

DOI: <https://doi.org/10.23810/1345.SANNA>

When citing this article please include its DOI with a resolving link

L'AKP e l'approccio al secolarismo nel primo mandato di governo (2002–2007): Il rapporto col percorso di adesione all'Unione Europea della Turchia

Carlo Sanna

Abstract

The Justice and Development Party (AKP) conquered the majority of votes for the first time in 2002, thanks to a political programme which put together on the one hand a credible response to the economic crisis by further integration in the global economy and the perspective of the EU accession, and on the other hand the promise to protect the rights of the religious-conservative sectors. This multifaceted political perspective allowed the AKP to build a cross-class coalition which included a wide spectrum of social classes, ranging from rampant entrepreneurs, to the Anatolian conservatives and believers, to wide portions of ethnic minorities. By addressing the claims of the peripheries of Turkish society, the AKP managed to gain enough consent to be able to carry on an unprecedented programme of reforms. These reform packages aimed not only – as the political roots of the AKP might have suggested – at accommodating the demands of its religious constituencies. In a political environment occupied by elites showing an aggressive interpretation of secularism, the AKP took advantage of the EU accession negotiations to carry on much needed reforms. These were ultimately intended to address the issues of its constituencies while at the same time remove the political and institutional barriers of the so-called "assertive secularism" and thus further consolidate its power.

Keywords: Turkey, Secularism, Kemalism, AKP, European Union.

In relazione al posizionamento ideologico del Partito della Giustizia e dello Sviluppo ("Adalet ve Kalkınma Partisi" - AK Parti¹ o AKP), uno dei quesiti principali nel dibattito accademico ha sempre riguardato il suo carattere islamico.² È indubbio infatti che, nel rivolgersi alle esigenze della popolazione turca, a maggioranza musulmana, i governi dell'AKP in carica ininterrottamente dal 2002 abbiano sempre incluso azioni a tutela della sfera religiosa. Tuttavia, il modo particolare con il quale queste istanze sono state portate avanti dall'AKP, specialmente nel suo primo mandato di governo (2002-2007) – venendo legate ai temi del rispetto dei diritti umani, del pluralismo, della democrazia e dello stato di diritto – ha fatto sì che l'AK Parti proiettasse con successo un'immagine di sé come partito "islamico moderato" presso la comunità internazionale. Eppure, la speranza che questo soggetto potesse affermarsi con successo come modello di sintesi tra islam politico e democrazia liberale si è progressivamente affievolita. Dal 2007, anno in cui l'AKP conquistò la Presidenza della Repubblica riuscendo a far eleggere Abdullah Gül, si è verificata una lenta e progressiva involuzione autocratica nella gestione del potere da parte del partito, scandita da eventi significativi come i fatti di Gezi Park nel 2013 e il fallito golpe del 2016. A fronte di questi sviluppi, sono aumentati i timori di una deriva estremista e fondamentalista, fino ad allora scongiurata dall'idea diffusa presso la comunità internazionale che ci si trovasse di fronte a un partito di "democrazia islamica".³ In realtà, come si vedrà, l'AKP ha sempre evitato un approccio anti-secolarista, sia per ragioni di opportunità politica, che per caratteristiche intrinseche al peculiare modello turco di laicismo. Eppure, le radici dell'AK Parti affondano pienamente nel solco dell'islam politico turco, e più precisamente nella tradizione del Millî Görüş ("Visione Nazionale" - MG). È questo il nome del movimento fondato da Necmettin Erbakan negli anni '70, che funse da cornice ideologica e punto di riferimento culturale dell'islam politico turco, avendo tradizionalmente fornito militanti e intellettuali ai maggiori partiti di quest'area ideologica.⁴ L'AKP deriva proprio da una frattura interna al MG, avvenuta tra i cosiddetti *yenilikçiler* ("innovatori", guidati – tra gli altri – da Recep Tayyip Erdoğan e dal già citato Abdullah Gül) e i *gelenekçiler* (i "tradizionalisti" di Erbakan). I primi sostenevano che il Millî Görüş avrebbe dovuto abbandonare la sua linea tradizionalista e dar vita a una formazione innovativa ed economicamente liberale, collocata nel nazionalismo conservatore e fondata sui valori dell'islam. È dalla realizzazione di questo profilo che l'AKP iniziò a declinare temi quali secolarismo, rispetto delle minoranze, dei diritti umani, dello stato di diritto. Ciò fu vero soprattutto dai primi anni 2000, in cui più vive e concrete erano le speranze e prospettive di adesione all'Unione Europea (UE), caldeggiate dallo stesso Erdoğan. Come si conciliavano dunque gli aspetti del secolarismo e della tutela del ruolo dell'islam nella società? Com'era possibile il dialogo e l'intesa su questi temi, oggi apparentemente irrealizzabile, con l'UE? Che tipo di strategia e di retorica ha adottato l'AKP per conciliare questi aspetti e costruire consenso?

Nel fornire un'interpretazione alle risposte a questi quesiti, facendo riferimento all'ampia letteratura in materia, si procederà preliminarmente con l'analisi del modello di secolarismo turco, da molti descritto come peculiare e atipico (Göle 1997; Gözaydın 2008; Arslan 2013; Parla, Davison 2008). In seguito, si inquadreranno due interpretazioni di secolarismo (*laiklik* e *laikçilik*), che verranno utilizzate nella trattazione per riferirsi a due diversi atteggiamenti nei confronti del ruolo e dello spazio della religione nella vita pubblica. Tenendo come riferimento temporale dell'analisi il primo mandato di governo dell'AKP (2002-2007), si evidenzieranno quindi le radici storiche di alcune delle trasformazioni sociali ed economiche più significative relativamente all'evoluzione dell'islam politico in Turchia, e all'affermazione della cosiddetta "borghesia devota", principale (ma non unica) base sociale di riferimento dell'AKP. Infine, saranno evidenziati due tentativi di intervento legislativo operati in questo periodo, riguardo ai temi dell'istruzione religiosa e delle restrizioni sull'uso del velo femminile. Il focus principale nel trattare i due casi verterà non tanto sull'esito dell'iter legislativo in sé, quanto sulla narrazione/strategia politica adottata dall'AKP. Essa si rivelò inedita e innovativa rispetto a quella adottata in precedenza dagli altri partiti d'ispirazione islamica, i cui interventi furono bloccati perché ritenuti in contrasto con il principio costituzionale del laicismo. Si cercherà di evidenziare come, al fine di evitare questo epilogo e rafforzarsi internamente, l'AKP abbia legato il proprio intervento su queste materie alla necessità di adottare le riforme democratiche richieste dall'UE per l'adesione, sfruttandone le opportunità per accrescere il proprio consenso, e mostrandosi prudente e cauto nel valutare la sussistenza delle condizioni necessarie per la loro approvazione.

Per raggiungere questi obiettivi si è fatto ricorso a fonti qualitative e quantitative, analizzando dati e sondaggi dei principali centri di ricerca statistica e sociale turchi e dell'UE (TESEV, Türkstat e vari istituti statistici europei), ritenuti utili per fornire un quadro delle tendenze e degli aspetti sociali più rilevanti rispetto agli obiettivi dell'articolo (religiosità, popolarità dell'UE, approvazione dell'operato del Governo). Nel descrivere le vicende storiche, si è fatto ricorso alle ricostruzioni di autorevoli studiosi della politica e della società turche, e alle loro analisi di documenti legislativi e pronunce degli organi di giustizia ordinaria e costituzionale in Turchia sulle istanze analizzate. Un simile lavoro di rassegna di fonti secondarie è stato condotto anche al fine di inquadrare il modello turco di secolarismo, la sua evoluzione storica, e i meccanismi che lo regolano. In particolare, sono stati inclusi i lavori dei maggiori autori sul secolarismo e sul processo di integrazione europea della Turchia, e le principali teorie e interpretazioni sul comportamento e posizionamento dell'AKP in materia. Ciò è stato arricchito dal ricorso a fonti in lingua turca,⁵ quali documenti ufficiali del partito e manifesti ideologici, ma anche dichiarazioni e interviste dei suoi principali esponenti, articoli di giornale e commenti di studiosi e opinionisti sulle vicende oggetto della trattazione.

Il secolarismo turco

Prima di analizzare le peculiarità del secolarismo in Turchia e la sua evoluzione storica è necessario delineare la cornice teorica in cui inquadrare la presente analisi, a partire dall'individuazione di un "modello turco di secolarismo" attraverso il riferimento alla letteratura in materia. A partire dalle teorie di Talal Asad – secondo cui "secolare" e "religioso" non sono due aspetti separati e contrapposti, ma in costante interazione/interconnessione all'interno delle dinamiche di potere (Asad 2003) – esiste un certo consenso nel definire il secolarismo turco come tutt'altro che monolitico, nonostante l'impostazione dello Stato fortemente laicista voluta dal padre della Repubblica Mustafa Kemal Atatürk. Le stesse sue riforme, che posero le fondamenta del secolarismo turco tra gli anni '20 e '30 e ne costituiscono tuttora i capisaldi, determinarono un atteggiamento nei confronti dell'islam difficilmente riducibile a mero contrasto e confinamento, ma piuttosto malleabile a seconda delle contingenze politiche. Ciò è evidente a partire dal fatto che lo stesso inserimento del laicismo (*laiklik*) all'interno della Costituzione avvenne successivamente rispetto alla fondazione della Repubblica. In un primo momento, infatti, Atatürk utilizzò l'islam come collante ideologico tra le varie popolazioni anatoliche di fede musulmana, per compattarle in un fronte comune che, dalla guerra d'indipendenza (*Kurtuluş Savaşı*) avrebbe portato alla fondazione della Repubblica nel 1923.⁶ In seguito a questi eventi, l'islam fu eretto a religione di Stato nella prima Costituzione repubblicana nel 1924,⁷ e solo nel 1928 tale riferimento fu eliminato. Affinchè il *laiklik* diventasse principio costituzionale bisognò poi aspettare il 1937 e l'elaborazione degli *Altı Ok*.⁸ Ciò si inseriva in un più ampio processo di riforma che delineò il modello kemalista di Stato laico, ispirato – nella narrazione ufficiale – alla *laïcité* francese,⁹ associata alla ricerca della modernità e all'europeizzazione, in netta cesura rispetto al passato ottomano descritto come arretrato e oscurantista.¹⁰ In realtà, come molti autori sottolineano (Göle 1997; Çağaptay 2006; Gözaydın 2008; Lord 2018), il kemalismo costruì un modello peculiare di secolarismo, con forti discontinuità rispetto alla tradizione francese e continuità con quella ottomana – soprattutto nel controllo degli affari religiosi da parte delle istituzioni statali.¹¹ La maggior parte degli autori converge nel ritenere centrale ed esemplificativo del modello kemalista di secolarismo (e del suo rapporto col passato ottomano) l'istituzione del Diyanet İ'sleri Bas'kanlığı¹² ("Direzione per gli Affari Religiosi") creato con la legge n. 429 del 1924 e posto sotto il controllo del primo ministro, col mandato di gestire le materie relative alla pratica e all'organizzazione dei servizi religiosi. Dei vari aspetti affrontati dall'ampia letteratura scientifica sul tema, ciò che più rileva evidenziare è il ruolo cruciale del Diyanet nel sistema del *laiklik* kemalista. Pur con varie differenze ed evoluzioni,¹³ gli autori sottolineano il suo ruolo storico di strumento di diffusione, gestione e controllo di un'unica e particolare forma di religione: l'islam sunnita e hanafita nella sua versione "ufficiale", cioè quella da esso amministrata e plasmata. È infatti l'islam del Diyanet l'unico a essere «sicuro, moderno, corretto»,¹⁴ in grado di «contrastare superstizioni,

ignoranza, false idee, usi impropri della religione e abusi» (Bardakoğlu 2004: 371).¹⁵ A partire da questo nodo essenziale, il dibattito accademico si è dimostrato vivace nel fornire definizioni del modello turco di secolarismo: si spazia dal considerarlo un secolarismo incompleto o paradossale (Parla, Davison 2009; Orhan 2013), all'individuare un modello atipico poiché fondato sul controllo statale sulla religione (Gozaydın 2008: 224; Gözaydın, Öztürk 2014; Yavuz 2019) e dominio sulla – e non separazione dalla – sfera statale (Cizre Sakallıoğlu 1996), fino ad sostenere addirittura che non possa essere considerato un vero e proprio secolarismo (Arslan 2013). Ma, al di là delle diverse conclusioni e dei cambiamenti storici, ciò su cui si converge è che l'evoluzione del ruolo «dell'islam in Turchia non possa essere compresa [se posta in] termini di "kemalismo" contro "retorica islamica"» (Cizre Sakallıoğlu 1996: 231). Qualsiasi visione dicotomica tra islam e kemalismo, che li individui come poli contrapposti e inconciliabili e intenda solo quest'ultimo come sinonimo di *laiklik*, sarebbe riduttiva e fuorviante: al contrario, si dovrebbe comprendere l'esistenza di una relazione contingente tra le due sfere, che, citando Hakan Yavuz (che parafrasa Talal Asad), «sono piuttosto due facce della stessa medaglia» (Yavuz 2019: 57).

Ora che è stato fornito un quadro sintetico del modello turco di secolarismo, chiarendo l'equivoco della dialettica islamismo/kemalismo e il ruolo del Diyanet, si proseguirà analizzando il modo in cui questo modello abbia impattato sulle formazioni dell'islam politico, e quale posizione abbia assunto l'AKP in relazione al *laiklik*.

Laiklike laikçilik

Come sottolinea Sakallıoğlu, a prescindere dalle forze di Governo che si sono succedute nella storia repubblicana, il peculiare modello sopra descritto è rimasto un punto fermo, a partire proprio dalla sostanziale continuità nello sfruttare le potenzialità di controllo sociale e veicolazione dell'ideologia dei gruppi al potere offerte dal Diyanet (Cizre Sakallıoğlu 1996). Tale continuità, come sostiene Yavuz, è rintracciabile in molti altri aspetti della gestione del potere, come anche nel tentativo di imporre il proprio sistema di valori nella società.¹⁶ Al di là di ciò, comunque, sono esistite delle differenze nell'interpretazione del secolarismo, anche tra gli stessi partiti e forze di Governo di ispirazione islamica, soprattutto per quanto concerne la gestione delle materie in precedenza definite "secolari" (come istruzione, giustizia, diritti civili), e l'attribuzione di un peso alla morale religiosa nell'orientare l'azione e il programma politici. I vari autori citati in precedenza hanno fornito ciascuno una propria teoria su come tali differenze abbiano preso forma nella storia turca, a seconda delle differenti interpretazioni del concetto di secolarismo date dai diversi gruppi al potere.¹⁷ Evitando di addentrarsi in un'analisi così dettagliata – che non rientra negli scopi del presente articolo – è comunque utile soffermarsi sull'opera del politologo Ahmet T. Kuru, che fornisce uno schema utile a una migliore comprensione di queste differenze, sintetizzandole in due macro-categorie divergenti di approcci verso il secolarismo rintracciabili nella storia

turca: da un lato, il "secolarismo passivo", che invoca la neutralità dello Stato nei confronti delle varie religioni e accetta la loro pubblica visibilità; dall'altro, il "secolarismo assertivo", nel quale le istituzioni statali hanno un ruolo attivo nel confinare la religione al dominio privato.¹⁸

Si ritiene che, nel descrivere le tensioni delle varie componenti della società turca, queste categorie possano essere più utili rispetto alla semplice dialettica "kemalisti/laicisti" contro "islamisti/anti-laicisti". Tali etichette sarebbero, citando nuovamente Sakallioğlu, riduttive e fuorvianti, dato che, come sottolineato, kemalismo e islam politico hanno mostrato in diverse occasioni elementi di similitudine e continuità. Evitando tali fallaci categorie, nella trattazione si farà invece riferimento ai concetti di *laikçilik* (indicante l'orientamento sopra descritto come "assertivo") e di *laiklik* (accostabile al secolarismo "passivo") elaborati dallo stesso Kuru (2006: 144-145).

È comunque vero che più volte nel corso della storia turca sia stato fatto ricorso a un approccio assertivo, di *laikçilik*, nei casi in cui si è proceduto alla chiusura dei partiti di ispirazione islamica, accusati di essere espressione di *irtica* (fanatismo, reazionario religioso).¹⁹ E anche l'AKP dovette affrontare, sin dalla sua nascita, vari tentativi di destabilizzazione ispirati a questa interpretazione di secolarismo, adottati dal cosiddetto establishment kemalista (inteso in senso ampio, riferito non solo al Cumhuriyet Halk Partisi - CHP),²⁰ ben radicato nella politica e nelle istituzioni statali. Proprio ad opera di queste istituzioni politiche e giudiziarie, dal 1971 al "golpe postmoderno" del 28 febbraio 1997 furono tanti i partiti dell'islam politico (tutti afferenti all'area del Millî Görüş) chiusi in quanto accusati di *irtica* e violazioni del principio costituzionale di laicismo. In risposta a ciò, l'AKP si fece portavoce di un'interpretazione del *laiklik* inteso come equidistanza da ogni fede da parte dello Stato, che deve intervenire a garanzia dei diritti e delle libertà individuali violati da qualsiasi forma "assertiva", invadente e limitativa. Paradossalmente, a conferma della fallacia della distinzione "kemalismo contro islamismo", quella dell'AKP era una visione (almeno nella retorica) decisamente più vicina a quella *laïcité* che ispirò il secolarismo di Atatürk. Questa prospettiva sarebbe stata funzionale anche ai fini del rapporto con l'Europa che, nell'ambito del processo di adesione, aveva sin da subito sottolineato la necessità di un'interpretazione più "liberale" del *laiklik*: l'UE era particolarmente critica, ad esempio, sull'utilizzo del Diyanet per promuovere una versione monolitica e rigida di islam, a discapito delle libertà e dei diritti delle minoranze.²¹

Per l'AKP, inoltre, ciò era essenziale per evitare l'accusa di essere un'espressione dell'*irtica*, e dunque anticostituzionale. È tuttavia opportuno sottolineare che nessuna delle formazioni partitiche del Millî Görüş (né tantomeno l'AKP), abbia mai effettivamente incluso nelle proprie agende politiche la creazione di uno Stato confessionale.²² Anzi, vari autori (Gözyayın 2009; Yavuz 2019) sottolineano come anche quei partiti fossero in linea con la tradizione di integrazione dell'islam nell'apparato statale e di utilizzo della religione come strumento al servizio degli interessi nazionali (e dei gruppi al potere).

Nonostante ciò, i partiti di Erbakan furono chiusi con la forza delle armi o della legge poiché in contrasto con il principio costituzionale di *laiklik*. Era dunque evidente la necessità di elaborare una strategia e una linea originale e innovativa, che coniugasse un ruolo centrale della moralità islamica e la presenza di istanze care alla popolazione musulmana anatolica (della quale lo stesso establishment AKP faceva parte), con il rispetto del principio della laicità dello Stato.

Tuttavia, questo non è l'unico motivo per il quale affermare che l'AKP non potesse essere considerato anti-secolarista. La stessa elaborazione del partito conteneva infatti diversi elementi che rivelano una posizione piuttosto articolata al riguardo, ma complessivamente lontana dalla prospettiva di *irtica*.²³ Inoltre, gli stessi suoi esponenti sottolineavano la continuità dell'AK Parti con la tradizione statalista della gestione degli affari religiosi attraverso il Diyanet, da amministrare con sapienza al fine sia di mantenere efficienti i servizi religiosi, che di operare uno stretto controllo/sorveglianza sulle comunità islamiche.²⁴ Ciò conferma quanto sostenuto in precedenza sul fatto che la gestione del Diyanet rappresenti un elemento di continuità con i Governi che hanno preceduto l'AKP (Gözaydın 2008; Arslan 2013).

Non bisogna però trascurare le forti discontinuità esistenti, soprattutto nelle azioni concrete intraprese. *In primis*, dal punto di vista finanziario: il budget del Diyanet ha subito un costante incremento sotto i vari governi di Erdoğan.²⁵ *In secundis*, dal punto di vista del raggio e della pervasività della sua azione, sempre più mirata a "uscire dalle moschee" ed essere presente negli spazi della quotidianità dell'individuo moderno, dalla televisione ai luoghi d'incontro, ricercando una maggiore efficacia dell'azione di controllo e gestione dell'ideologia diffusa.²⁶ Anche nel promuovere un ruolo più pervasivo del Diyanet, comunque, la retorica dell'AKP sosteneva la necessità di maggior *laiklik* (inteso come "secolarismo passivo"), come unico modo per garantire libertà religiosa, di espressione ed «equidistanza e tolleranza per qualsiasi religione e credo, [...] com'è consono per una democrazia».²⁷ Si vedrà più avanti nel dettaglio come queste posizioni siano rimaste spesso solo sul piano della propaganda. Per ora è sufficiente sottolineare che questo posizionamento non derivava esclusivamente dalla necessità di una strategia "difensiva" nei confronti dell'establishment secolarista assertivo, ma rappresentava anche un'arma per conquistare il consenso di una fetta di popolazione ordinata su valori conservatori e religiosi, protagonista di un'ascesa nel ruolo economico e nel peso sociale.

La borghesia devota: l'incrocio delle istanze religiose con quelle europee

La difesa del *laiklik* da parte dell'AKP non fu dunque solamente una forma di autotutela rispetto alle accuse di *irtica*, ma anche una strategia di conquista dei nuovi spazi di consenso e radicamento in una società turca in profonda trasformazione. Tale strategia fu accompagnata e supportata da un cambio di vocabolario e riferimenti politici, adottando concetti quali liberalismo, democrazia e diritti umani, e puntando

all'integrazione europea (criticata invece da Erbakan) come obiettivo fondamentale. Per comprendere questo posizionamento inedito nel campo dell'islam politico, capace di coniugare il *laiklik* con i pilastri tipici delle democrazie occidentali, è opportuno guardare ai risultati delle già citate trasformazioni sociali in corso, dalle quali nacquero le nuove formazioni e classi sociali che avrebbero costituito i gruppi di riferimento dell'AKP. Queste affondano le radici nelle liberalizzazioni degli anni '80 e '90 e nel percorso di apertura internazionale dell'economia turca portati avanti dall'allora primo ministro (e in seguito presidente della Repubblica) Turgut Özal. A capo dell'Anavatan Partisi ("Partito della Madrepatria", ANAP), era una figura di sintesi e di riferimento per la frammentata società turca post-golpe militare del 1980, specialmente per quella borghesia socialmente islamica ma economicamente liberista delle province anatoliche, il cui potenziale imprenditoriale fu l'oggetto principale delle riforme neliberiste özaliane (Yavuz 2006). La profonda modifica del sistema economico turco e il definitivo smantellamento dello statalismo (Önis' 2004) favorirono infatti lo sviluppo delle cosiddette Tigri Anatoliche²⁸ e, all'interno di esse, di una società civile orientata su valori conservatori e religiosi.²⁹ Non a caso, come si vedrà, questa classe media anatolica sarà la principale classe di riferimento anche dell'AK Parti – da molti autori considerato in un certo senso erede ed evoluzione dell'ANAP sia nella base sociale, che nell'approccio moderato e di sintesi tra istanze religiose (decisamente più presenti nel programma dell'AKP), democrazia conservatrice³⁰ e liberismo economico (Hale, Özbudun 2010, Çavuşoğlu 2009).

132

Dopo aver iniziato a consolidare la propria importanza e i propri interessi economici negli anni '80, questa borghesia anatolica in ascesa trovò nell'instabilità politica e nella profonda crisi economica della seconda metà degli anni '90 un freno al benessere acquisito.³¹ Fu a questo punto che, nell'ambito della ricerca di soggetti e attori capaci di tutelarne gli interessi, iniziò a considerare fondamentale il tema del rafforzamento dei rapporti con Bruxelles. Tale "ricerca" dell'Europa venne a crearsi in quanto «gli eventi che avevano trasformato la vita di molti in un incubo portarono le persone a vedere l'UE come salvatrice».³² In altre parole, la crisi economica e politica degli anni '90 aveva intaccato le prospettive di benessere e crescita ("l'incubo") di questa nuova classe sociale che, grazie anche all'Unione Doganale del 1996, aveva stretto relazioni economiche sempre più importanti con l'UE e all'interno dei singoli Stati Membri: la vicinanza all'Europa (vista come terreno di prosperità e benessere economico, "come salvatrice") era percepita come un'urgenza da una borghesia imprenditoriale desiderosa di tutelare interessi sempre più ramificati e radicati (Gumuscu, Sert 2009). Hakan Yavuz definisce questa classe come «classe media devota» o «borghesia devota» (Yavuz 2006). Protagonista nella coalizione trasversale di forze sociali che porterà l'AKP al potere e ne influenzerà l'agenda, anche in relazione al tema in oggetto in questa analisi, questa classe sociale è composta principalmente da una prima generazione di laureati figli di quella piccola borghesia anatolica che beneficiò delle politiche di Özal. La notevole e

inedita mobilità sociale derivante da tali riforme aveva innanzitutto dato loro modo di accedere in massa all'istruzione universitaria, e successivamente di stabilire le proprie piccole e medie imprese e trasferirsi nei principali centri urbani della Turchia (*ibid.*). Un'importante implicazione di questo fenomeno è il fatto che, mantenendo forti legami con le zone d'origine, crearono una inedita rete di connessioni tra centro e periferia, che si realizzò anche attraverso associazioni e organizzazioni economiche:³³ il miglior esempio è l'Associazione degli Industriali e degli Imprenditori Indipendenti (*Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği* - MÜSİAD), fondata nel 1990, che avrebbe avuto un ruolo decisivo nelle fortune dell'AK Parti, contribuendo a plasmare questa nuova borghesia di riferimento (Buğra 1998). Essa iniziò infatti a fungere da forum privilegiato delle relazioni economiche e finanziarie di questa dinamica imprenditoriale islamica, ma anche tra essa e l'esterno, facilitando la trasmissione degli interessi verso il movimento politico di riferimento (gli "innovatori" nel Millî Görüş prima, l'AKP poi) al fine di portarne all'attenzione le preoccupazioni, le esigenze e le aspettative dei suoi membri e tramutarle in proposte politiche e interventi legislativi.³⁴ In cima a tale agenda di pressione c'era ovviamente il tema dell'adeguamento ai parametri europei per l'adesione, al fine di facilitare gli scambi e i vantaggi economici e finanziari offerti dall'UE.³⁵ L'influenza che la borghesia devota esercitava sull'AKP derivava inoltre dal fatto che essa, oltre che trasmettere esigenze economiche e sociali, e quindi risorse politiche, fornisse al partito risorse umane e – soprattutto attraverso il MÜSİAD – ingenti risorse finanziarie (Gumuscu, Sert 2009) giocando così un ruolo attivo e da protagonista nell'indirizzarne la linea e stimolarne la crescita.

Come accennato, inoltre, questa classe proveniente dall'Anatolia religiosa e conservatrice era caratterizzata da un ordinamento valoriale marcatamente islamico, e pertanto alla ricerca di un soggetto politico capace non solo di formulare credibili soluzioni economiche, ma anche di rappresentare determinati valori e istanze sociali. Ciò si coniugava perfettamente con le caratteristiche dell'AKP, con la cui leadership condivideva il *background* religioso, sociale, culturale e spesso anche geografico. Come sostiene İhsan Dağı, il successo dell'AKP nel rappresentare le esigenze di questa classe fu reso possibile anche dalla presenza tra le proprie fila di una nuova élite intellettuale islamica che aveva maturato la consapevolezza che la necessità di un cambiamento politico fosse non solo una richiesta della popolazione, ma anche un interesse in comune con l'Europa (Dağı 2004). L'esistenza di questo interesse in comune per la democratizzazione delle istituzioni politiche ed economiche e il rispetto dei diritti e delle minoranze determinò lo spazio nel quale coniugare il *laiklik* con le istanze religiose, declinando queste ultime nella prospettiva del secolarismo necessaria non solo per evitare l'accusa di *irtica*, ma anche per proseguire nell'adesione all'UE. L'AK Parti capi infatti che «parlare il linguaggio della pluralità, dei diritti e della democrazia nelle circostanze interne e internazionali di allora [...] avrebbe potuto rappresentare una potente alternativa legittimante rispetto all'establishment kemalista», poiché

avrebbe consentito allo stesso tempo di non voltare le spalle alla propria base sociale di riferimento (che, appunto, oltre la tutela dei valori religiosi chiedeva riforme economiche e politiche) e di collocare l'AKP saldamente all'interno «della cornice secolare della Turchia e del mondo occidentale» (Dağı 2004: 149). In questo modo, rese compatibile la sua caratteristica di partito islamico con quella filouropeista, sintetizzando e allo stesso tempo rappresentando perfettamente quelle che sono qui state definite le due urgenze principali (tutela degli interessi economici e religiosi) di una borghesia devota in ascesa non solo come riferimento sociale primario dell'AK Parti, ma anche come componente principale della società turca all'inizio del XXI secolo (Çayır 2008). Dunque, la scelta di sposare e adottare il *laiklik* non fu solo una strategia difensiva contro l'aggressività dei circoli pro-*laikçilik*, ma fu volta anche ad allargare i propri spazi di consenso nella società. Di seguito si analizzeranno degli esempi di tentativi di intervento legislativo con i quali l'AKP provò – pur non sempre conquistando pienamente gli obiettivi dichiarati – a coniugare questi elementi per legittimarsi evidenziando la propria vocazione al contempo europeista e d'ispirazione islamica, ma nel segno del *laiklik*.

Velo e licei İmam-Hatip: esempi di declinazione delle istanze islamiche tramite il *laiklik*

Come appena accennato, l'AKP tra il 2002 e il 2007 intraprese alcune iniziative legislative mirate a soddisfare soprattutto quella enorme maggioranza della popolazione religiosa che si sentiva limitata e discriminata, e che aveva mostrato interesse elettorale o curiosità per l'AK Parti.³⁶ In particolare due interventi risultano significativi, non tanto per il risultato raggiunto, quanto per la strategia politica e retorica adottate per promuoverli come battaglie di civiltà e di rispetto dei diritti individuali in linea con il necessario percorso di adeguamento all'*acquis* comunitario dell'UE.³⁷ La prima di queste rivendicazioni riguarda gli İmam-Hatip Liseleri ("Scuole superiori per *mam* e *Hatip*") e il loro ruolo nel sistema d'istruzione turco; la seconda, il divieto imposto alle donne di portare il *başörtüsü* (il velo "tradizionale")³⁸ nelle università e in luoghi e cerimonie pubblici.

Gli İmam-Hatip Liseleri

Gli İmam-Hatip Liseleri, aperti nel 1949 col compito di formare *imam* e *hatip* (predicatori),³⁹ presto si ritagliarono un ruolo ben più ampio: dal momento che i diplomi conseguiti in queste scuole garantivano l'accesso a qualsiasi università, il loro percorso didattico contribuiva a formare non solo personale delle strutture religiose, ma anche «medici, avvocati e ingegneri consapevoli e dotti riguardo alla propria fede».⁴⁰ Tuttavia, la loro istituzione fu da subito osteggiata dall'establishment pro-*laikçilik*,⁴¹ che li riteneva il luogo principale di formazione dell'*irtica*, «terreno di coltura del movimento islamista» (Kavakçı 2010: 73). In effetti, come analizzato in letteratura soprattutto da Göle e Özgür,

sin dalla comparsa dei primi partiti d'ispirazione islamica le scuole *İmam-Hatip* avevano rivestito un ruolo fondamentale nella formazione non solo dei loro quadri dirigenti, ma più in generale di un'élite intellettuale orientata su valori religiosi ma impiegata anche nelle professioni "secolari" (Göle 1997; Özgür 2012). Fu in seguito all'intervento militare del 1997 che il nuovo Governo kemalista guidato da Mesut Yılmaz e Bülent Ecevit approvò, tramite lo Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK, "Consiglio dell'Istruzione Superiore"), una riforma del sistema d'istruzione fortemente penalizzante per i licei *İmam-Hatip* e l'educazione religiosa in generale. Gli studenti diplomati in queste scuole, in seguito all'introduzione di un particolare sistema di coefficienti per il calcolo dei punteggi dei test d'ingresso universitari (per questo si parla di *katsayı faktörü*, "problema del coefficiente"),⁴² furono svantaggiati rispetto ai loro coetanei provenienti dai licei "secolari", intaccando così il posto delle scuole *İmam-Hatip* nelle preferenze delle famiglie (Kuru 2006). L'AKP, oltre a una particolare sensibilità della sua *leadership* e militanza, si fece carico dell'ampissima sensazione, diffusa tra la popolazione, che questo sistema fosse ingiustamente discriminante nei confronti dei licei *İmam-Hatip*,⁴³ i cui curriculum erano pienamente compatibili col secolarismo e i metodi d'istruzione più moderni (Doğan, Altaş 2009) ma erano gli unici a fornire una conoscenza adeguata della propria religione.⁴⁴ Contando su questa sensibilità dell'opinione pubblica, l'AKP legò il tema alla difesa di libertà individuali e pari opportunità violati e negati dai provvedimenti dello YÖK, riuscendo ad attirare in questo modo anche l'attenzione dell'opinione pubblica internazionale (specialmente nell'UE, che auspicava un intervento deciso).⁴⁵ Nel maggio 2004 fu portata – e approvata – in Parlamento la legge n. 5171, che modificava le previsioni dello YÖK. Il suo percorso fu tuttavia molto breve: da subito contestata dai circoli secolaristi, incontrò il tempestivo veto del presidente della Repubblica Sezer nel 28 maggio dello stesso anno, poco più di due settimane dopo la sua approvazione nella Grande Assemblea. Secondo Sezer, la l. 5171 violava la legge sull'Unificazione dell'Istruzione del 1924 e i principi di «libertà, democrazia, secolarismo, uguaglianza, giustizia, fondatezza scientifica», capisaldi dell'azione di Atatürk (Hale, Özbudun 2010). Alla fine, nonostante la Costituzione obbligasse il presidente della Repubblica a promulgare un testo oggetto di veto se questo fosse stato riapprovato dal Parlamento (e l'AKP aveva la maggioranza sufficiente per farlo), il partito di Erdoğan scelse di abbandonare l'iniziativa e lasciare la situazione invariata per il momento. Questa scelta fu operata al fine di evitare di inasprire il conflitto istituzionale in quella fase politica.⁴⁶ Sezer aveva spostato la questione dal piano della garanzia delle pari opportunità a quello della tutela del laicismo kemalista, rendendo inopportuno per l'AK Parti proseguire l'iniziativa. Questa infatti sarebbe andata a rappresentare non più una battaglia di civiltà e diritti combattuta sotto l'ombrello europeo, ma una minaccia al modello di secolarismo ispirato da Atatürk: un campo nel quale l'AKP avrebbe messo a rischio il proprio consenso e soprattutto la propria stabilità ed esistenza. Il partito di Erdoğan scelse dunque di rinunciare ad affondare il colpo, ma puntò a capitalizzare

in termini di approvazione presso la propria classe sociale di riferimento e l'Unione Europea (che criticava soprattutto il *katsayı faktörü*),⁴⁷ promettendo risolutezza nel combattere tali battaglie in difesa dei diritti e delle pari opportunità, mobilitando i propri sostenitori in vista di azioni più risolutive.⁴⁸

La questione del velo

L'altra grande controversia è quella relativa all'uso del *başörtüsü* nelle istituzioni pubbliche. In generale, come molti autori sottolineano, il dibattito sulle *başörtülü kadınlar* (lett. donne col capo coperto) ha sempre caratterizzato la storia turca,⁴⁹ le tendenze politiche, culturali e sociali prevalenti, nonché ha costituito un riflesso della narrazione dei gruppi dominanti sul modello ideale dello Stato turco.⁵⁰ Il divieto di portare il velo all'interno delle università fu introdotto tuttavia solo nel 1981, per mano del regime dei colonnelli salito al potere col colpo di stato del 1980. Già il Governo di Turgut Özal, inaugurato nel 1983 al termine della transizione militare, realizzò i primi tentativi di mettere in discussione tale divieto, trovando però la ferma opposizione del presidente della Repubblica Kenan Evren, del Danıştay ("Consiglio di Stato") e della Corte Costituzionale.⁵¹ Un'opposizione fondata sulla lotta all'*irtica* e sulla tutela dell'idea di secolarismo ricondotta ad Atatürk: gli stessi temi sui quali 15 anni dopo Sezer avrebbe giustificato il veto sui licei İmam-*Hatip*, evidenziando il *fil rouge* che legava la tradizione di *laikçilik* nelle istituzioni.⁵² I continui, seppur vani, tentativi di allentare il divieto che caratterizzarono gli anni '80, ebbero infine l'effetto di rendere la questione del velo ancora più polarizzante e dibattuta. È con questo clima che si aprirono gli anni '90, nei quali il *başörtüsü* divenne definitivamente un tema politico: in una fase in cui i partiti di ispirazione islamica erano in forte ascesa (il Refah Partisi - RP, conquistò più della metà delle municipalità alle elezioni del 1994), e le *başörtülü kadınlar* venivano dipinte dai circoli secolaristi come espressione sociale dell'*irtica*, il velo fu rappresentato nel dibattito pubblico come un simbolo politico e non più culturale e religioso, espressione di una fede e di una tradizione (Kavakçı 2010: 64-65). In reazione al crescere dell'ostilità al *başörtüsü*, si sviluppò un discorso sempre più popolare presso quella società civile religiosa prima descritta, che interpretava la questione in termini di democratizzazione e rispetto dei diritti umani, e dunque non mettendo in discussione il *laiklik*, ma proponendone una differente interpretazione (White 2002). Lo stesso Governo di Erbakan del 1996-97 può essere considerato al contempo prodotto del crescente peso dell'islam politico e vittima del fermento intorno ai temi citati: una delle giustificazioni nella sentenza di chiusura del RP fu proprio la sua campagna a favore del *başörtüsü*, considerata tra le prove della sua connotazione di *irtica*.⁵³ Per completare il quadro del dibattito relativo al velo, le cui fila verranno riprese dall'AKP, è necessario infine citare il caso di Merve Kavakçı, eletta deputata nel 1999 tra le fila del Fazilet Partisi ("Partito della Virtù", successore dell'RP). Il fatto che si rifiutò di togliere il velo nel giorno della cerimonia di giuramento la espose

a una veemente campagna d'opposizione. Dalle accuse di oltraggio alle istituzioni secolari, a quelle che la dipingevano come un mero strumento in mano a forze interne ed esterne⁵⁴ miranti a portare avanti un'agenda segreta islamista e separatista, Kavakçı fu oggetto di attacchi politici e personali promossi da un ampio fronte: dal presidente della Repubblica Demirel, ai media, ai cittadini che protestavano con lo slogan *Türkiye laiktir, laik kalacaktır* ("La Turchia è secolare e rimarrà secolare"). Alla fine, la deputata non solo fu costretta a dimettersi, ma anche a rinunciare alla cittadinanza turca.⁵⁵

Dal punto di vista dell'AKP, nel primo mandato la questione fu declinata sotto forma di tutela della libertà d'espressione della propria fede e di non-discriminazione di uno stile di vita conforme al proprio credo religioso. Anche questi erano punti sui quali l'UE sollecitava un deciso percorso di riforma volto a «porre rimedio alle gravi limitazioni in termini di libertà di espressione [...] rispetto alle norme europee».⁵⁶ Nonostante l'ampia legittimazione derivante dall'UE e dall'opinione della maggioranza della popolazione turca,⁵⁷ non mancavano gli aspetti problematici del portare avanti un'iniziativa legislativa in merito. In primis, si noti che le già citate pronunce del Danıştay e della Corte Costituzionale furono addotte tra le motivazioni alla base della sentenza di chiusura del Refah e del Fazilet Partisi, suggerendo dunque maggior prudenza nel trattare il tema. Inoltre, più volte i leader dell'AKP lasciarono intendere che avrebbero atteso un consenso e supporto maggiore sulla questione, prima di provare a giungere a una conclusione (Kuru 2006): i cittadini turchi non la ritenevano una questione urgente, ma secondaria rispetto ai temi economici, securitari, e altri temi sociali.⁵⁸ Per questi motivi, l'*AK Parti* non andò oltre le dichiarazioni d'intenti durante il suo primo mandato,⁵⁹ sentendosi troppo esposto alle reazioni dell'establishment secolarista di fronte a un intervento che sarebbe stato letto come un attacco al principio costituzionale del laicismo. La stessa Kavakçı rimprovera infatti all'AKP di non aver perorato a sufficienza la causa delle *başörtülü kadınlar* nel suo primo mandato, pur avendo rappresentato una speranza e una convincente scelta elettorale per la maggioranza delle donne velate – e in generale della popolazione credente e praticante (Kavakçı 2010). In questa fase infatti l'AKP si concentrò prevalentemente sul consolidare la propria posizione, penetrare quelle istituzioni tradizionalmente in mano ai kemalisti e (nel 2007 appunto), conquistare la Presidenza della Repubblica. Solo una volta realizzati questi obiettivi avrebbe ripreso, con successo, il percorso politico per l'abolizione delle restrizioni sul velo e sull'istruzione religiosa (che infatti si concluderanno positivamente nel terzo Governo Erdoğan, 2011-2014). Vari autori (Uğur 2003; Redmond 2007; Öniş 2008; Ulusoy 2008) sottolineano come anche il processo di penetrazione nelle istituzioni in sostituzione dell'establishment kemalista sia stato condotto utilizzando l'UE come ancora esterna al fine di legittimare le riforme ritenute prioritarie,⁶⁰ sfruttando le richieste europee di adeguamento ai parametri democratici e di rispetto dei diritti per l'adesione: la stessa strategia usata per le questioni del velo e dei licei *imam-hatip*.⁶¹

In conclusione, nonostante nella fase politica analizzata gli interventi dell'AKP

non abbiano portato al risultato auspicato (lo faranno in seguito), sono comunque esemplificativi del tipo di posizionamento del partito all'interno di uno spettro politico turco ancora fortemente caratterizzato dalla frattura secolaristi/islamisti, e del tentativo di radicarsi all'interno delle istituzioni e legittimarsi nei confronti sia del proprio elettorato che dell'UE, ponendosi come partito rispettoso del *laiklik* e della democrazia, senza rinunciare a un profilo valoriale esplicitamente islamico.

Conclusioni: il *laiklik* come strumento politico-strategico

L'approccio adottato in entrambi i casi analizzati rivela una strategia particolare nei confronti di questioni che, pur contando su un consenso diffuso, vennero affrontate evitando di mirare direttamente a sottolineare la loro essenza "religiosa", ma presentandole come questioni di libertà individuale, di espressione, di fede e di pari opportunità. Dal momento che il rischio di venire accusato di *irtica* e anticostituzionalità era ancora alto, fino al 2007 l'AK Parti affrontò questi temi non tanto col fine di risolverli, ma principalmente allo scopo di legittimarsi agli occhi dell'Unione Europea. Come sostiene Kavakçı, «il più grande problema [per l'AKP] era quello di essere in carica ma non al potere. Non era ancora in grado di penetrare nel corpo giudiziario e nello YÖK e spezzare il circolo vizioso all'interno del quale operavano» (Kavakçı 2010: 81). Per questo, la strategia fu quella di accreditarsi come attore determinato a riformare l'impianto legislativo turco e adeguarlo all'*acquis* comunitario – ma impossibilitato a farlo a causa delle resistenze di una mentalità di *laikçilik* radicata nelle istituzioni, da combattere e sradicare (possibilmente con il benessere di Bruxelles) al fine di approvare le riforme necessarie. Questa strategia era ovviamente diretta anche a capitalizzare il consenso interno e la fiducia fornita alle urne da un lato dai circoli europeisti della società turca (in primis dalla borghesia devota), e dall'altro da quella parte trasversale di società di fede musulmana, che dagli anni '90 si sentiva perseguitata dal *laikçilik*. In generale, quindi, l'AKP mirava a ritagliarsi un ruolo di attore ambizioso ma allo stesso tempo responsabile, in grado di garantire stabilità e di dare un futuro anche a queste questioni non risolte nell'immediato, ma da affrontare in prospettiva futura, una volta che l'AKP avesse riformato e occupato le istituzioni sostituendosi all'establishment kemalista. Come evidente, dunque, il *laiklik* – inteso come "secolarismo passivo" adottato dall'AKP – si dimostrò perfetto per cogliere le esigenze e opportunità politiche che si manifestarono. Da un lato, infatti, si rivelò un approccio cauto e misurato tramite il quale affrontare tematiche, come quelle relative al ruolo dell'islam nella società, che in passato avevano determinato la chiusura di diversi partiti e l'interdizione dalle cariche pubbliche dei rispettivi membri. Dall'altro, andava nella direzione auspicata dall'UE, che criticava le limitazioni imposte dall'establishment secolarista alla libertà di culto nella misura in cui costituivano un limite alle libertà d'espressione e di libera associazione. In questi campi, l'AKP intraprese politiche che compiacquero le istituzioni comunitarie e che raggiunsero risultati progressivamente soddisfacenti.⁶²

In conclusione, l'esistenza di alcuni contrappesi rispetto al potere dell'AKP ne aveva condizionato profondamente non solo i proclami, ma anche l'azione nel campo secolarista. Il partito adottò l'approccio del *laiklik* sviluppandovi attorno una triplice strategia, funzionale all'obiettivo ultimo di conquista e mantenimento del potere e del consenso. In primo luogo, l'AKP rappresentò le istanze religiose evitando gli attacchi dell'establishment pro-*laikçilik*. Declinando le richieste della borghesia devota legate al ruolo dell'islam in termini di diritti umani e libertà d'espressione – e dunque in maniera non minacciosa del secolarismo ma anzi conforme ad esso – l'AKP evitò gli attacchi politici e istituzionali kemalisti che, visti gli esempi del passato, avrebbero portato conseguenze fortemente destabilizzanti.

In secondo luogo, tramite la retorica del *laiklik* l'AKP giustificò l'adozione di politiche in tutela del ruolo dell'islam nella società come necessità imposte dal processo di adesione all'UE. Così facendo, il partito dava risposta alla borghesia devota che chiedeva maggiori legami con l'UE e uno sforzo concreto verso l'adesione.

In terzo luogo, la duplice funzionalità del *laiklik* (da un lato anti-*laikçilik* e dall'altro legittimante ed "europeista") fornì una convincente garanzia di stabilità, sia all'esterno che all'interno. L'AKP poteva porsi quindi come l'unico partito, per la prima volta dagli anni '70, capace sia di caratterizzarsi come tutore dell'islam che di evitare di essere chiuso per questi motivi e lasciare così gran parte della popolazione turca nuovamente senza rappresentanza istituzionale e tutela.

Sanna è intern presso il Hrant Dink Vakfı di Istanbul e membro del gruppo di ricerca CosmoMed presso l'Università degli Studi di Cagliari.

NOTE:

1 - Si noti che la dicitura "AK Parti" ha una duplice valenza. È l'acronimo di *Adalet e Kalkınma*, ma porta con sé anche un altro significato: "ak" in turco significa "bianco, candido", usato quindi per suggerire purezza, limpidezza.

2 - È opportuno fare chiarezza sull'uso che verrà fatto delle parole "islamico/islamista/islamismo", che non verranno mai intese in un'accezione estremistica (per quello si utilizzerà il termine turco *irtica*, il cui significato verrà chiarito più avanti nel testo). In linea con la definizione dell'*Oxford Dictionary of Islam*, col termine "islamista" si intenderà un attivista con una visione della politica e della società basata sui valori dell'islam. Alcune frasi di Göle sono utili a chiarire ulteriormente. L'autrice specifica come, oltre che non indicare tendenze estremistiche, i termini in oggetto vadano anche distinti dall'aggettivo "musulmano": quest'ultimo «esprime l'identità religiosa, con "islamismo" si intende una coscienza politica e un'azione sociale [...] che non indica necessariamente l'appartenenza a un'organizzazione politica, ma suggerisce piuttosto un senso di appartenenza e identità di gruppo» (Göle 1997: 4).

3 - Sul confronto tra democrazie cristiane e "democrazia islamica" si veda Hale (2005).

4 - Dal Millî Nizam Partisi ("Partito dell'Ordine Nazionale"), primo partito di Erbakan fondato nel 1970, al Refah Partisi ("Partito del Benessere", attivo dal 1983 al 1998, nel quale crebbe politicamente e divenne sindaco di Istanbul lo stesso Erdoğan), al Fazilet Partisi ("Partito della Virtù", 1998-2001), ultimo partito "unitario" del Millî Görüş - Tutte le traduzioni sono a cura dell'autore.

6 - Sul tema si veda Çağaptay (2008: 105).

7 - «Madde 2. - *Türkiye Devletinin dini, Dini İslâmdır; rşesmi dili Türkçedir; makarn Ankara şehridir*Cfr. T.C. Anayasa Mahkemesi (1924) *1924 Anayasası*, Ankara.

8 - Le Sei Frecce, i sei principi fondamentali dell'ideologia kemalista, adottati integralmente come ideologia del CHP nel suo III Congresso (1931). A proposito di *Altı Ok* e del loro ruolo nel (ri)definire il kemalismo e nella storia della Turchia, si veda Parla (1995).

9 - Sul rapporto con la *laïcité* francese, si veda Gözaydın (2013).

10 - Il tema dell'utilizzo dell'islam ottomano come effigie rappresentativa di ciò che fosse necessario cambiare, come simbolo che sintetizzasse l'*ancien régime* contrapposto al futuro di modernità/occidentalizzazione è approfondito, tra gli altri, da Mardin (1971).

140

11 - Per questo motivo, autori come Orhan (2013) parlano dell'esistenza di un paradosso del secolarismo turco; altri come Parla e Davison (2008) sostengono che non solo il kemalismo non sia stato un'ideologia laicista, ma addirittura abbia costituito per certi versi un ostacolo alla laicizzazione della Turchia.

12 - Sull'evoluzione del Diyanet, i suoi legami con le istituzioni ottomane e col processo già avviato di rafforzamento del controllo dello Stato sugli affari religiosi, si vedano: Akgündüz (2002) e Bardakoglu (2006: 9).

13 - Sull'evoluzione storica del Diyanet, sul suo rapporto con l'eredità ottomana e sul suo ruolo nel plasmare l'islam turco, si vedano: Göle (1997), Shankland (1999), e Davison (2008) e Orhan (2013).

14 - Sulla costruzione di un'idea di islam moderno e scientifico, e dunque sulla declinazione del rapporto tra islam e positivismo (oltre agli autori già citati) si vedano: Çınar e Duran (2008) e Berkes (1964).

15 - Caratteristiche attribuite alle comunità minoritarie ed eterodosse. È il caso di citare specialmente la comunità Alevi, la minoranza religiosa più consistente in Turchia. Sull'alevismo e sul suo rapporto con l'islam del Diyanet, si veda Shankland (2003).

16 - Secondo Yavuz, islam politico e kemalismo si sono dimostrate ideologie collettiviste; miranti a controllare lo Stato e imporre la loro visione attraverso il potere statale, dividendo la sfera privata da quella pubblica e confinando la moralità all'interno della prima; ma soprattutto simili nelle tendenze a criminalizzare l'opposizione e nell'intolleranza verso le diversità. Cfr. Yavuz (2019: 57).

17 - Sul tema delle élite, si veda Göle (1997). Sull'evoluzione dell'interpretazione kemalista di *laiklik*, si veda

18 - Secondo l'autore, la Turchia è decisamente orientata sul modello del secolarismo assertivo. Cfr. Kuru (2006: 137).

19 - Il termine *irtica* irtica è stato tradotto variamente nella letteratura: dal generico "fanatismo", al più preciso "reazionarismo religioso" (che si ritiene più appropriato). Yavuz evidenzia come questa parola, sia stata usata, nella retorica kemalista ufficiale, come «spediente per criminalizzare il dissenso e distruggere l'opposizione» (Yavuz 2019: 61).

20 - Partito Repubblicano del Popolo, il partito fondato da Atatürk che nel suo III Congresso nel 1931 adottò il *laiklik* (e le *Altı Ok*) come pilastro ideologico.

21 - Si veda ad esempio il primo *Progress Report* dell'UE: European Commission, SEC (2005) 1426, *Turkey 2005 Progress Report*, Brussels, 9/11/2005, pp. 31-32.

- 22 - A livello di opinione pubblica, solo il 9,5% era favorevole. Per i dettagli dei sondaggi, si veda Çarkoğlu e Toprak (2007: 80-82).
- 23 - Su questo tema si veda l'intervista a Erdoğan *Türkiye'deki laiklik İslam dünyasına model olabilir mi?*, «Hürriyet», 25 aprile 2004: <https://goo.gl/gewZmU>. Si veda anche: R.T. Erdoğan, *International Symposium on Conservatism and Democracy*, AK Parti Yayınları, İstanbul, 2004, pp. 1-12: <https://goo.gl/Q9DdOZ>.
- 24 - Si vedano le interviste di A. Kuru ai deputati AKP, tra cui l'ex-segretario agli affari religiosi Mehmet Aydın: Kuru (2006: 142-144).
- 25 - Si veda l'articolo di D. Lepeska, (2015), *Turkey Casts the Diyanet*, in «Foreign Affairs», 17/05/2015.
- 26 - Sull'implementazione di queste strategie si veda: Gözaydın (2008); per una sintesi delle principali politiche adottate dall'AKP nella gestione del Diyanet si veda Arslan (2013: 218-221).
- 27 - *Turkey's Erdoğan Defends Secularism*, Al Arabiya, 26 aprile 2016: <https://goo.gl/xEtjZ>.
- 28 - Questo termine si riferisce alle città anatoliche che dagli anni '80 sperimentarono un'enorme crescita economica, legata soprattutto all'esplosione delle aziende locali che beneficiarono delle riforme di Özal. Cfr. Demir *et al.* (2004).
- 29 - Sullo sviluppo della società civile nelle Tigri Anatoliche, e sul suo diventare sempre più base di riferimento per le formazioni partitiche di ispirazione islamica, si veda Keyman e
- 30 - Sul ruolo della "democrazia conservatrice" nell'ideologia dell'AKP, si veda Akdoğan (2003).
- 31 - Sulla crisi economica e l'impatto nella società, si veda: Önis' (2009).
- 32 - Bulaç A. (1999), *Niçin AB?*, in «Zaman», 12 novembre 99
- 33 - Sul tema delle relazioni centro-periferia in Turchia, si vedano: Mardin (1973), Heper (1988, 1991, 1992).
- 34 - Sul ruolo delle associazioni degli industriali, si veda: Buğra (1998: 61).
- 35 - Ciò è evidente nel report del MÜSİAD *Anayasa Reformu ve Yönetimin Demokratikleşmesi*, in cui si sollecita sulla necessità di una Costituzione democratica, dell'estensione dei diritti umani e delle libertà individuali, del decentramento amministrativo, e in generale di un maggiore sforzo nell'adeguamento ai Criteri di Copenaghen per l'adesione. Cfr. Başkan (2010).
- 36 - Si vedano i sondaggi TESEV del 1999, riportati da Kuru (2006: 146).
- 37 - Si intende con questo termine l'insieme del corpo legislativo, dei principi, degli obblighi giuridici e degli obiettivi politici dell'Unione Europea.
- 38 - Sul significato di *başörtüsü* e sulla differenza rispetto ad altri capi e modalità di utilizzo del velo (es. *türban* e *çarşaf*) si è utilizzata la definizione di Çarkoğlu e Kalayçoğlu (2009: 163).
- 39 - Il termine *hatip* deriva dalla parola araba *khatib*: colui che pronuncia la *khutba* (il sermone del venerdì).
- 40 - La citazione è dell'allora primo ministro Süleyman Demirel, da un intervento dal titolo *İslam, Demokrasi, Laiklik*, İstanbul 1991 citato in Hale e Özbudun (2010: 69).
- 41 - Fondando l'opposizione anche dal punto di vista legislativo, facendo riferimento alla *Legge sull'Unificazione dell'Educazione* del 1924 che unificava e secolarizzava l'istruzione in Turchia anche tramite l'abolizione delle scuole religiose.
- 42 - Sugli effetti del *katsayı faktörü* per i diplomati nei licei si vedano: Rabasa e Larrabee (2008: 63-64),
- 43 - Per i sondaggi su questo tema, si veda Çarkoğlu e Toprak (2007: 27).
- 44 - Come evidenziano Çarkoğlu e Toprak (2007: 27), «quando posta la questione identitaria [...] i primi due gruppi di risposte trovavano prioritaria la risoluzione della questione del velo e delle scuole İmam-Hatip».
- 45 - Si veda l'articolo (citato anche da Kuru): *Mosque and State in Turkey*, «New York Times», 6 giugno 2004. Per quanto riguarda l'UE, cioè è evidente nel *2004 Progress Report* della Commissione Europea (anno dell'intervento sui licei -*Hatip*): European Commission (2004).
- 46 - Il presidente della Repubblica, di fronte a un testo riapprovato dal Parlamento sul quale aveva apposto un veto motivato anche da presunta incostituzionalità, avrebbe potuto fare appello alla Corte Costituzionale, che verosimilmente l'avrebbe bocciato compromettendo eventuali tentativi futuri.
- 47 - Si veda, ad esempio, European Commission (2005:117).
- 48 - Si veda l'articolo del *Milliyet* del 3 luglio 2004 riportato da Tepe (2006: 127).
- 49 - Per una ricostruzione storica delle principali vicende si veda Kavakçı (2010: 41-98).
- 50 - All'interno dell'ampia letteratura, si segnalano in particolare: Kandiyoti (1993), Delaney (1994).
- 51 - Si vedano: Göle (1996: 84-85), Kavakçı (2010: 52-64).
- 52 - Si veda la decisione della Corte Costituzionale turca, E. 1989/1, K. 1989/12, 7/03/1989 riportata in Hale e Özbudun (2010: 72).

- 53 - Tali tesi sono articolate dalla Procura Generale in: T.C. Cumhuriyet Başsavcılığı, SP.13 Hz.1997/109, *Refah Partisinin Kapatılması İstemiyle Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı'nca Anayasa Mahkemesi'ne Açılan Davanın İddianamesi*, 21 maggio 1997, p. 5.
- 54 - Sulle forze esterne e interne, si veda Shively (2005: 50-56).
- 55 - L'intera questione Kavakçı, compresa la vicenda della cittadinanza, è ricostruita da Shively (2005).
- 56 - Si vedano i *Regular Report* della Commissione Europea dal 2002 al 2004, reperibili sul sito *ec.europa.eu*.
- 57 - Il 75% dei turchi si dichiarava favorevole alla libertà coprirsi il capo all'interno delle università: Cfr. e Toprak (2007).
- 58 - Nello specifico: disoccupazione (38,2%), inflazione (12,1%), sicurezza nazionale (13,8%), istruzione (10,2%) economica (6,5%), secondo i sondaggi riportati da: Çarkoğlu e Toprak (2007: 31), Çarkoğlu e Kalaycıoğlu (2007).
- 59 - Per una ricostruzione storica di questi processi, si veda Zürcher (2016: 417-432). Per un'analisi e una ricostruzione della vicenda politica, si vedano: Hale e Özbudun (2010: 71-74), Rabasa e Larrabee (2008: 61-63).
- 60 - soprattutto il caso della riforma del Millî Güvenlik Kurulu ("Consiglio di Sicurezza Nazionale", MGK), nell'ambito del VII pacchetto di armonizzazione. Si veda: T.C. Avrupa Birliği Başkanlığı (2007: 15-18).
- 61 - È necessario sottolineare che le posizioni di AKP e UE sulla religione (come anche sullo stato di diritto e la democrazia) non fossero esattamente allineate, l'UE è molto critica nei confronti dell'uso del Diyanet come strumento di controllo sociale e ideologico, irrispettoso delle minoranze religiose (soprattutto gli Alevi): temi sui quali l'AKP non fece alcun passo indietro, a dimostrazione della sua strategia che vedeva l'UE come ancora per le riforme ritenute convenienti (European Commission 2005: 29-32, 2006: 16-17, 2007: 17-18).
- 62 - Ciò è evidente dal confronto dei vari *Regular Reports* (fino al 2005) e *Progress Reports* (dal 2005 al 2007), che mostrano da questi punti di vista elementi di progressiva soddisfazione sui progressi, nonostante ne evidenzino la marcata gradualità e limitatezza rispetto agli obiettivi da raggiungere.

Riferimenti bibliografici

142

- Muhafazakar demokrasi*. Akdoğan Y. (2006), "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity", in M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, University of Utah Press, Salt Lake City
- Aksoy M. (2005), *Başörtüsü-Turban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, Kitap Yayınevi, İstanbul
- Arslan B.Z. (2013), "State and Turkish Secularism: the Case of the Diyanet", in B.S. Turner (ed.), *The Religious and the Political: a Comparative Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge
- Asad T. (2003), *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford
- Bardakoğlu A. (2004), 'Moderate Perception of Islam' and the Turkish Model of the Diyanet: The President's Statement, in «Journal of Muslim Minority Affairs», vol. 24, n. 2
- Bardakoğlu A. (2006), *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Publications of the Presidency of Religious Affairs, Ankara
- Başkan F. (2010), *The rising Islamic Business Elite and Democratization in Turkey*, in «Journal of Balkan and Near Eastern Studies», vol. 12, n. 4
- Berkes N. (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Hurst & Company, London
- Borak S. (1977), *Gizli Oturumlarda Atatürk'ün Konuşmaları*, İnkılap, İstanbul
- Buğra A. (1998), *Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 30, n. 4
- Çağaptay S. (2006), *Islam, Secularism, and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*, Routledge, New York
- Çarkoğlu A., B. Toprak (2007), *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, TESEV, İstanbul
- Çarkoğlu A., E. Kalaycıoğlu (2009), *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York
- Çarkoğlu A., Kalaycıoğlu E. (2007), *Turkish Democracy Today: Elections, Protest and Stability in an Islamic Society*, I.B.Tauris, London
- Public Religions in the Modern World*, Casanova J. (2008), "Public Religions Revisited", in H. de Vries (ed.), *Religion: Beyond the Concept*, Fordham University Press, Fordham
- Çavuşoğlu H. (2009), *Türk siyasi hayatında merkez sağ çizginin tarihi*, in «Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», vol. 19, n. 2
- Çayır K. (2008), "The Emergence of Turkey's Contemporary 'Muslim democrats'", in Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, New York

- Çınar A. (2005), *Modernity, islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*, University Of Minnesota Press, Minneapolis
- Çınar M., B. Duran (2008), *The Specific Evolution of Contemporary Political Islam in Turkey and its 'Difference'*, in Ü. Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party*, Routledge, New York
- Cizre Sakallıoğlu Ü. (1996), *Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 28, n. 2
- Cizre Ü. (2008), *Secular and Islamic Politics in Turkey – The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, New York
- Cizre Ü., M. Çınar (2003), *Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process*, in «The South Atlantic Quarterly», vol. 102, n. 2/3
- Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-islamist Intellectuals in TurkeyPost-Islamism à la Turca“Post-islamism: the Changing Faces of Political IslamFather State, Motherland, and the Birth of Modern TurkeyNaturalizing Power: Essays in Feminist Cultural AnalysisAnatolian Tigers or Islamic Capital: Prospects and ChallengesWhat is the Ankara Model?Duran B. (2008), “The Justice and Development Party’s “new politics”: Steering toward conservative democracy, a revised islamic agenda or management of new crises?”, in Ü. Cizre (ed.), Secular and Islamic Politics in Turkey – The Making of the Justice and Development Party*, Routledge, New York
- Erdoğan R. T. (2004), *Speech at the International Symposium on Conservatism and Democracy*, AK Parti Yayınları, İstanbul
- Erdoğan R. T. (2006), *“Conservative Democracy and the Globalization of Freedom”*, in M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, University of Utah Press, Salt Lake City
- European Commission, SEC(2002) 1412, *2002 Regular Report on Turkey’s Progress Towards Accession*, 9 October 2002, Bruxelles
- European Commission. SEC(2004) 1201, *2004 Regular Report on Turkey’s Progress Towards Accession*, 6 October 2004, Bruxelles
- European Commission. SEC(2005) 1426, *Turkey 2005 Progress Report*, 9 November 2005, Bruxelles
- European Commission. SEC(2006) 1390, *Turkey 2006 Progress Report*, 8 November 2006, Bruxelles
- European Commission. SEC(2007) 1436, *Turkey 2007 Progress Report*, 6 November 2007, Bruxelles
- Göle N. (1996) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor
- Göle N. (1997) *Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites*, in «Middle East Journal», vol. 51, n. 1
- Gözaydın İ.B. (2007), *A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey*, in «Marburg Journal of Religion», vol. 11, n. 1
- Gözaydın İ.B. (2013), *Religion, Politics and the Politics of Religion in Turkey*, Liberal Institute, Berlin
- Guida M. (2010), *The New islamists’ Understanding of Democracy in Turkey: The Examples of Ali Bulaç and Hayreddin Karaman*, in «Turkish Studies», vol. 11, n. 3
- Guida M. (2011), *I partiti politici musulmani nella Turchia Repubblicana*, in Giustino, M. (ed.), *Diritto & Libertà*, M.G. Editore, Roma
- Guida M. (2014), *Gli islamisti turchi e l’Unione Europea: una storia di repulsione, amore e disincanto*, in «Afriche e Orienti», vol. 1-2
- Gumuscu S., D. Sert (2009), *The Power of the Devout Bourgeoisie: the Case of the Justice and Development Party in Turkey*, in «Middle Eastern Studies», vol. 45, n. 6
- Hale W. (2005), *Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts*, in «Turkish Studies», vol. 6, n. 2
- Hale W., E. Özbudun (2010), *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the Case of AKP*, Routledge, New York
- Heper M. (1988), *State and Society in Turkish Political Experience*, in M. Heper, A. Evin (eds.), *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*, Walter De Gruyter, Berlin
- Heper M. (1991), *“Introduction”*, in M. Heper, J.M. Landau (eds.), *Political Parties and Democracy in Turkey*, I.B. Tauris, London
- Heper M. (1992), *“The ‘Strong State’ And Democracy: The Turkish Case in Comparative and Historical Perspective”*, in S.N. Eisenstadt (ed.), *Democracy and Modernity*, E.J. Brill, Leiden
- Jenkins G. (2006), *“Symbols and Shadow Play: Military-JDP Relations”*, in Yavuz, M.H. (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, University of Utah Press, Salt Lake City
- Kandıyoti D. (1993), *Identity and its Discontents: Women and the Nation*, in «Millennium», vol. 20, n. 3
- Kavakçı M. (2010), *Headscarf Politics in Turkey: A Postcolonial Reading*, Palgrave Macmillan, New York
- Kaya E. (2018), *Secularism and State Religion in Modern Turkey: Law, Policy-Making and the Diyanet*, I.B. Tauris, London
- Keyman F.E., A. İçduygu (2003), *Globalization, Civil Society and Citizenship in Turkey: Actors, Boundaries and Discourses*, in «Citizenship Studies», vol. 7, n. 2

- Kubicek P. (2005), *The European Union and Grassroots Democratization in Turkey*, in «Turkish Studies», vol. 6, n. 3
- Kuru A.T. (2006), "Reinterpretation of Secularism in Turkey: the Case of the Justice and Development Party", in M. H. Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, University of Utah Press, Salt Lake City
- Kuru A.T. (2009), *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge
- Lord C. (2018), *Religious Politics in Turkey - From the Birth of the Republic to the AKP*, Cambridge University Press, Cambridge
- Mardin Ş.A. (1971), *Ideology and Religion in the Turkish Revolution*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 2, n. 3
- Mardin Ş.A. (1973), *Center-Periphery Relations: A Key To Turkish Politics?*, in «Daedalus», vol. 102, n. 1
- Müftüler-Bac M. (2005), *Turkey's Political Reforms and the Impact of the European Union*, in «South European Society & Politics», vol. 10, n. 1
- MÜSİAD (2000), *Anayasa Reformu ve Yönetimin Demokratikleşmesi*, MÜSİAD Yayınları, İstanbul
- Nocera L. (2011), *La Turchia Contemporanea*, Carocci, Roma
- Öniş Z. (2004), *Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective*, in «Middle Eastern Studies», vol. 40, n. 4
- Öniş Z. (2008), *Turkey-EU Relations: Beyond the Current Stalemate*, in «Insight Turkey», vol. 10, n. 4
- Öniş Z. (2009), *Beyond the 2001 financial crisis: The political economy of the new phase of neo-liberal restructuring in Turkey*, in «Review of International Political Economy», vol. 16, n. 3
- Orhan Ö. (2013), *The Paradox of Turkish Secularism*, in «Turkish Journal of Politics», vol. 4, n. 1
- Özgür İ. (2012), *Islamic Schools in Modern Turkey: Faith, Politics, and Education*, Cambridge University Press, Cambridge
- Parla T. (1995), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*. Cilt 3: Kemalist Tek Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u, İletişim Yayınları, İstanbul
- Parla T., A. Davison (2008), "Secularism and Laicism in Turkey", in J.R Jakobsen, A. Pellegrini (eds.), *Secularisms*, Duke University Press, London
- Rabasa A., F. Larrabee (2008), *The Rise of Political islam in Turkey*, RAND Corporation, Santa Monica
- Redmond J. (2007), *Turkey and the European Union: troubled European or European Trouble?*, in «International Affairs», vol. 83, n. 2
- Republic of Turkey Ministry of Foreign Affairs (2007), *Political Reforms in Turkey*, M&B Tanıtım Hizmetleri, Ankara
- Santoro D. (2010), *Recep Tayyip Erdoğan, il capo che vorrebbe farsi califfo*, in «Limes», vol. 10
- Shankland D. (1999), *Islam and Society in Turkey*, The Eothen Press, Huntington
- Shankland D. (2003), *The Alevi in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Routledge, London
- Shively K. (2005), *Religious Bodies and the Secular State: the Merve Kavakçı Affair*, in «Journal of Middle East Women's Studies», vol. 1, n. 3
- T.C. Avrupa Birliği Başkanlığı (2007), *Political Reforms in Turkey*, M&B Tanıtım Hizmetleri, Ankara
- Tepe S. (2006), "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development Party", in M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, University of Utah Press, Salt Lake City
- Uğur M. (2003), *Testing Times in EU-Turkey Relations: The Road to Copenhagen and Beyond*, in «Journal of Southern Europe and the Balkans», vol. 5, n. 2
- Ulusoy K. (2008), *Turkey and the EU: Democratization, Civil-Military. Relations, and the Cyprus Issue*, in «Insight Turkey», vol. 10, n. 4
- White J.B. (2002), "The Islamist Paradox", in D. Kandiyoti, A. Saktenber (eds.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, Rutgers University Press, Piscataway
- Yavuz M. H. (2006), *The Role of New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement*", in Yavuz M. H. (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*, University of Utah Press, Salt Lake City
- Yavuz M. H., A.E. Öztürk (2019), *Turkish Secularism and Islam under the Reign of Erdoğan*, in «Southeast European and Black Sea Studies», vol. 19, n. 1
- Yavuz M.H. (2019), *Understanding Turkish Secularism in the 21th Century: a Contextual Roadmap*, in «Southeast European and Black Sea Studies», vol. 19, n. 1
- Yılmaz İ. (2005), *State, Law, Civil Society and islam in Contemporary Turkey*, in «The Muslim World», vol. 95, n. 3.
- Zürcher E. J. (2016), *Porta d'Oriente: Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, Donzelli, Roma