponente ideologia kemalista, per Dilara il corpo diventa uno strumento attivo attraverso il quale affrontare il proprio destino, con ideali che le costano persino l'esclusione sociale. Con Dilara, dunque, emerge una nuova combattività ideologica volta ad adottare un cambiamento radicale nella società turca degli anni '80.

Turhal, vuole che il suo pubblico si avvicini di più all'Islam, e la letteratura è uno dei mezzi più efficienti per arrivare direttamente al destinatario. Ma oltre alla letteratura, anche l'istruzione si rivela essere uno strumento indispensabile per trasmettere un preciso orientamento politico. Lo si è visto con *Vurun Kahpeye!* e *Yeni Turan*, romanzi educativi di Halide Edip Adıvar attraverso i quali l'autrice voleva tramandare la nuova ideologia secolarista e moderna della nascente Repubblica turca. In virtù di ciò anche Günbay ha adottato questa stessa metodologia.

In *Boşluk* di Ahmet Günbay Yıldız, il discorso di Cihan, così estremamente basato su solidi principi religiosi, lo condurrà alla morte. I dissidenti occidentalizzati, vengono raffigurati come delle persone violente e intolleranti. Cihan, a differenza loro, cerca il confronto, in parte rappresentato anche dalla sua conversione e accettazione della fede musulmana. Il personaggio di Cihan è dunque in contrasto con quello di Nighjar. È vero che i due personaggi sono stati creati da scrittori provenienti da contesti sociali e storici diversi, ma entrambi sono cresciuti in un determinato sistema, occupando una categoria sociale, dove hanno incorporato dei precisi ideali che li renderebbero degni delle loro identità nazionali. I loro destini, però, sono diversi. Nighjar viene consumata dall'amore di Nur Baba, e dalla partecipazione ai vari simposi della confraternita Bektaşî. Perde tutti i suoi averi perché utilizzati per finanziare l'ordine. Ragion per cui cade in una disgrazia sia economica che sociale, allontanandosi dalla sua famiglia. Dunque questo avvicinamento all'ordine Bektaşî è l'origine del suo vuoto, della sua solitudine e alienazione dal mondo esterno all'ordine. Cihan invece, intraprende un percorso

labirintico, dove la causa di tutte le sue vicissitudini non è altro che la sua adesione alla civiltà occidentale, attraverso la quale cerca di trovare una spiegazione razionale a tutte le sue peripezie. Il suo vuoto è dovuto, contrariamente a Nighjar, a un mancato riferimento divino. Individua così la salvezza nell'Islam, avvicinandosi contemporaneamente alla sua famiglia e creandone una secondo i principi che l'Islam detta, sposandosi, dunque, con Tûba, donna che indossa il velo, insegnante di religione, la quale osserva meticolosamente i cinque pilastri dell'Islam. Quindi entrambi, sia Nighjar che Cihan, seppur con conseguenze differenti, rappresentano lo scontro secolare tra civiltà laica e sfera religiosa musulmana. Un ulteriore punto in comune nel romanzo di *Boşluk*, lo si riscontra anche con *Vurun Kahpeye!* di Halide Edib Adivar. In ambedue i romanzi i protagonisti vengono uccisi da forze dissidenti. La loro morte consacra i loro ideali, diventando un modello di riferimento da cui prendere esempio. Pertanto l'ideale, per quanto possa essere diverso tra Cihan e Aliye, trascende qualsiasi cosa nella vita di entrambi.

L'impegno civile promosso dal romanzo di Turhal è rintracciabile anche nelle opere di Halide E. Adivar. Il periodo in cui ha vissuto Adivar e Karaosmanoğlu era caratterizzato dalla convinzione di misurare il successo delle riforme nazionaliste attraverso un'intensa promozione dell'emancipazione femminile. Come riporta Poyraz (2017: 67) la condizione della società turca inizia ad essere sempre più simmetrica alla condizione della donna. Il fine di intellettuali, come Adivar e Karaosmanoğlu, attraverso la loro letteratura, era quello di dimostrare che questi tentativi di modernizzazione avrebbero garantito pari diritti alle donne, cosa che non sarebbe stata possibile con l'identità musulmana. Gli iniziali cambiamenti promossi dalla nuova Repubblica avevano principalmente beneficiato le donne della borghesia urbana. Dunque la nuova immagine femminile promossa dai padri fondatori della nazione, corrispondeva ad una concezione della donna meno diffusa nelle zone rurali.

In questi due romanzi *Vurun Kahpaye!* e *Müslüman Kadının adı Var* le due autrici non scrivono per dar voce ai loro pensieri, ma più per esporre determinate ideologie servendosi di immagini femminili. Dilara e Aliye sono il perno intorno a cui ruota il pensiero nazional-secolare e islamico, con il fine di estendere i reciproci progetti politici attraverso il rinvigorismento di un'identità collettiva femminile.

Aliye e Dilara provengono da due penne diverse, figlie di ideologie altrettanto distinte. Ambedue sono soggetti di sistemi politici che hanno portato a un cambiamento ideologico dei vertici governativi. In questo si è visto come ciascuna fazione politica abbia contribuito a generare e indicare alla donna quale ruolo avrebbe dovuto ricoprire all'interno delle strutture sociali. Difatti il contesto sociale in cui Turhal colloca Dilara è un altro aspetto fondamentale della narrazione. Il padre è un professore, e la sua famiglia occupa una posizione elitaria nella società turca contemporanea. L'aspetto interessante del romanzo è che nonostante Dilara sia cresciuta in un ambiente del genere, diventa una fervente seguace dell'Islam. Osa rompere quella linea genealogica laicizzata dai suoi antenati. Aliye, invece, è orfana, e deve il suo successo intellettuale solo a sé stessa. Adivar ha concentrato in lei il carattere, l'istruzione e dunque quei fattori che l'avrebbero resa la donna ideale dell'epoca kemalista. Per questo motivo in lei è presente una forte integrità al processo di creazione della Turchia moderna. Viene dunque, presentata al lettore come una donna già formata con i suoi ideali, ben definiti, non subisce nessun tipo di cambiamento, a differenza di Dilara, la quale si lascia influenzare solo in parte dall'ambiente lavorativo e universitario occidentalizzato. Questo mutamento del personaggio di Dilara, rappresenta la graduale islamizzazione che la società turca, dagli anni '80 in poi, ha dovuto affrontare.

In questi due romanzi la questione del velo è spesso ricorrente. Per Dilara indossare il velo è fondamentale per manifestare la sua fede, è soprattutto un rifugio sicuro, mentre per Aliye equivale ad un obbligo da cui vuole esimersi. Durante l'epoca kemalista, il processo di occidentalizzazione ha invaso la Turchia, importando nuovi valori estetici per la definizione del sé (Göle, 1997: 16), dove una combinazione di ruoli e immagini contrastanti, è stata presentata alle donne come modello da seguire: una donna professionale istruita al lavoro, e socialmente attiva. Al riguardo Arat (1998: 16) e Ayşe Parla (2001: 66-67) sostengono che la donna dell'epoca kemalista viene spesso raffigurata come moderna ma casta; da una parte incoraggiata a prendere parte alla vita pubblica e sociale, dall'altra limitata da alcuni codici morali e comportamentali che avevano lo scopo di preservare l'onore della famiglia. Perciò l'approccio di genere del regime kemalista, viene definito come sintesi di una moralità puritana basata su principi islamici. Il fatto di non indossare il velo, per Aliye, non la solleva dal requisito della castità. Dunque in entrambi i casi, sia per Aliye che per Dilara, il rifiuto e l'accettazione del velo risulta essere un mezzo per rimpossessarsi del proprio corpo, dove il filo conduttore è la castità.

Questo prova il fatto che sia nella Turchia kemalista di Adivar che nella Turchia islamizzata di Turhal non si è estinta la preoccupazione per la castità delle donne, permane il controllo dello Stato sul loro corpo. Da ciò ne scaturisce una lotta politica nella quale, come afferma Jenny B. White (2002: 212-213) le donne che, tra il 1980 e il 1990, decidono di indossare il velo sono impegnate intensamente in una politica d'identità, insieme ai partiti politici filo-islamici che chiaramente le supportano. Ma, conseguentemente al periodo in cui l'AKP inizia a governare, secondo Ezra Özcan (2017: 187-188), in realtà si palesa in contemporanea un'istituzionalizzazione dell'antifemminismo, dove il movimento femminista viene percepito come un'imposizione dell'occidente, in cui l'enfasi del velo deriva da un'indipendenza critica della modernità piuttosto che da una lealtà alla religione islamica.

Dilara è la conseguenza dell'autoritarismo kemalista degli anni '20. Lei ed Aliye si muovono parallelamente alla diffusione dei movimenti femministi. La nascita di un femminismo islamico aiuta ad omogeneizzare le differenze con il femminismo nazionalista. Nonostante questi due tipi di movimenti rivendichino i diritti dello stesso soggetto, queste differenze sono fondamentali per comprendere il fatto che, come sostiene Judith Butler (1999: 6-7), il termine donna non riesce ad essere esaustivo e non denota più un'identità comune, ma uno spazio sempre più conteso. Sia Dilara che Aliye sono, dunque, interpretazioni culturali, provenienti da una politica identitaria che vuole vendere alle masse l'illusione di un'identità stabile. Per questo motivo le protagoniste di Adivar e di Turhal, rappresentano la donna come un'idea storica, mutevole, e per questo soggetta a continui cambiamenti. Nel contesto politico turco, la creazione di questi due personaggi, mostra con immediata chiarezza che da parte dello Stato nazione secolare e l'affermazione di una retorica religioso-islamica, appare la necessità di organizzare il potere politico su spazi rigorosamente femminili. Si assiste, dunque, anche a distanza di anni, ad un continuo e permanente utilizzo della figura femminile come un mezzo propagandistico. Sia in *Vurun Kahpeye!* che in *Müslüman Kadının adı var* entrambe le personalità e le decisioni delle protagoniste, sono subordinate a una volontà da una parte della nazione e dall'altra di Dio. Adivar e Turhal, oltre a testimoniare un cambiamento nella categorizzazione dei valori nazionali e religiosi, hanno plasmato i propri personaggi su valori morali-sociali dettati da un sistema patriarcale autoritario, da cui dipende costantemente questa concessione di libertà verso la donna.

BIBLIOGRAFIA

Adıvar Halide Edib. 1930. *Turkey faces West: a turkish view point of recent change and recent origin*, New Haven, Conn: Yale University Press.

Adıvar Halide Edib. 1935. *Conflict of east and west in Turkey*, Jamila Millia Extension Lectures, Delhi.

Adıvar Halide Edib. 1967. *Yeni Turan*, Atlas Kitabevi, İstanbul.

Adıvar Halide Edib. 1970. *Vurun Kahpeye!*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Anderson Benedict. 1991. *Imagined Communities*, Verso, London.

Ansev Demirhan. 2012. *Halide Edib: Turkish Nationalism and the Formation of the Republic*, University of South Florida, ProQuest Dissertations Publishing.

Asena Duygu. 1988. *Kadının Adı Yok*, Doğan Kitap, , İstanbul.

Ayata Ayşe Güneş & Tütüncü Fatma. 2008. Party Politics of the AKP (2002–2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35 (3), pp 363-384.

Arat Yeşim. 1998. Feminists, Islamists and political change in Turkey, *Political Psychology*, 19 (1), pp 117-131.

Arat Yeşim. 2000. From emancipation to liberation: The changing role of women in Turkey's public realm, *Journal of International Affairs*, 54 (1), pp 107-123.

Arat Yeşim. 2010. "Women's Rights and Islam in Turkish Politics: The Civil Code Amendment", *Middle East Journal*, 64 (2) , pp. 235-251.

Arat Yeşim. 2016. Islamist women and feminist concerns in contemporary Turkey: Prospects for women's rights and solidarity, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, University of Nebraska Press, 37 (3), pp 125-150.

Bacık Gökan. 2003. The transformation of Muslim self and the development of a new discourse on Europe: The Turkish case, *International Review of sociology*, 13 (1), pp 21-38.

Badran Margot. 2005. Between Secular and Islamic Feminism/s: Reflections on the Middle East and Beyond, *Journal of Middle East Women's Studies*, 1 (1), pp 6-28.

Berkes Niyazi. 1954. Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism, *Middle East Journal*, 8 (4), pp 375-390.

Bassam Tibi. 2010. Ethnicity of Fear? Islamic Migration and the Ethnicization of Islam in Europe, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 10(1), pp 126 - 157.

Bose Sumantra. 2018. *Secular States, Religious Politics: India, Turkey and the future secularism*, Cambridge University Press.

Bozarslan Hamit. 2016. The Ottomanism of the Non-Turkish Groups: The Arabs and the Kurds after 1908, *Die Welt des Islams*, 56 (3), pp 317-335.

Braude B. 1982. Foundation myths of the millet system, in *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society*, a cura di B.Braude & B.Lewis, Holmes & Meier, New York, pp 69-88.

Butler Judith. 1999. *Gender Trouble: Feminism and the subversion of Identity*. Routledge, New York.

Cafer Gariper. 2005. Işık ve Arayış Metaforu Çerçevesinde Yahya Kemal'in İthaf Şiiri ile Yakup Kadri'nin Nur Baba Romanında İnsanın Yitimi ve Süreksizlik, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu*, Fakülte Kitabevi Baskı Merkezi, Isparta, 7 (7), pp 257-273.

Coutinho Carlos Nelson. 2006. *Il pensiero Politico di Gramsci*, Edizioni Unicopli, Milano.

Kudret Cevdet. 1970. *Türk Edebiyatında: Hikaye ve Roman (1859-1959)*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Çınar Alev. 2005. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey*, University of Minnesota, Minneapolis.

Çayır Kenan. 2007. *Islamic Literature in Contemporary Turkey*, Palgrave Macmillan, New York.

Czygan Christiane. 2010. Reflections on Justice: A Young Ottoman View of the Tanzimât, *Middle Eastern Studies*, Taylor & Francis, 46 (6), pp. 943-956.

Demirağ Yelda. 2005. Pan-ideologies in the Ottoman Empire against the West: from Pan-Ottomanism to Pan-Turkism, *The Turkish Yearbook of International Relations*, Ankara Üniversitesi, pp 139-158.

Delacoura Katerina. 2019. Islamic civilization as an aspect of secularization in Turkish Islamic thought, *Historical Social Research*, 44 (3), pp 127-149.

Değirmenci Koray. 2006. On the Pursuit of a Nation: The Construction of Folk and Folk Music in the Founding Decades of the Turkish Republic, *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, 37 (1), pp 47-65.

Derya Iner. 2015. Gaining a Public Voice: Ottoman women's struggle to survive in the print life of early twentieth-century Ottoman society, and the example of Halide Edib (1884–1964), *Women's History Review*, 24 (6), pp 965-984.

Dwight E. Lee. 1942. The Origins of Pan-Islamism, *The American Historical Review*, 47 (2), pp. 278- 287.

Ergül Aslı F. 2012. The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum?, *Middle Eastern Studies* , 48 (4) , pp 629-645.

Esen Berk & Gumucu Şebnem. 2016. Rising competitive authoritarianism in Turkey, *Journal Third World Quarterly*, 37, pp 1581-1606.

Fiimfiek Sefa. 2004. New Social Movements in Turkey Since 1980, *Turkish Studies*, 5 (2), pp 111-139.

Findley Carter Vaughn. 1982. The Advent of Ideology in the Islamic Middle East (Part II), *Studia Islamica* , 56, pp 147-180.

Fisher H. A. L.. 2001. The Legacy of Napoleon Author(s), *New England Review*, 22 (4), pp. 186-199.

Göçek Fatma Müge. 1993. Ethnic Segmentation, Western Education, and Political Outcomes: Nineteenth-Century Ottoman, *Poetics Today*, 14 (3), pp. 507-538.

Göle Nilüfer. 1995. Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie, *Cemoti*, 19, pp 1-9.

Göle Nilüfer. 1997. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, The University of Michigan Press.

Göknar Erdağ. 2013. *Orhan Pamuk, Secularism and Blasphemy : The Politics of the Turkish Novel*, New York, Routledge, pp 33-306-308.

Göksel Oğuzhan. 2016. In Search of a Non Eurocentric Understanding of Modernization: Turkey as a Case of ‘Multiple Modernities, *Journal Mediterranean Politics*, 21, pp 246-267.

Günbay Yıldız Ahmet. 2003. *Boşluk*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Gürpınar Doğan. 2013. The Reinvention of Kemalism: Between Elitism, Anti-Elitism and Anti-Intellectualism, *Middle Eastern Studies*, 49 (3), pp. 454-476.

Grigoriadis, Ioannis N. 2009. Islam, and Democratization in Turkey: Secularism and Trust in a Divided Society, *Democratization*, 16 (6), pp 1194–1213.

Grigoriadis İoannis N & Arzu Opçin-Kıdal. 2020. Imagining Turan: homeland and its political implications in the literary work of Hüseyinzade Ali Turan and Mehmet Ziya Gökalp, *Middle Eastern Studies*, 56 (3), pp 482-495.

Hanley Will. 2016. What Ottoman Nationality Was and Was Not Source: *Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association* , 3 (2), pp. 277-298.

Hobsbawm Eric J & Terence Ranger. 2002. *L'invenzione della tradizione*, trad di Enrico Basaglia, Piccola Biblioteca Einaudi: Storia e Geografia, Torino.

İlyasoğlu Aynur. 1996. Le rôle des femmes musulmanes en Turquie: identité et image de soi, *Cemoti*, 21, pp 43-52.

Kaya Murat. 2014. Western Interventions and Formation of the Young Turks' Siege Mentality, *Middle East Critique*, 23 (2) pp, 127-145.

Kaya Ayhan. 2015. Islamisation of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity, *South European Society and Politics*, 20 (1), pp 47-69.

Kandiyoti Deniz. 1987. Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case, in *Feminist Studies*, 13 (2), pp 317-338.

Karpat Kemal H. 1962. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. 1995. *Nur Baba*, Trad. di G. Bellingeri, Adelphi, Milano.

Karakaş Cemal. 2007. *Islam and Laicism Between the Interests of State, Politics, and Society Diverging Interpretations of Secularism and Laicism in Europe and Turkey*, Peace Research Institute Frankfurt (PRIF) Reports, No 78.

Kawtharani Wajih. 2013. The Ottoman Tanzimat and the Constitution, *Arab Center for Research & Policy Studies*, pp 1-23.

Keddie Nikki R. 1966. The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II, *Middle Eastern Studies*, 3 (1), pp 46-67.

Küçükcoşkun Y. & Gariper C. 2008. Meşrutiyet Döneminde Yayımlanan Nur Baba Romanı ve Yarattığı Akisler, *Bilig*, Ankara, pp 45-78.

Kuhlman Erika. 2002. *A to Z of women in world History*, Facts on file, New York.

Laith Kubba. 2008. Modernity, Secularism and Islam: The Case of Turkey. *Theory, Culture and Society*, 24(2), pp 215-234.

Landau Jacob M. 1995. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana University Press, Bloomington.

Legrain Jean-François. 2006. *L'idée de califat universel et de congrès islamique face à la revendication de souveraineté nationale et aux menaces d'écrasement de l'Empire ottoman*, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon .

Levent Sinan. 2016. Common Asianist intellectual history in Turkey and Japan: Turanism, *Central Asian Survey*, 35 (1), pp 121-135.

Lewis Bernard. 1991. Watan, *Journal of Contemporary History*, 26 (4), pp 523-533.

Elfenbein Madeleine. 2017. *Empire for Old Men: The Young Ottomans and the World, 1856-1878*, The University of Chicago.

Mardin Serif. 1969. Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire, *Comparative Studies in Society and History*, 11 (3), pp 258-281.

Marshall Gul Aldikacti. 2008. A Question of Compatibility: Feminism and Islam in Turkey, *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 17 (3), pp 223-238.

Mehrdad Kia. 2011. *Daily life in The ottoman Empire*, The Greenwood Press, Santa Barbara, California.

Mathew Johan. 2017. Spectres of Pan-Islam: Methodological Nationalism and British Imperial Policy after the First World War, *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 45 (6), pp 942-968.

- Minassian Taline Ter. 1999. La neutralité de la Turquie: pendant la Seconde Guerre mondiale, *Guerres mondiales et conflits contemporains*, 194 , pp 117-148.
- Mutluer Nil. 2018. The intersectionality of gender, sexuality, and religion: novelties and continuities in Turkey during the AKP era, *Southeast European and Black Sea Studies*, 19 (1), pp 99-118.
- Nereid Camilla T. 2011. Kemalism on the Catwalk: Th Turkish Hat Law 1925, *Journal of Social History*, 44 (3), pp 707-728.
- Norman York A. 2011. Disputing the "Iron Circle": Renan, Afghani, and Kemal on Islam, Science, and Modernity, *Journal of World History*, 22 (4), pp. 693-714.
- Ozzano Luca, & Maritato Chiara. 2019. Patterns of Political Secularism in Italy and Turkey: The Vatican and the Diyanet to the Test of Politics, *Politics and Religion*, 12 (3), pp 457-477.
- Özavci Ozan Hilmi. 2012. Liberalism in the Turkish context and its historiography: past and present, *Anatolian Studies*, 62, pp. 141-151.
- Özcan Tarık . 2002, Nur Baba Romanında Nigâr Hanımın Niyet ve Eylemleri Üzerine Bir Çözümleme, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (1), pp 87-96.
- Özcan Esra. 2017. Turkish Women in Islamism: Gender and the Mirage of "Islamic Feminism." *Samyukta: A Journal of Gender & Culture*, pp 184-192.
- Öztürkmen Arzu. 1992. Individuals and Institutions in the Early History of Turkish Folklore, *Journal of Folklore Research* , 29 (2), pp 177-192.
- Öztürkmen Arzu. 2013. The Women's Movement under Ottoman and Republican Rule: A Historical Reappraisal, in *Journal of Women's History*, 25 (4), pp 256-265.

Öztürk Ahmet Erdi. 2019. An alternative reading of religion and authoritarianism: the new logic between religion and state in the AKP's New Turkey, *Southeast European and Black Sea Studies*, 19 (1), pp 79-98.

Parla Ayşe. 2001. The "Honor" of the State: Virginity Examinations in Turkey, *Feminist Studies*, 27 (1), pp 65-88.

Pedani Maria. 2006. *Breve storia dell'Impero Ottomano*, Aracne, Roma.

Poyraz Sonmez Sebahat. 2017. *Nationalism, Modernization and the "Woman Question" in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic from the Perspective of the "Ideal/New Turkish Women"*, The Florida State University.

Possenti Vittorio. 2007. *Le ragioni della laicità*, Rubbettino, Cosenza.

Poulton Hugh. 1997. *The Top Hat, the Grey Wolf, and the Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, NYU Press, New York.

Qamaruddin MD. 1978. Some contributions of the Young Turks to modern Turkey, *Proceedings of the Indian History Congress*, 39, pp 902-906.

Renan Ernest. 2004. *Che cos'è una nazione?*, (traduzione di De Paola G), Donzelli, Roma.

Roded Ruth. 1999. *Women in Islam and the Middle East: a reader*, I. B. Tauris, London.

Rustow Dankwart A. 1968. Atatürk as Founder of a State, *Daedalus*, 97 (3), The MIT Press on behalf of American Academy of Arts & Sciences, pp 793-828.

Said. W Edward. 1970. *Orientalism*, Random House, New York

Saraçgil Ayşe. 2019. Autobiografia e le figlie della nazione. In: Arianna Antonielli, Donatella Pallotti (a cura di). *"Granito e arcobaleno"*. Forme e

modi della scrittura auto/biografica, pp 97-114, Firenze: Firenze University Press.

Sarfati Yusuf. 2017. How Turkey's slide to authoritarianism defies modernization theory, *Turkish Studies*, 18 (3), pp 395-415.

Sidari Francesco. 1979. Mustafa Kemal, Enver Pascia e il movimento panturco (1919-1924), *Rivista di Studi Politici Internazionali*, 46 (3), pp 413-437.

Sirriyeh Elizabeth. 2013. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*, Routledge, New York.

Sivan Emmanuel. 1990. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. , Yale University Press, New Haven.

Sorgenfrei Simon. 2018. Hidden or Forbidden, Elected or Rejected: Sufism as 'Islamic Esotericism'?, *Islam and Christian-Muslim Relations*, 29 (2), pp 145-165.

Sönmez Emel. 1973. "The Novelist Halide Edib Adivar and Turkish Feminism." *Die Welt des Islams*, New Ser., 14 (4), pp 81–115.

Sørli Mirjam E, Nils Petter Gleditsch and Håvard Strand. 2005. Why Is There so Much Conflict in the Middle East? *The Journal of Conflict Resolution*, 49 (1), pp. 141-165.

Sugamele Laura. 2019. La narrazione dei corpi nell'edificazione "eurocentrica-androcentrica" coloniale: terra femminilizzata, reificazione e subalternità, *Altre Modernità*, pp 73-86.

Sutton P. W & Vertingans S. 2002. The Established and Challenging Outsiders: Resurgent Islam in Secular Turkey, *Totalitarian Movements and Political Religions*, 3 (1), pp 58-78.

Şakul Kahraman. 2009. Auspicious Incident (Vaka-i Hayriye, the beneficial event, the blessed affair), in *Encyclopedia of Ottoman Empire*, Facts on File, New York, pp 60-61.

Taglia Stefano. 2015. *Intellectuals and reform in the Ottoman Empire: the Young Turks on the challenges of modernity*, Routledge, New York.

Taglia Stefano. 2016. Ottomanism Then and Now: Historical and Contemporary Meanings: An Introduction, *Die Welt des Islams*, 56 (¾), pp 279-289.

Halman Talat S.. 2011. *A Millennium of Turkish Literature: A Concise History*, Syracuse University Press.

Tas Latif. 2014. The Myth of the Ottoman "Millet" System: Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy, *International Journal on Minority and Group Rights*, 21 (4), pp. 497-526.

Tombuş H. Ertuğ & Berfu Aygenç. 2017. (Post-)Kemalist Secularism in Turkey, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 19 (1), pp 70-85.

Topal Samiha. 2012. Everybody Wants Secularism: But Which One? Contesting Definitions of Secularism in Contemporary Turkey, *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 25, pp 1-24.

Tortarolo Edoardo. 1998. *Il Laicismo*, Laterza, Bari.

Turhal Şerife Katırcı. 1988. *Müslüman Kadının Adı Var*. Seha Neşriyat, İstanbul.

Türkmen Buket. 2014. Le flirt islamique. Défi ou transformation identitaire ?, *Ethnologie française*, 44(2) Presses Universitaires de France, pp 299-308

Türkeş Mustafa. 1998. The Ideology of the Kadro [Cadre] Movement: A Patriotic Leftist Movement in Turkey, *Middle Eastern Studies*, 34 (4), [Turkey before and after Atatürk: Internal and External Affairs], pp 92-119.

Türkeş Mustafa. 2001. A Patriotic Leftist Development-Strategy Proposal in Turkey in the 1930s: The Case of the Kadro (Cadre) Movement, *International Journal of Middle East Studies*, 33 (1), pp 91-114.

Üzer Umut. 2018. Glorification of the Past as a Political Tool: Ottoman history in contemporary Turkish politics, *The Journal of the Middle East and Africa*, 9 (4), pp 339-357.

Yavuz Hakan. 1993. Nationalism and islam: yusuf akçura and "Üç tarz-i siyaset", *Journal of Islamic Studies*, 4 (2), pp. 175-207.

Yavuz M. Hakan & Ahmet Erdi Öztürk. 2019. Turkish secularism and Islam under the reign of Erdoğan, *Southeast European and Black Sea Studies*, 19 (1), pp 1-9.

Yilmaz Ihsan & Bashirov Galib. 2018. The AKP after 15 years: emergence of Erdoganism in Turkey, *Third World Quarterly*, 39 (9), pp 1812-1830.

White B. Jenny. 2003. State Feminism, Modernization, and the Turkish Republican Woman, in *NWSA Journal*, [Gender and Modernism between the Wars, 1918-1939], 15 (3), pp 145-159.

White Jenny B. 2002. *Islamist mobilization in Turkey*, University of Washington Press.

SITOGRAFIA

https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/millet-COM_0741?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Millet 23/01/2021

<https://journals.openedition.org/acrh/10161#text> 21/11/2020

<https://islamansiklopedisi.org.tr/kadro> 10/11/2021

https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/bektashiyya-SIM_1359?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=Tschudi+bektashiyya 19/11/2020

<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/yildiz-ahmet-gunbay> 16/02/2021

https://edebiyatvesanatakademisi.com/cumhuriyet-donemi-romancilarimiz/ahmed-gunbay-yildiz-hayati-ve-romanciligi/870#_ftn4 16/02/2021

<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/katirci-serife> 18/02/2021