

Marilisa Lorusso

Dottoranda di ricerca in Democrazia e Diritti Umani

Attività di supporto alla didattica, ex art. 33

Anno accademico 2006/2007

LA RIVOLUZIONE FRANCESE E L'IMPERO OTTOMANO

Indice

Premessa: un'ipotesi di ricerca	p. 2
L'Impero Ottomano e l'Occidente alla fine del XVIII secolo	p. 3
L'impatto della Rivoluzione Francese: permeabilità e impermeabilità dell'Impero Ottomano	p. 5
• Dai Diritti Umani ai Diritti dei Popoli	p. 7
• I casi: i <i>Millet</i> armeno e greco	p. 9
• La propagazione dei modelli occidentali nell'Impero: le province di lingua araba	p. 16
Fra storia moderna e storia contemporanea: dalla Rivoluzione Francese agli stati ex Ottomani. Islam e laicità	
• Turchia	p. 21
• I protettorati	p. 25
Bibliografia	p. 33

Premessa: un'ipotesi di ricerca

Lo scopo del presente contributo è di fornire uno spunto di riflessione su un tema che può essere di notevole interesse per lo studente di Storia Moderna e Storia e Politica Internazionale del Mediterraneo: l'eco della Rivoluzione Francese nell'Impero Ottomano.

L'idea della ricerca nasce dalla constatazione che spesso, anche nel caso di fenomeni di rilevanza epocale quali la Rivoluzione, i manuali di testo si limitano a fornirne un'analisi limitata agli effetti nello spazio europeo, chiaramente per esigenze di sintesi, ma anche, forse, per una pecca di impostazione di studio. Nel caso specifico della Rivoluzione risulta invece importante allargare l'ottica di analisi anche allo spazio confinante mediterraneo, non solo perché le guerre napoleoniche lo interessarono poi direttamente, ma anche perché proprio dall'interpretazione dei principi rivoluzionari che si ebbe nell'Impero Ottomano (una comprensione che, si vedrà, sarà parziale, filtrata e funzionale a interessi particolari) avrà poi ripercussioni anche sullo spazio europeo, con l'affermarsi dell'idea di libertà dell'individuo intesa come libertà della nazione cui appartiene. Un filo rivoluzionario che scuote l'Impero lentamente, e che si unisce a formare quell'insieme di concause che porteranno al suo sgretolamento.

Per questo motivo il lavoro di ricerca si snoda, pur nella sua brevità, su due piani: su un piano sincronico, nell'analisi dell'impatto dell'arrivo degli esuli e dei fermenti rivoluzionari ad Istanbul, contestualmente anche a un rapido scorcio sui rapporti franco-ottomani del periodo, e delle guerre napoleoniche combattute sul territorio dell'impero medesimo; su un piano diacronico, nel seguire la maturazione dei semi rivoluzionari, o percepiti come tali dagli analisti *a posteriori* della storia ottomana, fino a soffermarsi su due aspetti fondamentali del panorama dell'ex Impero (l'eredità rivoluzionaria nel principio di nazionalità e la laicità dello stato).

Un'ultima precisazione di carattere metodologico: il presente lavoro di ricerca non ha lo scopo di sostenere una tesi in particolare, ma si propone come ipotesi di analisi, pertanto si è dato largo spazio a citazioni, dando di fatto a questo lavoro un aspetto più compilativo che di pura ricerca. Le ampie citazioni hanno lo scopo di fornire spunti di riflessione e approfondimento e di illustrare quanto disparato e ancora in qualche modo disarticolato sia lo studio del tema proposto.

L'impero Ottomano e l'Occidente alla fine del XVIII secolo¹

A seguito del ridimensionamento territoriale subito dall'Impero Ottomano e alla progressiva presa di coscienza dell'inferiorità tecnologica rispetto all'Occidente, la presunzione di superiorità della cultura ottomana viene da più componenti dell'Impero messa in discussione. Non è tanto una convinta adesione ai principi che sottostanno al progresso occidentale che spingono i diplomatici imperiali ad uscire dal guscio delle proprie missioni politiche, o il sultano ad invitare esperti tecnici presso la propria corte, come collaboratori e artefici a volte delle riforme in corso, quanto l'esigenza di compensare il *gap* creatosi. Pertanto il confronto con l'Occidente si basa soprattutto sull'esigenza di una modernizzazione strategica e pragmatica, non su un'avvertita necessità di mutare la società ottomana e di metterne in discussione gli elementi tradizionali.

Anche la modesta modernizzazione che ne consegue, e che tocca *in primis* l'esercito, ha limitata capacità di impatto a causa delle resistenze provenienti dai settori privilegiati delle forze armate, che non vedevano certo di buon occhio riforme e cambiamenti il cui effetto sarebbe stato inevitabilmente il decremento del proprio potere.

Per comprendere meglio i processi in corso, l'atmosfera e i fermenti del periodo, si può prendere in considerazione la vicenda di uno degli stranieri più influenti presso la corte del sultano Mustafa III (1757-1774), il Barone Francois de Tott (1730-1793). Il barone de Tott era un militare ungherese fuggito in Francia durante la rivolta di Rakoczi ed entrato poi nell'esercito francese. Nel 1755 arriva a Istanbul a seguito dell'ambasciatore Vergennes per imparare il turco, e vi rimane come agente del governo francese e ispettore degli interessi commerciali levantini per circa un decennio. Alla fine degli anni '60 è il sultano stesso a incaricarlo di provvedere alla creazione di un nuovo corpo di artiglieria e come consigliere militare, e come tale rimarrà al servizio della Sublime Porta fino al 1776, quando su sollecito del re tornerà a prestare i propri servizi alla Francia, per finire poi messo in fuga dalla Rivoluzione. Il corpo da lui creato, ispirato a tecniche di combattimento rapide e con l'ausilio dei più moderni cannoni, si appoggiava anche ad una scuola di indirizzo scientifico da lui voluta, con lo scopo di creare un nuovo modello di soldato imperiale, e vennero mantenute in vita dopo il suo ritorno in Francia da altri due occidentali, il francese Aubert e lo scozzese Campbell, quest'ultimo convertitosi all'islam con il

¹ S. J. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, USA, Cambridge University Press, 2000, Vol. 1.

nome di Mustafa, e detto per questo Mustafa l'Inglese². Ma le sorti delle due istituzioni furono molto alterne, a causa della pressioni del corpo dei Giannizzeri, assai poco propensi alle innovazioni e all'ipotesi di vedere affermarsi contendenti negli alti ranghi militari. Altrettanto importante fu il contributo francese al rimodernamento della marina ottomana, e in particolare dei due ingegneri Le Roi e Durest, che portò alla costruzione, dal 1774 al 1784, di 22 nuove navi e 15 fregate, costruite sui modelli francese e britannico, prestando quindi particolare attenzione alla manovrabilità, al posizionamento dei cannoni, alla leggerezza. La principale lacuna rilevata e' relativa alla formazione del personale, dimostratosi poco duttile nell'affrontare le sfide della modernità, a ennesima dimostrazione che al di là delle contingenze tecniche, buona parte della dirigenza e del personale dell'impero non era disposto ad assorbire i precetti della modernità europea.

Ciononostante una parte una parte della società ottomana rispose agli stimoli provenienti dall'occidente, come si può dedurre dall'evoluzione politica del secolo seguente. Scrive Giovanni Sale³:

Le moderne idee di Stato nazionale e di libertà politica e civile, che si erano diffuse in Europa dopo la Rivoluzione francese e che gradatamente, ma non senza difficoltà, a partire dalla metà del XIX secolo si stavano ovunque affermando, non potevano non toccare anche l'impenetrabile impero ottomano. Una parte della sua intelligenza, formatasi in Occidente e sensibile all'ideologia liberale, fattasi promotrice del movimento dei «Giovani Ottomani», chiedeva alla Sublime Porta nuove riforme dello Stato e una nuova Costituzione ispirata alle libertà proclamate dalla Rivoluzione francese. Fu sotto l'illuminato Governo di Midhat Pascià (primo ministro del sultano Abdul Aziz), che si iniziò a rimodellare la Turchia secondo le linee di uno Stato nazionale moderno, riformando l'amministrazione e l'esercito. La Turchia era infatti uno Stato teocratico dove il sultano, oltre ad essere il sovrano temporale dell'impero, era anche il «califfo», cioè il capo di tutti i musulmani sunniti, e dove la legge fondamentale dello Stato era quella coranica. Sotto lo stimolo dello zelo riformatore di Midhad (nel frattempo era salito al trono il giovane sultano Abdul

² *Ibid.*, pp. 251 e ss.

³ G. SALE, *Storia di un genocidio: lo sterminio degli Armeni durante la "grande guerra"*, http://www.vaticanfiles.net/sale_armeni.htm.

Hamîd II), nel 1876 la Turchia ottenne una Costituzione sul modello europeo nella quale venivano fissati i seguenti punti: l'uguaglianza di tutti i sudditi ottomani, l'istituzione di un Parlamento, la tutela delle libertà individuali e civili, la riforma della giustizia e un nuovo programma educativo. Il Parlamento si riunì per la prima volta nel marzo del 1877 per realizzare questo ambizioso programma, ma fu subito sciolto dal sultano, che era tutt'altro che animato da spirito illuminato, e la Costituzione fu abolita; nel frattempo Midhad era stato licenziato da primo ministro e ingiustamente accusato di aver ucciso il precedente sultano. Con l'appoggio del partito reazionario della corte il sultano seguì una politica antioccidentale, restaurò gli antichi privilegi e instaurò un regime di polizia, mentre nel Paese regnava dappertutto l'incompetenza e la corruzione. La rivoluzione liberale avviata tempo prima dai Giovani Ottomani, che aveva entusiasmato le minoranze etniche dell'Impero (in primo luogo gli armeni), falliva così miseramente sotto i colpi di un nuovo dispotismo panislamico, più minaccioso e violento di quello precedente, soprattutto verso le popolazioni cristiane dell'Impero, ritenute filooccidentali e contagiate dalle idee rivoluzionarie straniere.

La mancanza di reale convinzione verso una modernità che è percepita più come occidentalizzazione che come evoluzione della società ottomana mina la stabilità del processo. Non solo gli elementi privilegiati e reazionari, ma anche tutta quella parte della società che avverte come estraneo al corpo e alla storia imperiale il percorso rivoluzionario prima e costituzionalista poi determinano il fallimento di una ipotesi di riforma "all'europea". Altri semi della Rivoluzione attecchiscono, ma diventano fonti di discordia e instabilità interna all'Impero, poiché fungono da volano delle aspirazioni independentiste del mosaico delle minoranze dell'Impero.

L'impatto della Rivoluzione Francese: permeabilità e impermeabilità dell'Impero Ottomano

Negli anni della Rivoluzione Francese l'Impero Ottomano aveva mantenuto una relativa neutralità rispetto agli eventi, e rimaneva pertanto uno dei pochi luoghi dove amici e nemici della rivoluzione si potevano rifugiare nelle contrastanti sorti del movimento rivoluzionario, spesso

proprio con lo scopo di ottenere ciascuno il supporto del sultano. I filo rivoluzionari si incontravano nel caffè istanbulioti, distribuivano *pamphlet* in turco e francese, per diffondere i principi del diritto degli uomini alla libertà, all'eguaglianza, alla fratellanza, e altrettanto veniva fatto con il supporto delle ambasciate degli altri paesi europei osteggiatori della rivoluzione. E' difficile stabilire quanto questo dibattito e in principi che vi erano implicati fosse recepito dalla società della capitale. I traduttori lamentavano addirittura una carenza di termini che rendessero il senso del messaggio rivoluzionario, mentre il Sultano Selim III (al potere dal 1789 al 1807) sembrava non aver compreso la rischiosità del propagarsi di tali principi nell'Impero. Anzi, in un periodo iniziale, salutò favorevolmente la Rivoluzione, che aveva fatto sì che i paesi europei allentassero la morsa sui possedimenti imperiali per concentrarsi sulla Francia. L'Inghilterra aveva messo infatti in secondo piano le proprie ambizioni nel Vicino Oriente, anche per assicurarsi il supporto russo contro la Francia, e sollecitava l'allontanamento dei consiglieri militari e politici francesi da Istanbul. I *raid* lungo i confini con l'Austria non erano in questo periodo sfociati in aperte ostilità proprio per l'interessamento austriaco per i fatti francesi⁴.

In generale si può dedurre che l'attitudine verso la Rivoluzione fosse dettata da una curiosa combinazione di interessi e ignoranza delle condizioni europee. Selim III aveva di fatto espresso forte rammarico per la morte del monarca francese, che considerava un amico e un modello, ma il suo *entourage* non avvertiva la pericolosità del messaggio rivoluzionario, che si può ipotizzare, fosse del tutto incomprensibile. Anzi, si espresse esplicita simpatia per il regime rivoluzionario, ritenuto compagno nella lotta contro i comuni nemici Austria e Russia, pur non trasformando mai questa simpatia in supporto militare.

Il reale pericolo fu avvertito solo in seguito, e non in relazione alle idee ispiratrici della Rivoluzione, ma all'avanzata delle truppe napoleoniche lungo i confini dell'impero. Napoleone, infatti, persuaso dell'incapacità del sultano di mantenere intatto l'impero, mirava a minare la marina inglese occupando l'Egitto e da lì procedere verso la conquista del levante. L'occupazione di Alessandria il primo luglio 1798 implicò un radicale cambiamento nell'allineamento politico ottomano. I mammalucchi non opposero resistenza all'avanzata napoleonica, sia per carenza di armi adeguate, sia per ignoranza di quanto stesse accadendo, e preferirono ritirarsi progressivamente nell'alto Egitto, dove ottennero il supporto delle tribù beduine, impedendo così

⁴ SHAW, *op. cit.*, p. 266-267.

che la conquista francese arrivasse a lambire le coste del mar Rosso. L'avanzata verso la Siria vide le truppe regolari ottomane combattere al fianco degli inglesi, isolando così l'esercito francese che, dopo l'abbandono della spedizione da parte di Buonaparte, comandato dal generale Kléber ottenne un accordo di evacuazione da parte del Grand Visir, osteggiato però da Russi e Inglesi. Dopo l'assassinio di Kléber, il suo successore convertitosi all'Islam con il nome di Abdullah Jacques Menou cerco ' di consolidare una colonia francese in Egitto, tentativo che fallì per un nuovo attacco anglo-ottomano⁵. La rivoluzione e le guerre napoleoniche assunsero da subito, quindi, un aspetto di minaccia coloniale, più che ogni altra. E' interessante anche osservare il tipo di governo instaurato nella effimera colonia francese d'Egitto: una curiosa combinazione di timido conservatorismo e innovazione radicale, di professione di rispetto per la tradizione mussulmana in teoria, e una sua negazione in pratica. L'altalenarsi di questi principi confliggenti dipendeva sostanzialmente dalle esigenze belliche. Fondamentalmente i francesi rivoluzionarono sia il governo che la società rimuovendo la classe dirigente e sostituendola con personale, spesso francese, ma anche locale. Per la prima volta dal XVI sec. gli egiziani erano chiamati al governo al posto di ottomani e mammalucchi, e anche alcuni personaggi di spicco del settore mercantile e religioso furono coinvolti nel consiglio che fungeva da mediatore fra la popolazione locale e gli occupanti. Anche il sistema di tassazione fu sostituito con quello francese contemporaneamente allo snellimento o all'eliminazione di inefficienti istituzioni ottomane, il che permise in seguito all'Egitto di avere basi su cui costruire il proprio cammino di modernizzazione.

Dai Diritti Umani ai Diritti dei Popoli

Conviene ora soffermarsi sulla mancata comprensione della filosofia rivoluzionaria nella sua completezza, per comprendere come essa si sia ridotta al concetto di coincidenza fra libertà dell'individuo come libertà di una nazione, anche sulla spinta della nascita dei nazionalismi europei e le conseguenze di essi all'interno dell'Impero Ottomano.

I diritti umani e i diritti dei popoli si affermano allo stesso tempo dei diritti umani sotto la spinta delle rivoluzioni del XVIII. La *Dichiarazione di indipendenza delle colonie americane*

⁵ *Ibid.*, p. 268-269.

del 4 luglio 1776 e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 riguardano sia gli individui che i popoli. Si legge all'esordio della *Dichiarazione* americana : "Quando nel corso degli eventi umani, diventa necessario per un popolo sciogliere i legami politici che l'hanno unito ad un altro e a prendere, tra le potenze della terra, il posto separato ed eguale al quale le leggi della natura e divine gli danno diritto, il rispetto dovuto all'opinione dell'umanità l'obbligano a dichiarare le cause che lo inducono alla separazione". Nel caso americano il diritto del popolo precede i diritti degli individui. Nella rivoluzione francese si ha invece un'esposizione esattamente inversa; la *Dichiarazione* del 1789 comincia con l'affermare i diritti umani, anche se a nome del popolo francese, ma all'art. 3 enuncia il principio della sovranità che risiede nella *Nazione*. L'omonima *Dichiarazione* del 1793 afferma che «la sovranità risiede nel popolo» (art. 25) e soprattutto che "Quando il governo viola i diritti del popolo, l'insurrezione è per il popolo e per ciascuna parte del popolo il più sacro dei diritti e il più indispensabile dei doveri". Il diritto di un popolo alla ribellione contro l'oppressione è peraltro contenuta anche nelle *Dichiarazioni dei diritti* delle colonie americane Massachussets, Maryland, New Hampshire, Virginia, ecc.

Da quanto visto dovrebbe essere chiaro che le carte dei diritti fondamentali del XVIII secolo affermano i diritti sia degli individui che dei popoli. Tali diritti appaiono ben distinti. Così ad esempio il diritto alla sovranità appartiene all'insieme del popolo e non a singole sue porzioni; anche se è vero che la si esercita attraverso il voto individuale. Inoltre l'azione rivoluzionaria all'origine dei diritti fondamentali legittima il diritto alla resistenza all'oppressione fino alla ribellione e alla lotta rivoluzionaria ogni qualvolta i diritti fondamentali non sono salvaguardati, anche se la *Costituzione* francese del 1793 che prevede il diritto all'insurrezione viene immediatamente sospesa, e il diritto non è più citato.

A lungo il principio dell'autodeterminazione è di fatto applicato ai soli popoli europei per l'edificazione degli stati nazionali, o successivamente per smembrare l'impero ottomano. L'impiego del concetto di popolo appare quindi spesso funzionale e dettato da mire espansionistiche, e comunque non in rottura con la tradizionale identificazione tra popolo e Stato, creando un'inevitabile conflitto all'interno di un impero multinazionale come quello ottomano⁶.

⁶ Citazione libera tratta dal Testo della relazione al Convegno *A cinquant'anni dalla Dichiarazione universale dei*

Così la diffusione dei principi rivoluzionari nell'impero ottomano prese subito la forma di un movimento volto a minare l'unità dell'Impero, gettando in un unico calderone minaccioso i diritti dell'individuo alla libertà individuale e il diritto dei popoli sottomessi a rifiutare la tirannide ottomana, trasformando cioè i nascenti diritti umani con la proiezione del colonialismo europeo, e gettando quindi su di essi il discredito di una società intimorita e smarrita davanti alla percezione della decadenza dell'impero.

I casi: i *Millet* armeno e greco

A dimostrazione di quanto rilevato, è utile ripercorrere le parole del patriarca armeno Mesrob Mutafyan II al convegno «Le relazioni turco-armene: l'arte di vivere insieme nella società ottomana», svoltosi nell'Università Erciyes di Kayseri nell'aprile 2006, che mettono in relazione proprio i principi della rivoluzione francese con il deteriorarsi dei rapporti turco-armeni, e le tragiche conseguenze nei due secoli a seguire:

Non credo che la ragione principale del ritrovarci qui in questa occasione, come figli della repubblica, sia quella di coprire di elogi l'impero ottomano. Possiamo però dire che l'analisi del sistema che ha permesso nella società ottomana la convivenza tra identità diverse è molto importante. In un mondo che diventa sempre più piccolo, persone di popoli, lingue e religioni diverse si trovano a dovere convivere le une accanto alle altre, in un mosaico culturale. In questa prospettiva ritengo che non sia inutile prendere in considerazione l'esperienza ottomana. [...]

Sappiamo anche però che turchi e armeni si sono incontrati la prima volta almeno 1300 anni fa.

Se poi veramente lo storico Yeghise avesse scritto nel 5° secolo l'opera che racconta della

diritti umani: una sfida per l'avvenire, tenuto all'Università di Roma «Tor Vergata» il 15 dicembre 1998, i cui Atti sono in corso di stampa. Ardesi, Luciano. «Dai diritti umani ai diritti dei popoli», *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], anno 1 (1999) [inserito l'8 aprile 1999], disponibile su World Wide Web: <<http://mondodomani.org/dialegesthai/>>, [41 KB], ISSN 1128-5478. Intervento completo reperibile al sito: <http://mondodomani.org/dialegesthai/la01.htm>.

guerra armeno-persiana, allora questa significherebbe che la data del primo incontro turco-armeno risale a 1500 anni fa. In un periodo così lungo rispetto alle relazioni politiche e militari quelle fondate sulla guerra e sulla violenza sono relativamente poche.

L'onda nazionalista scatenata dalla rivoluzione francese, come in molti altri paesi, ha fatto sentire la sua influenza anche sulle diverse popolazioni che componevano l'impero ottomano. Soprattutto verso la fine del 19° secolo le relazioni hanno cominciato a farsi sempre più tese. La responsabilità va individuata nello stato ottomano, negli stati russo, francese, americano e inglese, nei partiti politici armeni, nel patriarcato armeno di Istanbul. Anche se non si tratta di responsabilità dello stesso peso, sarebbe immorale per ciascuna delle parti in causa cercare di chiamarsi fuori e rifiutare la propria parte di responsabilità, addossandola completamente sugli altri.

I turchi e gli armeni dovrebbero ormai abbandonare la letteratura fatta di frasi del tipo: "Noi volevamo molto bene a loro". Invece di usare espressioni nostalgiche fatte di: "Ah, il mio droghiere era armeno", oppure: "Ah, il mio vicino era turco!" sarebbe meglio dare impulso a lavori scientifici e storici che comprendano esempi concreti delle modalità con cui turchi e armeni vivevano insieme. [...]

Turchi ed armeni sono persone che appartengono alla stessa area geografica, riunite da Dio. Questa è una realtà che né ora né mai sarà possibile modificare. In altri termini turchi e armeni sono costretti ad imparare a convivere. Senza tenere conto di questa realtà, gli strateghi che cercano di accecare le giovani generazioni commettono un peccato. Dovrebbero essere le celebri parole di Atatürk ad imporsi: "Pace in patria, pace nel mondo". Le persone possono essere amiche o nemiche. La fratellanza e l'amicizia non sono preferibili? Altrimenti un nazionalismo fanatico che ritiene il proprio paese e la propria razza superiore, la propria lingua la migliore, non andrebbe oltre uno sterile narcisismo collettivo, in grado di produrre solamente un narcisismo simmetrico nell'altro. Negare l'altro oppure vederlo come straniero o potenziale nemico non solo serve a creare il caos nel paese ma nello stesso tempo crea inquietudine e preoccupazione rispetto a quale sarà, tra i diversi gruppi sociali, la prossima vittima. [...]

Sia i turchi che gli armeni sono costretti ad uscire dall'angusta prospettiva fondata sul nazionalismo ed il razzismo. Le conseguenze che questi elementi hanno prodotto sono sotto gli occhi di tutti: guerre sanguinose, lacrime e odio che si trasmette attraverso diverse generazioni.⁷

La citazione ricostruisce non solo le relazioni turco-armene, ma anche la genesi del nazionalismo come proiezione della Rivoluzione Francese, almeno nel momento in cui viene interpretato il messaggio che la libertà individuale si esplica attraverso quella della nazione cui si appartiene, e quindi del *millet* di cui si è parte. E quindi la trasformazione del *millet* più fedele dell'impero nella quinta colonna da sterminare durante la prima guerra mondiale viene deliberatamente ascritta fra le conseguenze del diffondersi dei principi nazionalisti percepiti come frutto della Rivoluzione Francese e della fame colonialista europea, il cui reale scopo non era curare il "Grande Malato d'Europa", bensì favorirne, sobillando i popoli che lo componevano sotto il vessillo della libertà collettiva - e quindi - individuale, la spartizione. In una lettura di questo tipo, chiaramente, la lezione rivoluzionaria assume un valore di mezzo strumentale al perseguimento di ambizioni politiche straniere.

Non è qui sede per dibattere la complessità del problema delle relazioni turco-armene, ma si ricordi che la *pax ottomana* per gli armeni arriva fino all'inizio del XIX sec, non essendo fino ad allora oggetto di oppressione sistematica. Ecco come Guenter Lewy⁸ descrive la condizione degli armeni ottomani nell'era moderna:

Cittadini di seconda categoria obbligati a pagare tasse speciali e a indossare un copricapo che li contraddistingueva, non potevano portare né possedere armi, la loro testimonianza era spesso ricusata nei tribunali, non avevano accesso ai gradi più elevati della burocrazia e dell'esercito. I termini *vur* o *kafir* ("miscredente" o "infedele"), utilizzati per indicare i cristiani avevano un'inequivocabile connotazione negativa [...]. Tuttavia [] nonostante discriminazioni e angherie, gli armeni trassero benefici notevoli dall'autonomia,

⁷ Relazioni turco-armene: la strada della pace 26.04.2006 L'intervento del patriarca armeno Mesrob Mutafyan II al convegno *Le relazioni turco-armene: l'arte di vivere insieme nella società ottomana*, svoltosi nell'Università Erciyes di Kayseri. Nostra traduzione Da: [Radikal](#), 22 aprile 2006 (tit. originale: *Le due parti sono responsabili per quello che è accaduto*) Traduzione per Osservatorio sui Balcani di Fabio Salomoni. presso il sito: <http://www.osservatoriolbalcani.org/article/articleview/5596/1/167/>.

⁸ G. LEWY, *Il Massacro degli armeni, un genocidio controverso*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2006, p. 6.

per quanto limitata, garantita dal sistema del *millet*. «La chiesa restava a capo della nazione. Gli armeni capaci nei commerci e dell'industria potevano accedere ai vertici dell'economia ottomana. Svariate istituzioni di carattere formativo, caritativo, sociale avevano modo di prosperare».

Sarebbero stati quindi i fermenti ideologici e le spinte di geopolitica fra la fine del settecento e per tutto il secolo successivo a causare la degenerazione dei rapporti che porterà al massacro genocidiario degli armeni.

Analoghe osservazioni si possono fare relativamente ai sudditi greci. Ecco come si ricostruisce l'attività dei Fanarioti ortodossi, responsabili della formazione culturale di parte dei greci sudditi del sultano, la progressiva volontà di indipendenza, l'utilizzo antigovernativo delle idee rivoluzionarie, e la possibile regia occulta di una potenza europea interessata allo smembramento dell'impero:

Alla fine del XVIII sec. l'insegnamento ellenico era incentrato sulla libertà e all'uguaglianza e si ispirava pertanto alla Rivoluzione Francese. Tali principi erano indispensabili per i Fanarioti che attraverso l'insegnamento non solo mantenevano viva la cultura greca ma nello stesso tempo spingevano verso una nuova coscienza sociale. Come esempio di ciò il Patriarcato di Costantinopoli nel 1798 creò una sua tipografia e dispose che i libri ispirati ai principi della rivoluzione francese dovevano essere distribuiti solo ai greci. I principi della Rivoluzione, invasero l'Europa e i territori di Mavrovunio (Serbia attuale) e Albania, più vicini ai territori europei erano anche quelli maggiormente influenzabili dalle nuove correnti ideologiche. Consapevole di questa situazione, il Sultano Ottomano, temendo sommosse e insurrezioni, inviò in queste terre i Fanarioti (che considerava fedeli alleati) per assumerne la direzione politica. Questa fu l'occasione, per i Fanarioti, di ottenere la loro vendetta contro la politica francese. I Fanarioti infatti nel 1798 alimentarono l'ostilità del Sultano contro la politica anti-francese enfatizzando il desiderio di conquista dei francesi che da poco avevano acquisito dei territori in Africa dall'altra però continuarono a promuovere l'insegnamento dei principi di uguaglianza, fraternità e libertà all'interno dei territori che gli venivano di volta in volta affidati godendo pienamente della fiducia del Sultano. In tal modo i Fanarioti riuscirono ad accendere i lumi della libertà

della uguaglianza nelle isole Ioniche assoggettate al potere Veneziano e ad alimentare l'ostilità tra i loro conquistatori e l'occidente. Il Gesuita Francesco Martini nell'aprile del 1656 inviò una lettera al Preside del Collegio Ellenico di Roma per presentare, all'inizio dei suoi studi, il giovane Mavrocordato (fondatore della scuola dei Fanarioti): «il giovane di buon spirito una delle più illustri casate che siano tra i Greci di buona educazione si spera un giorno di essere Patriarca». Tale lettera di presentazione testimoniava la gerarchia della società greca tra i personaggi Europei e la grande influenza che tale struttura gerarchica riusciva ad esercitare. [...] Un altro esempio quale testimonianza dell'influenza dei Fanarioti nella politica è quello relativo a numerose lettere che la famiglia Mavrocordatos dal 1707, inviò in tutti i territori dell'Impero Ottomano al clero ortodosso del tempo, per discutere circa le elezioni del Patriarca. In tale lettera si prendevano in considerazione anche i diritti degli ortodossi. La stessa famiglia Mavrocordatos controllava infatti il Patriarcato di Gerusalemme e di Alessandria, deteneva inoltre il controllo economico dell'Impero Ottomano. Attraverso tali lettere la famiglia Mavrocordatos aspirava ad ottenere la rivoluzione ellenica. I Turchi, per tale motivo, hanno sempre cercato ma non hanno mai trovato gli autori delle lettere, che invocavano la rivoluzione ellenica. Questa però ebbe inizio definitivamente solo nel 1821. La famiglia Mavrocordatos ha sempre sostenuto nelle sue lettere che sussisteva «una entità ignota» (si ipotizzava che fosse lo Zar Russo) che preparava e coordinava la rivoluzione greca, al fine di ottenere gli appoggi da parte della Chiesa ortodossa e del popolo⁹.

Sorge spontanea una riflessione sulla complessità del mondo ottomano, in cui nazionalità, territorialità e rapporto con il potere centrale erano concetti molto articolati e di difficile comprensione in base al paradigma stato-nazione. Un'importante riflessione sull'identità su quella percepita come di eredità ottomana e quella scaturita dai principi rivoluzionari viene svolta da Antonis Liakos¹⁰, che ricostruisce anche il significato di *millet* e lo pone in relazione con le turbolenze dei popoli balcanici:

Nell'Impero ottomano i sudditi erano organizzati in *Millet*, ossia su basi etnico-religiose.

Il suddito apparteneva prima di tutto al *millet* e attraverso questo all'Impero ottomano. Il

⁹ Estratto da <http://it.wikipedia.org/wiki/Fanarioti>.

¹⁰ A. LIAKOS estratto da: http://www.sissco.it/pubblicazioni/col_arch_stato/cittadinanza/liakos.htm.

millet era composto di comunità organizzate su basi extra-territoriali¹¹. [í] Significa che l'organizzazione dell'impero ottomano determinava la partecipazione alle comunità politiche non sulla base di criteri territoriali, bensì culturali. Siamo di fronte cioè a un destino ironico, quello di un impero per eccellenza multi-etnico e multi-religioso che spingeva i suoi sudditi ad associarsi sulla base di criteri quasi esclusivamente etnici e religiosi.

La conseguenza di questa eredità per i popoli balcanici fu uno stretto legame tra etnicità e religione, che, di conseguenza, determinava anche uno stretto legame tra etnicità e cittadinanza. Si trattava di una strada che andava in senso opposto a quella percorsa dai principali esempi di nazionalismo e di costruzione della nazione nell'Europa occidentale, nei quali la cittadinanza era caratterizzata piuttosto da criteri territoriali e non etno-culturali, e l'etnicità era svincolata dalla religione. Questa tradizione fece sì che l'appartenenza fosse fondata esclusivamente su un carattere etno-religioso. In questo modo, veniva stabilito che il presupposto della cittadinanza fosse il *ghenos* (la popolazione su base etno-culturale) e non il *demos* (la popolazione su base territoriale).

Ma precisa che proprio antitetivamente a questo principio si insinuarono le idee dell'illuminismo e la concettualizzazione dei Diritti di matrice rivoluzionaria, e che solo un sunto dei due modelli contrastanti creò l'identità statale e la percezioni dei diritti dello stato greco:

La concettualizzazione della cittadinanza in Grecia non fu però determinata solo dalla eredità ottomana. Gli intellettuali greci furono infatti influenzati anche dalla rivoluzione francese e dall'illuminismo. Uno dei più importanti tra questi intellettuali radicali fu Rigas Feraios. Nei suoi scritti, i diritti civili dipendevano e derivavano dai diritti politici del cittadino, dalla sovranità dei cittadini. Rigas fu influenzato dalle idee sulla cittadinanza di Rousseau, ma questa subordinazione dei diritti civili a quelli politici ebbe larga diffusione anche nella teoria politica greca del periodo pre-rivoluzionario.

Un più attento esame della traduzione di questi termini in greco rivela meglio il modo in cui queste idee furono recepite. La parola usata dal greco contemporaneo per tradurre

¹¹ B. BRAUDE, B. LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, New York, London, 1982; I. ORTAYLI, *The Ottoman millet system and its social dimensions*, in *Boundaries of Europe?*, a cura di R. LARSON, Uppsala,

"diritti" è infatti *Dikaiomata*, che deriva dalla radice *Dikaion* (*Justice/Droit*). Sappiamo che nella Dichiarazione rivoluzionaria francese quel termine veniva usato al plurale, *Droits*. Gli intellettuali greci del XVIII secolo, che vedevano nei testi francesi il proprio modello di riferimento, tradussero la forma plurale *Droits* in *Dikaia*, invece che nell'attuale *Dikaiomata*. Questa traduzione non è priva di significato poiché, mentre in greco *Dikaiomata* (diritti) ha un significato soggettivo, nel senso che i diritti appartengono al soggetto, la parola *Dikaia* (*Droits* al plurale) ha un significato oggettivo, è il "luogo" della Giustizia. L'idea insomma è che, se i cittadini vivono sotto la sovranità della Giustizia e della Legge e se partecipano alla vita politica, allora posseggono *Dikaia* (*Droits*). Così se i diritti erano individuali, il significato di *Dikaia* riguardava una condizione collettiva. Mentre i diritti rimandano a una libertà di segno negativo ("io sono sciolto da") i *Dikaia* si riferiscono al significato positivo di libertà (come il diritto di partecipare alla vita politica)¹². Nella teoria politica greca i diritti civili sono pertanto concepiti come derivanti da quelli politici e dipendono da questi.[....]

Per riassumere, la costruzione dello stato greco creò una vita politica con le seguenti caratteristiche. La sovranità politica garantiva i diritti civili, la cittadinanza veniva attribuita solamente secondo criteri etno-culturali e i diritti politici arrivarono quasi nello stesso momento (con un ritardo relativamente poco significativo di trent'anni). In questo modo l'identità nazionale greca era concepita in termini politici, e allo stesso modo la cittadinanza era concepita in termini di identità nazionale. Questa identificazione tra i due piani determinò una differenza di identità tra i greci che vivevano nel territorio dello stato nazionale greco e i greci che vivevano al di fuori di esso (ossia i greci delle isole Ionie, dell'Impero ottomano e della diaspora). Questa differenza emerse in forma di conflitto politico tra "eterochthones and autochthones" nel 1844, ed è rintracciabile in due concezioni sovrapposte dell'identità nazionale. Da una parte il concetto di nazione politica, con una forte enfasi data ai diritti politici (e alle procedure) e dall'altra un concetto di nazione etnoculturale, con un'esclusiva accentuazione di aspetti legati all'identità.

1998, pp. 120 ss.

¹² A. MANITAKIS, *Ta Dikaia tou Anthropou*, in "Politis", 1999, 61, pp. 14-19 (in greco).

La propagazione dei modelli occidentali nell'Impero: le province di lingua araba

Bernard Lewis¹³ in uno dei suoi scritti, offre un'ampia ricostruzione del passato mediorientale per determinarne l'attuale situazione, rilevando come siano gli ultimi decenni dell'era moderna a dare il la all'attuale assetto politico e sociale. Nel riproporre le sue parole, si ritrova molto di quanto già asserito, solo lo si contestualizzi più puntualmente in un'area circoscritta dell'Impero, il Medio Oriente di lingua araba:

[...] Il secolo e mezzo di predominio franco-britannico nel Medio Oriente, dal possente conflitto fra Nelson e Napoleone fino alla vana collaborazione di Eden e Mollet nella fallita spedizione di Suez nel 1956, e il periodo un po' più lungo degli influssi occidentalizzanti in Turchia, hanno determinato trasformazioni immense e irreversibili a ogni livello della vita sociale. Queste trasformazioni non vanno attribuite tutte all'opera di governanti o burattinai occidentali, la maggior parte dei quali tendevano, nella propria azione politica, a comportarsi in maniera cautamente conservatrice. Al contrario, qualcuna delle trasformazioni più decisive è stata voluta da occidentalizzatori mediorientali energici e inflessibili, statisti pronti ad acquisire gli strumenti occidentali del potere e a impararne l'impiego, mercanti ansiosi di utilizzare tecniche occidentali per far fortuna, letterati e uomini d'azione affascinati dal vigore del sapere e delle idee dell'Occidente. I processi di trasformazione si rispecchiano simbolicamente nella progressiva accettazione del modo di vestire dell'Occidente. Una sola volta nella storia i musulmani avevano abbandonato le loro tradizioni per fare proprio un modo di vestire straniero: quando gli emiri mamelucchi d'Egitto, per ordine del sultano, cominciarono verso la fine del tredicesimo secolo a indossare abiti e accessori di foggia mongola e a farsi crescere i capelli alla mongola. Fu senza dubbio un'analoga forma di magia simpatica a ispirare nel diciannovesimo secolo la scelta di indossare pantaloni, giacchette e marsine: prima nell'esercito, per ordine superiore; poi nella pubblica amministrazione, di nuovo per ordine superiore; e infine tra i ceti urbani colti non dipendenti dallo Stato, per una specie di osmosi sociale. Lo stile mongolo era stato abbandonato all'inizio del quattordicesimo secolo, forse perché i mongoli stessi si stavano convertendo all'Islam. Le giacche e i calzoncini d'Europa sono invece rimasti, diventando segno esteriore e simbolo di istruzione e modernità. Si assiste ai

nostri giorni allo sgretolarsi dell'ultimo bastione del tradizionalismo islamico: la scomparsa del turbante e del fez, sostituiti da copricapo occidentali con tesa, punta o visiera. I soldati dell'Iran rivoluzionario e islamico indossano ancora uniformi di stile occidentale, e perfino i diplomatici della repubblica islamica - a differenza di quelli delle monarchie dell'Arabia - portano ancora abiti occidentali, eccezion fatta per la cravatta, a simboleggiare il loro rifiuto delle usanze e delle costrizioni occidentali.

L'inizio fu puramente militare: la semplice volontà di sopravvivenza in un mondo dominato da un'Europa in fase di espansione e conquista. C'era bisogno di eserciti organizzati all'europea: una semplice questione, sembrava, di addestramento e di equipaggiamento, da risolvere prendendo in prestito un po' di istruttori e stanziando fondi per le forniture necessarie. Il compito di gestire gli eserciti di tipo nuovo comportò tuttavia inevitabilmente la costruzione di scuole per i relativi ufficiali e la riforma dell'istruzione, la formazione di uffici amministrativi che ne garantissero il funzionamento e la riforma dei sistemi di governo, la creazione e l'amministrazione da parte dello Stato dei servizi e delle fabbriche per le forniture necessarie e, con molto ritardo, la riforma dell'economia.[....]

Insieme con le armi e la tecnologia dell'Europa è arrivato anche un altro notevole prodotto di importazione: le idee europee, destinate a rivelarsi, per il vecchio ordine politico e sociale, almeno altrettanto disgregatrici. Fino al diciottesimo secolo il mondo dell'Islam era rimasto quasi completamente isolato dai contatti intellettuali e culturali con l'Occidente. Il rinascimento e le nuove conoscenze, i movimenti scientifici, tecnologici e culturali dell'Europa cristiana non destarono eco né suscitarono risposte in seno a popoli ai quali apparivano profondamente estranee e del tutto irrilevanti. Perfino l'impatto del commercio e della diplomazia dell'Europa, benché non si potesse del tutto evitare, era ammortizzato e assorbito da una classe intermedia locale di cristiani e, in minor misura, di ebrei che nella loro qualità di mercanti, agenti, mediatori e interpreti proteggevano i loro padroni musulmani dal contagio di un contatto diretto. Negli anni del suo massimo splendore l'impero ottomano era privo di rappresentanze diplomatiche permanenti all'estero. Perfino i suoi rapporti con le ambasciate straniere a Istanbul passavano attraverso il Gran Dragomanno, che di solito era greco. C'erano pochissimi musulmani in grado di leggere

¹³ B. LEWIS, *La costruzione del Medio Oriente*, Bari, Laterza 1998, pag. 39.

una lingua occidentale; salvo poche, trascurabili eccezioni, non c'erano traduzioni di libri occidentali in arabo, persiano o turco. Per citare uno storico ottomano, «frequentare familiarmente pagani e infedeli è vietato alla gente dell'Islam, ed è tutt'altro che desiderabile un rapporto intimo tra due parti che stanno l'una all'altra come le tenebre alla luce».

Tutto ciò fu modificato dalle riforme militari. Invece di un barbaro ignorante il franco diventò maestro della più nobile e decisiva tra le arti, quella della guerra. Il suo linguaggio non era più un «gergo rozzo», come lo aveva definito un autore musulmano, ma la chiave di un sapere essenziale.

L'intenzione dei riformatori militari era stata quella di aprire nella barriera una chiusa, per consentire un flusso limitato e regolato. Lasciarono invece penetrare una piena, un'ondata travolgente e spumeggiante che si infiltrava e irrompeva per mille crepe, portando con sé la distruzione e i semi di una nuova vita. Era un'ondata che sembrava senza fine, man mano che l'inventiva, apparentemente illimitata, dell'Europa proponeva a ogni generazione idee sempre più numerose e sempre più nuove da assimilare. Durante il diciannovesimo secolo predominarono due tendenze, talvolta in armonia, spesso in contrasto reciproco: il liberalismo radicale della Rivoluzione francese e il riformismo autoritario dell'illuminismo.¹⁴

Concetti che si innestano su un sostrato in cui fermenta l'esigenza di rinnovamento, che rende recettiva parte della società a idee germogliate altrove e non necessariamente pienamente conformi alle necessità del progresso locale. Valentina Colombo¹⁵, per esempio, indaga un percorso di sintesi più interiorizzata dalla società verso il rinnovamento in Tunisia. In particolare si sofferma sulla ricostruzione della figura di Khayr al-Din, pensatore e uomo politico tunisino del XIX sec, attento conoscitore dell'Europa, la cui riflessione sul progresso lo conduce a legare il progresso medesimo alla *õcondottaõ*, termine arabo che significa il comportamento dei sovrani

¹⁴ http://www.presentepassato.it/Dossier/Dire_no/lewis_imp_ottomano_e_occidente.htm.

¹⁵ V. COLOMBO, *Il percorso più giusto nella conoscenza delle condizioni degli stati di Khayr al-Din al-Tunisi*, <http://www.cigv.it/ilviaggio/eutu.html>.

nei confronti dei sudditi ai quali devono essere garantite le libertà personali, politiche, di stampa. L'autrice offre altresì una ricostruzione della Tunisia di allora, ma anche tratteggia una storia della elaborazione/rielaborazione del pensiero occidentale nella storia tunisina, a partire dalla politica occidentalizzante del khedivè della Sublime Porta Muhammad \ddot{a} Ali (1769-1849). Cita pertanto il saggio dell'intellettuale egiziano Taha Husayn (1889-1973) circa la vocazione europea, e più precisamente mediterranea, dell'Egitto.

La mentalità egiziana, per quanto concerne l'immaginario, la percezione, la comprensione e il giudizio, è orientale o europea? Meglio, è forse più facile, per la mentalità egiziana, comprendere un cinese e un giapponese oppure un francese e un inglese? [1] la mentalità egiziana, sin dall'antichità, ha subito l'influsso del Mediterraneo, poiché sin da quei tempi ha avuto scambi, in tutti campi, con i popoli del Mediterraneo.

[1] più precisamente al periodo dello sbarco napoleonico, si ricordi le idee imperanti con le quali i francesi si apprestavano ad invadere il Medio Oriente, cioè le concezioni della società francese della rivoluzione. C'erano 300 studiosi, diretti da Monge e da tutto lo Stato maggiore della nuova Ecole Polytechnique. Tutta gente che lavorerà al sistema idraulico, all'organizzazione della società, che comincerà la modernizzazione del XIX secolo.

Cominceranno a studiare lo scavo del canale, recupereranno resti archeologici, si interesseranno al passato, alla storia, agli 'ulema, insomma cominceranno a fare una valutazione e una descrizione dell'Egitto.

[1] questo paese volle seguire un progetto di rinnovamento e di espansione che precedette quello che sarà più tardi il progetto dei riformatori giapponesi Meiji. Solo che l'Egitto era troppo vicino all'Europa, e questa presa di posizione avrebbe effettivamente creato degli squilibri a livello europeo, dato che l'Egitto si sarebbe reso velocemente indipendente anche dalla Francia e avrebbe potuto diventare una nuova potenza. Quindi la Francia evitò di correre il rischio di una guerra. Luigi Filippo si farà arbitro tra Thiers, che voleva portare a termine quest'operazione e Guizot, l'amico dell'Inghilterra, che optò per modernizzare l'apparato industriale francese, imitando l'industrializzazione inglese. [1]

La conseguenza sarà molto importante per l'Egitto. E, attraverso il trattato di Londra, con

l'impero ottomano, si dovrà accettare un trattato di libero scambio e smantellare le proprie barriere doganali, rinunciando a costruire un'industria tessile o siderurgica che aveva cominciato svilupparsi anche, ma non solo, per ragioni militari. Questo porrà fine al progetto di modernizzazione basato sull'industria del cotone, ripresa dal progetto di irrigazione di Bonaparte, e sviluppata da ingegneri saintsimoniani. Si è già peraltro accennato al lascito riformatore della breve parentesi coloniale francese in Egitto, si tenga altresì presente che il modello di modernità egiziana, verrà esportato anche in Turchia, soprattutto durante la crisi greca e nella battaglia di Navarino. Arriveranno in Turchia sia ufficiali che ingegneri e giuristi. I principi egiziani faranno arrivare artigiani da tutto il Mediterraneo per riempire di fasti il Cairo e Alessandria. Quest'ultima città diventerà anche per questo estremamente cosmopolita, mentre il Cairo rimarrà una capitale sempre un po' marginalizzata.¹⁶

Toni Maraini¹⁷ in *Maghreb e modernità* mette in relazione la cultura contemporanea del Maghreb con i movimenti di rinascita del mondo arabo-musulmano animati ó sin dal secolo XIX e al cospetto dell'impero Ottomano e dell'espansione coloniale ó da un risveglio intellettuale e culturale le cui correnti «moderniste» hanno svolto un ruolo decisivo. Sottolineando però che

Nello scontro con le rapinose politiche imperialiste, è ad un certo Occidente (quello dei Diritti dell'uomo, della Rivoluzione francese, delle nascenti democrazie, delle culture d'avanguardia) che si rivolsero il mondo arabo-musulmano e il Maghreb, cercando sostegno alle loro rivendicazioni di giustizia e libertà.

Ma puntualizzando che comunque il fermento modernizzatore

[...]era in elaborazione all'interno stesso delle società e non fu ó come molti pensano ó un «dono civilizzatore» dell'Occidente. Certo la Rivoluzione francese e il proclama dei Diritti dell'Uomo erano sembrati a tutti i popoli del bacino del Mediterraneo un messaggio universale (non a caso Garibaldi approdò in Tunisia e in Marocco), ma i fermenti

¹⁶ Lezione: *Dal colonialismo alla modernità nel Vicino Oriente e nel Maghreb*, <http://venus.unive.it/migrante/lezlevea.htm>.

¹⁷ Toni Maraini, "Fondo Alberto Moravia". Ha vissuto, scritto, insegnato per 28 anni in Marocco. Studiosa del Maghreb. Tra le sue pubblicazioni: "La murata". Le due citazioni seguenti sono reperibili alla pagina http://www.comune.pisa.it/casadonna/hm/doc/Toni_Maraini.doc.

liberatori furono brutalmente arginati dall'espansione coloniale.

Ribadendo, come già osservato, il discredito ricaduto su quei principi universali che furono asserviti alla geostrategie delle potenze europee.

Fra storia moderna e storia contemporanea: dalla Rivoluzione Francese agli Stati ex Ottomani

La Turchia e il Kemalismo

I principi rivoluzionari subirono in tutto il secolo seguente la Rivoluzione e poi anche nel XX una rilettura in funzione dell'edificazione degli Stati Nazionali. Uno dei casi più eclatanti è sicuramente l'ispirazione kemalista rivoluzionaria, che viene perfettamente spiegata dal giornalista Eric Rouleau nella prospettiva della società turca contemporanea¹⁸, del concetto di laicità e di libertà individuali e collettive.

Sarebbe azzardato definire il kemalismo un'ideologia, conoscendo il pragmatismo di Atatürk, visionario e uomo di stato che, per proiettare la Turchia nel mondo sviluppato, si ispirò sia all'esperienza della rivoluzione francese sia alle strutture statali delle potenze totalitarie dell'epoca. D'altra parte, se il suo comportamento si fosse fondato su un'ideologia, i suoi successori non avrebbero certo contraddetto alcuni aspetti fondamentali della sua politica, ad esempio sostituendo al sistema del partito unico un regime multipartitico e all'economia nazionalizzata quella di mercato, prendendo le difese delle minoranze turche all'estero (Cipro, Bulgaria, Grecia e così via) e dei popoli musulmani (bosniaco, kosovaro, ceceno, ecc.), nonostante il principio di Atatürk secondo il quale la repubblica non doveva occuparsi della difesa dei turchi e, ancora meno, dei musulmani di paesi stranieri. In particolare il «padre dei turchi» vietava ai militari qualunque ingerenza

¹⁸ E. ROULEAU, *La repubblica dei «pascià», L'opprimente potere dei militari turchi*, <http://www.monde-diplomatique.it/LeMondearchivio/Settembre2000/pagina.php?cosa=0009lm18.01.html&titolo=L'opprimente%20potere%20dei%20militari%20turchi#1>.

negli affari pubblici¹⁹. I successori di Atatürk scelsero comunque di idealizzarlo, dopo aver cancellato dalla sua eredità tutto ciò che ritenevano anacronistico o fastidioso. Fecero del «kemalismo» un dogma dello stato, di cui si attribuirono il monopolio dell'interpretazione. Poterono così creare sistemi di governo e comportamenti politici e condannare quelli che li contestavano. Il dogma, semplice nel suo enunciato, vago nel suo contenuto, è presentato come un valore assoluto. Si può riassumere in poche parole: integrità del territorio, unità della nazione, laicità della repubblica. Principi rispettabili ai quali chiunque può aderire, ma di cui l'esercito si erge a garante esclusivo.

Questi valori sono, per così dire, precisati nell'articolo 13: «L'unità indivisibile dello stato, la sovranità nazionale, la repubblica, la sicurezza nazionale, il mantenimento dell'ordine, l'interesse pubblico, i sani costumi, la sanità pubblica». L'articolo 14 va ancora più lontano vietando «l'abuso» dei diritti e delle libertà riconosciute come legittime. Non solo gli atti, ma anche le «opinioni» e i «pensieri» riprovevoli possono essere perseguiti dai tribunali. L'articolo 130 prevede anche che le «ricerche e le pubblicazioni a carattere scientifico», se ritenute contrarie ai valori citati in precedenza, possono essere vietate dai rettori universitari. Promulgate sulla scia della Costituzione del 1982, la legge elettorale, quella sui partiti politici, sulle associazioni professionali e sui sindacati impongono restrizioni ritenute conformi allo stesso dogma kemalista. [í] Il conflitto con il Pkk non è disgiunto da quello che contrappone l'esercito agli islamisti. Parallelamente alla lotta scatenata dai golpisti del 1980 contro l'estrema sinistra, alla quale apparteneva l'organizzazione kurda, si sosteneva il movimento islamico considerato un bastione contro il «comunismo». Così l'insegnamento della religione è stato reso obbligatorio nelle scuole pubbliche, primarie e secondarie, mentre era legalizzato il Refah, il partito di ispirazione islamica che sarebbe diventato il nemico da sconfiggere dopo le sue prime vittorie elettorali nel 1994-95. Due paradossi complicano la comprensione del conflitto. Il primo riguarda il significato dato in Turchia al termine di laicità, che non significa la separazione dello stato dalla religione, ma l'integrazione e il controllo di quest'ultima da parte dell'autorità pubblica che,

¹⁹ Con una sola eccezione: il capo di stato maggiore generale assisteva a pieno diritto alle riunioni del consiglio dei ministri, nota dell'autore.

se necessario, la strumentalizza²⁰. La direzione degli affari religiosi, generosamente finanziata dallo stato, gestisce tra l'altro circa cinquecento licei (chiamati Imam Hatip) - distinti dalla scuola pubblica - destinati a formare gli imam ma che in pratica forniscono un'educazione religiosa a centinaia di migliaia di futuri quadri dirigenti dello stato e del settore privato.

Questa stessa istituzione statale ha edificato migliaia di moschee, sempre a spese dei contribuenti, con lo scopo di promuovere un islam «illuminato» conforme ai principi kemalisti, un'impresa che si è rivelata quanto meno ambigua. Ci si può inoltre interrogare sulla liceità della dichiarazione obbligatoria dell'appartenenza religiosa sulla carta d'identità, sebbene la costituzione preveda che «nessuno può essere costretto a divulgare le proprie convinzioni religiose». Si tratta della «statalizzazione dell'islam», come pretendono i difensori del sistema, o di «islamizzazione dello stato», come sostengono invece gli oppositori?

Altro grave paradosso, la natura del tanto deprecato partito «islamista», demonizzato a piacimento: l'attuale Fazilet, successore del Refah messo fuori legge dopo il colpo di stato «virtuale» del 1997. La formazione di Necmettin Erbakan, veterano della politica, parlamentare di lunga data, due volte vicepresidente del consiglio dei ministri in governi di coalizione di destra e di sinistra, è tutto tranne che «fondamentalista». Di sensibilità musulmana, il partito - sull'esempio dei cristiano-democratici occidentali - si dichiara repubblicano e difende i principi della laicità «alla francese» - secondo i termini del suo fondatore - del pluralismo parlamentare e dei diritti della persona.

Di fronte alla complessa identità nazionale turca, dispiace non ci siano molti studi che approfondiscano la nascita della repubblica e che ne indaghino la matrice rivoluzionaria, nazionalista e laicista. Senza altro la figura politica di Atatürk si presta poco a speculazioni di natura ideologica, ma una ricostruzione storica puntuale del suo operato nonché una rilettura dei

²⁰ U. SAKALLIOGLU, *Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey*, in *Journal of Middle East Studies*, Cambridge (Regno Unito), n. 28, 1996. Per l'autore, Atatürk aveva inaugurato la strumentalizzazione dell'islam rifacendosi alla «jihad» durante la guerra di liberazione nazionale condotta contro le forze alleate e l'Impero ottomano, e ciò allo scopo di unire alla sua causa i notabili anatolici, i dirigenti religiosi e il mondo contadino.

suoi scritti darebbe la possibilità di comprendere con maggiore completezza l'eredità di un paese che pone delle sfide all'Europa, problematizza alcuni suoi principi, e ne è allo stesso tempo in qualche modo già parte, anche se non membro. In particolare nell'anno corrente si terranno sia le elezioni presidenziali (a maggio) che le parlamentari (a novembre, ma si è proposto di anticiparle, per non farle coincidere con il Ramadan). Fra i candidati alla presidenziali figura anche l'attuale primo ministro, Recep Tayyip Erdoğan, del partito della Giustizia e dello Sviluppo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*). La sua candidatura ha sollevato mille polemiche per il suo passato, per l'identità del suo partito, in sostanza per la vicinanza all'Islam e il presunto allontanamento dalla forma di stato secolare kemalista. Erdoğan era stato imprigionato e aveva scontato una pena per aver recitato in pubblico una poesia vietata, di cui un verso assimilava i minareti a delle baionette, mentre la storia del rapporto del suo partito e le istituzioni, soprattutto militari, è ancora più intricata. Il partito di ispirazione religiosa del Benessere (*Refah Partisi*) era stato fondato nel 1983 e sciolto per decisione della Corte Costituzionale nel 1998 con l'accusa di essere divenuto un fucina di attività anti-secolari. Al suo scioglimento fu imposto ai suo leader, primo fra tutti il segretario Necmettin Erbakan di esercitare attività politica, veto a cui Erdoğan si sottrasse (casualmente?) perché in quel momento stava scontando la pena in carcere. Il testimone passò al partito della Virtù (*Fazilet*), fondato nel 1997 e fatto sciogliere il 22 giugno 2001 per gli stessi motivi. Il movimento che reclama il diritto alla tutela dell'Islam anche nella vita politica del paese si divise quindi in due ali, la tradizionalista del partito della Felicità (*Saadet*) fondato il 20 luglio 2001, e la riformista del partito di Erdoğan, fondato il 14 agosto 2001²¹. La vittoria della riformista nelle ultime elezioni - un autentico terremoto nella vita politica turca²² - ha creato uno scenario inedito di confronto fra l'esecutivo e il Consiglio Militare, tutore del kemalismo e del principio di stato laico che, come si è visto, è uno delle colonne su cui si basa la Repubblica. Per Erdoğan non ha senso dividere l'Islam fra moderato e radicale, ma riconoscere l'importanza del secolarismo come collante sociale con i membri non musulmani dello stato, mentre la tensione verso l'Unione Europea è basata su una condivisione di valori di modernità che la Turchia non si

²¹ Per informazioni più dettagliate sulla rappresentanza islamica nel mondo politico della Turchia, Ü. CIZRE, M. CINAR, *Turkey between Secularism and Islam: the justice and Development Party Experience*, reperibile al sito www.ispionline.it/it/documents/wp_12_2007.pdf (11/04=2007).

²² Per la prima volta da quando è stato introdotto il pluripartitismo, nel 1946, si è avuto un parlamento con solo due partiti, gli unici due, su diciotto, che hanno superato lo sbarramento del 10%, e rispettivamente l'AKP 34,2% delle preferenze, cioè 363 seggi e il Partito Popolare Repubblicano (CHP) 19,4%, cioè 178 seggi sul totale di 550. M.

può permettere e non vuole permettersi di rifiutare. Nell'arena politica però queste teorie si confrontano con il potere militare, con il quale più di una volta si sono registrate tensioni, e con il nazionalismo di figure come Deniz Baykal, intransigenti su tutta la linea dei pilastri kemalisti²³. Alle prossime elezioni quindi di nuovo si scontreranno modi diversi di intendere la laicità dello stato, la modernità, la nazione e l'identità turche.

I protettori

Per comprendere la complessità delle riflessioni su islam e modernità, sul concetto di laicità e di modernizzazione e occidentalizzazione, si propongono due interessanti riflessioni, in versione pressoché integrale, rispettivamente sulle radici del fondamentalismo e sul rapporto fra islam e laicità.

Il primo ripercorre le radici del fondamentalismo, del fattore religioso come elemento unificatore dell'Impero, il confronto con il concetto repubblicano rivoluzionario, e si conclude con una riflessione sulla funzione del fondamentalismo nei territori palestinesi. È un excursus sintetico ma di grande respiro, che permette la lettura di eventi contemporanei di una zona particolarmente travagliata dell'ex Impero Ottomano riproponendo la stessa dialettica della fine del XVIII sec. e i tempi attuali fra modello occidentale e risposte locali, laddove il modello occidentale spesso non riesce a trascendere i propri parametri interpretativi.

Le radici del fondamentalismo islamico²⁴ si possono rinvenire in un evento storico che ha segnato il primo Novecento: la caduta dell'Impero Ottomano (1517-1917). Questo vantava domini territoriali smisurati, partendo dalla Turchia ed allungandosi sull'intero Medio Oriente, fino al Maghreb e ai moderni Stati balcanici. Alle prese con la gestione di

CINAR, *The Justice and Development Party in Turkey*, 29 gennaio 2003, reperibile al sito www.networkideas.org/themes/political/jan2003/print/prnt290103_Turkey.htm (11/04/2007).

²³ In occasione della manifestazione e del grande corteo che ha accompagnato il feretro di Hrant Dink giornalista armeno di Turchia ucciso il 23/01/2007, molti slogan sono stati rivolti proprio contro di lui e il suo partito.

²⁴ E. DI NICOLA, *Le radici del fondamentalismo in Medio Oriente*, 2 aprile 2004, <http://www.rassegna.it/2004/speciali/palestina/04.htm>.

un territorio tanto vasto, il governo della Sublime Porta aveva istituito un sistema di laicità per giustapposizione, detto millet. Dalla sua struttura risultava evidente una tolleranza per le minoranze religiose ed una capacità gestionale in materia di culto non indifferenti per l'epoca corrente: ogni comunità di fede vantava infatti un proprio sistema giuridico, a cui i membri si dovevano attenere. La formula "community of communities" racchiude proprio questo ingranaggio: una grande comunità generale composta da una lunga serie di comunità particolari (da Trieste fino ad Ankara) che, se peccava di rigidità nella sua organizzazione settoriale, sicuramente non arrivò mai a discriminare nessun culto specifico. Per cinque secoli l'Impero costituì praticamente un corpo unico: i Paesi che non parlavano la lingua araba, come la Turchia e i Balcani, erano accomunati dal collante religioso.

Il declino politico ed economico si era innescato da lontano, fin dalla metà del Seicento quando l'ascesa dei mercanti olandesi aveva sottratto all'Impero il monopolio dei commerci; ma il colpo di grazia sull'universo ottomano è datato 1916, quando Francia ed Inghilterra firmano gli accordi per la spartizione dell'Impero a guerra ancora in corso. Questi saranno sostanzialmente rispettati dopo la fine del conflitto, frammentando il territorio in 3 aree: la Turchia - dove il governo "illuminato" di Kemal Atatürk (1881-1938) avvierà il Paese verso un sentiero democratico e laico - i protettorati francesi e quelli inglesi.

La formula del protettorato rientra nel cosiddetto fenomeno del paracolonialismo: impossibilitati a condurre una vera e propria politica coloniale visti i delicati equilibri globali, le grandi potenze europee controllavano le zone assegnate in maniera indiretta. Di fatto vantavano il diritto di governo sulle aree controllate, anche dove si svolgevano normali elezioni: il capo di Stato doveva ricevere il mandato della potenza protettrice, la quale controllava da vicino il suo operato politico.

Se alla potenza transalpina furono assegnate Siria e Libano, gli inglesi divennero protettori di Egitto, Iraq e Transgiordania (le attuali zone della Giordania, Cisgiordania, Stato d'Israele). Dopo la lunga unità ottomana interveniva dunque la frattura multipla del primo

dopoguerra: le élites dirigenti, rigorosamente appoggiate dalle forze paracoloniaali, proponevano un modello inedito e penalizzante per le sorti dell'Islam. Infatti il Medio Oriente non aveva mai conosciuto l'idea occidentale di Stato nel senso moderno del termine, assuefatto alla plurisecolare esperienza imperiale; né tanto meno il modello laico di *Republique* scaturito dalla Rivoluzione Francese. Di fatto diversi frammenti dell'ex Impero si trovarono ingabbiati in un governo autoritario: le élites dirigenti erano di estrazione locale, per meglio gestire il consenso della popolazione, ma rigorosamente imposte dall'esterno. In questo sistema rigido e piramidale spesso il potere non richiedeva alcun mandato popolare, nonostante la funzione del protettorato fosse quella di avviare il Medio Oriente verso l'indipendenza e la democrazia; ad intercettare questa contraddizione furono per primi i movimenti islamici, relegati però ai margini della vita politica.

Tra i vari territori, l'Egitto si trovava ad affrontare la situazione più complicata: il dominio paracoloniale si era posto l'obiettivo di espellere la tradizione islamica dalla regione. Qui nasce il primo teorico del fondamentalismo, Hassan Al-Bana (1906-1949), esponente della classe media con alle spalle studi scientifici: egli sosteneva che l'obiettivo occidentale di modernizzare l'Islam, nelle idee e nei riti pratici, stava segnando un inarrestabile decadimento dei costumi. Occorreva quindi ribaltare i termini della questione: "islamizzare la modernità", secondo la definizione dello studioso. Per far questo Al-Bana nel 1920 predicava l'interpretazione del Corano sullo spirito dell'epoca, l'unità del pensiero islamico e la fratellanza islamica nel mondo; a questi si affiancavano obiettivi concreti come la lotta contro la povertà e l'analfabetismo e la liberazione delle terre dell'Islam dal dominio straniero. Risalta subito agli occhi la particolarità di questa piattaforma teorica, che accomuna istanze moderne come il raggiungimento di una giustizia sociale ad accenni di fondamentalismo: per esempio la negazione della libertà di pensiero, in favore dell'appiattimento sulla tradizione musulmana da seguire acriticamente, oppure lo sviluppo dell'istruzione (idea di per sé evoluta) da conseguirsi solo perché la società islamica lo richiedeva.

Nel 1928 Al-Bana fondò l'associazione dei "Fratelli Musulmani", con l'obiettivo non di negare la modernità ma di porvi sopra un'opoteca personale. Di seguito va ricordata l'opera

di Abu Ala Mawdudi (1903-1979), il quale arrivò a sostenere che «solo Dio è il sovrano ed i suoi comandamenti sono la legge dell'islam»; appare evidente come la soglia del fondamentalismo mite sia ormai stata sorpassata, nel momento in cui si delinea una proposta di Stato islamico in piena regola. Sono queste le condizioni in cui pianta le radici l'opera simbolo di questo ambiente culturale: «Pietre miliari» di Said Qutab (1906-1966), dove si lancia una sfida totale ad ogni situazione in cui gli uomini sono sovrani al fine di dichiarare il potere assoluto del governo di Dio.

Le teorie fondamentaliste esercitarono immediatamente un effetto dinamite all'interno dei sistemi paracoloniai; diverse esecuzioni, tra cui quella eccellente di Al Bana, si susseguirono per garantire il mantenimento dell'ordine da parte delle élites dominanti. Da queste condizioni germoglia dunque il paradosso storico che ancora oggi avvolge il Medio Oriente; nonostante i movimenti fondamentalisti propugnino un effettivo carattere teocratico, questi svolgono una funzione democratizzante all'interno del sistema politico. Nell'epoca dei protettorati l'azione sul modello autoritario apriva nel tessuto sociale uno spiraglio, per consentire alle popolazioni reali di esprimersi superando il monolitismo delle classi dirigenti straniere.

Oggi le caratteristiche di questa situazione sembrano sopravvivere nella regione palestinese: il sistema politico è di fatto imbalsamato dall'occupazione militare, che finisce per uccidere la dialettica tra le parti. Come conseguenza, in Palestina l'organizzazione di Hamas, fondata il 15 dicembre 1987, è la forza culturale egemone: essa esprime infatti il bisogno civile di lotta e partecipazione di massa che l'Autorità nazionale palestinese, a livello di consenso popolare, non riesce più a garantire. È il medesimo meccanismo delle vicende paracoloniai, se alle potenze europee si sostituiscono le condotte autoritarie dello Stato d'Israele; prende forma un'inversione politica delle parti, dove i consensi persi dall'Anp vengono inscatolati proprio da Hamas. Secondo i maggiori studiosi lo sceicco palestinese Ahmed Yassin, appartenente alla generazione successiva, poteva considerarsi l'erede ideologico di Al Bana, del quale di fatto aveva ripreso le teorie sull'islamizzazione della modernità; il suo assassinio da parte israeliana può essere sfruttato come l'occasione di spostare l'asse degli Stati Arabi moderati in direzione palestinese, come è accaduto nel

periodo della prima Intifada (1988).

Il rapporto fra islam e laicità viene invece ripercorso sulla base di un progressivo allontanamento dal modello rivoluzionario e a una nuova sintesi di modello, e, di nuovo, sul valore identitario dell'islam nelle società musulmane, nello stato nazione come si è affermato, nel riassetto delle logiche religiose venute meno l'eccezione del califfato.

La questione dei rapporti fra islam e laicità²⁵ permea la storia del mondo musulmano nel XX secolo, da quando sulle rovine dell'impero ottomano, dissoltosi definitivamente nel 1924, si costruirono i futuri Stati-nazione del mondo musulmano. Mentre nel califfato l'articolazione fra religione, politica e società era garantita dalla figura e dall'autorità califfale, nello Stato-nazione quell'articolazione si trova spezzata e il potere politico tende al controllo del potere religioso degli ulema. Scomparendo quell'autorità centrale, che da secoli rappresentava il fattore di coesione fra islam e società, i moderni Stati inventarono già nella prima metà del secolo scorso un ministero degli affari religiosi: habus nei paesi del Maghreb, waqf nel Medio Oriente, dianet in Turchia. Questa nuova subordinazione della dimensione religiosa al potere politico, se ha comportato una razionalizzazione dei poteri, non è però risultata da un mutamento nello strutturarsi delle società musulmane. Possiamo dunque parlare di una laicità acquisita dall'esterno, che non è stata accompagnata da un vasto movimento di secolarizzazione. I motivi di questa frattura fra laicità e secolarizzazione si radicano nella storia stessa dell'islam; è necessario allora evidenziare quali fenomeni si radicano sin dall'inizio nell'islam e quali invece sono legati ai suoi cambiamenti recenti. Vanno sottolineati in particolare alcuni aspetti della questione. Nel mondo islamico la configurazione politica è più il risultato di circostanze storiche che di una logica intrinseca alla religione rivelata. Tutti gli autori sono d'accordo nell'affermare che, in materia di organizzazione del sistema politico, il corpus dei testi fondatori dell'islam - il Corano e la Sunna - è nell'insieme indicativo e non fornisce prescrizioni precise, e che la maggior parte delle costruzioni politiche nel mondo islamico ha lo scopo di legittimare

un potere politico già istituito. Le strutture politiche tendono quindi a conformarsi a logiche di gruppo o a risolvere i conflitti in corso attraverso la ricerca e la legittimazione di un'autorità: questo è, a tutt'oggi, il grande problema dell'islam contemporaneo. Questa apparente fluidità fra religione e politica si sviluppa sin dall'inizio, nel califfato degli Omayyadi (661-750), traducendosi su grande scala con la statalizzazione dell'islam: il califfo diviene detentore del potere spirituale e del potere temporale. Storicamente la dinastia Omayyade, che pone la sua capitale a Damasco, fa prevalere il potere temporale su quello spirituale, privilegiando un gruppo etnico, quello degli arabi. Tale asimmetria fra temporale e spirituale è all'origine della cacciata e del rovesciamento di questa dinastia; in opposizione ad essa, si impone un nuovo califfato, quello della dinastia Abbasside (750-1258), che sposta la capitale a Baghdad e rafforza l'aspetto spirituale rispetto a quello temporale, per cui il califfo si arroga prerogative come quella dell'infalibilità; è in quell'epoca che il califfo assume il titolo di comandante dei credenti. Questo accento fortemente simbolico sulla funzione califfale va a scapito della gestione politica dell'impero, e provoca la crisi del califfato abbasside: l'impero si frammenta in una serie di sultanati locali, che più tardi si contenderanno il potere califfale, preparando l'avvento dei Selgiuchidi e più tardi dell'impero ottomano. Questo breve excursus sulle formazioni politiche nell'islam serve a mostrare l'ambiguità che ha connotato i rapporti fra islam e politica. Si può affermare che storicamente, nell'islam, i rapporti fra politica e religione sono stati caratterizzati da un certo pragmatismo; quindi alla base della riflessione su islam e laicità, rimane di fondamentale importanza la questione antropologica.

L'aspetto antropologico

L'estendersi territoriale e culturale dell'islam corrisponde all'inclusione nel mondo musulmano di popoli e culture estremamente eterogenei tra loro. La diffusione della dominazione musulmana ha implicato per quei popoli anche un diverso modo di strutturarsi e spesso la costruzione di un'identità universalizzante, che trascendeva le identità di gruppo

²⁵ Anticipazione del testo di Khaled Fouad Allam pubblicato nel volume di AA.VV. (a cura di Geminello Preterossi), *Le ragioni dei laici*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

locali. Nell'adesione all'islam, le culture locali si sono trovate a possedere due identità tra loro complementari, fatto che sociologicamente si è tradotto nella presenza di una duplice identità collettiva. Ciò non rappresentava un fattore di conflittualità, perché la cultura locale fungeva da vettore portante della cultura, universalizzante, islamica. La crisi dei rapporti fra cultura antropologica e religione intervenuta nel Novecento pone il problema dei rapporti fra islam e laicità. Nel secolo scorso si è assistito al progressivo affievolirsi delle culture locali di fronte ai processi di modernizzazione, che hanno scardinato quelli che erano i ritmi ancestrali del mondo musulmano: lo Stato si è fatto promotore di una nuova società, accanto alla società agricola e' iniziata un'attività industriale, e le culture urbane hanno spezzato il legame tradizionale fra islam e identità locale. Tale crisi, che ha investito il mondo musulmano durante tutto il XX secolo e non è a tutt'oggi risolta, ha portato l'islam a riformularsi secondo nuovi modelli culturali che spesso risultano deboli e non riescono a definire un adeguato quadro di interazione tra religione e società, e tra religione e politica. L'esempio più eclatante di questa crisi è la situazione delle donne, e in particolare la questione del velo. Nella società tradizionale la questione del velo semplicemente non si pone perché la donna esce solo raramente dallo spazio domestico; ma in seguito ai processi di acculturazione delle società musulmane nel XX secolo le donne iniziano a frequentare la scuola, a lavorare a contatto con uomini, a confrontarsi direttamente con lo spazio pubblico: una parte del clero reagisce allora attraverso un'interpretazione massimalista dell'uso del velo. Questo caso mostra come nell'islam contemporaneo i richiami all'ortodossia si intreccino profondamente con i processi di modernizzazione e di acculturazione delle società musulmane.

La crisi dello Stato laico

Nell'islam contemporaneo è assente una dinamica in grado di costruire uno spazio laico entro una cultura secolarizzata; nelle odierne società musulmane, il processo di secolarizzazione rafforza paradossalmente la specificità del religioso e mette in crisi la neutralità dello Stato. Il processo di secolarizzazione avvenuto nelle società occidentali

risulta da un compromesso fra Stato e religione, fondato non solo sul fatto che i diversi attori si sono accordati sulla condivisione di uno stesso spazio politico, ma anche sul fatto che i credenti hanno interiorizzato una definizione di religione fornita dalla cultura laica. Ciò significa che le religioni sono divenute socio-culturalmente laiche, in modo che la fede e le pratiche religiose sono considerate come fatti privati e non più pubblici. Oggi nelle nuove forme della religiosità, tra cui quelle dell'islam, i credenti accettano la laicità, ma chiedono un riconoscimento pubblico alla loro appartenenza identitaria, mettendo in evidenza la relazione tra religione e spazio pubblico, e chiedendo di riformulare il ruolo dello Stato di fronte alle nuove domande. E' proprio un'asimmetria quella che si sta creando fra politica e religione; ma, come notano alcuni studiosi, non si tratta della richiesta di ricostruire il rapporto tra religione e politica, bensì di riformulare il rapporto fra religione e società. Per esempio, il neo-fondamentalismo (non il radicalismo) islamico e' molto più interessato alla questione dei musulmani nella società che a quella dei loro rapporti con il potere politico. Ciò che si sta delineando e' la fine di un laicismo improntato alla cultura della rivoluzione francese, per spostarsi a un approccio più vicino a quello di un Tocqueville, vale a dire una visione più vicina ai modelli anglosassoni dei rapporti fra religione e società, in cui le identità religiose sono soggette a un processo di diluizione nella complessità sociale. Questo approccio mette in crisi lo Stato, che si trova costretto a scegliere, in moltissimi campi, se varcare o no confini delicatissimi: ad esempio nella bioetica, nelle questioni della cittadinanza ecc.²⁶

Come si è precisato all'inizio, lo scopo di questa ricerca è di fornire spunti di riflessione su un tema complesso, e, come dimostrano i due brani conclusivi, gravido di conseguenze ancora più complesse. Ci si augura che l'estrema attualità degli argomenti trattati, l'urgenza della necessità di comprensione, di una visione storica e strategica più aderente alla realtà possa fornire da spunto per tutti gli approfondimenti e i commenti che trascendono la presente dispensa.

²⁶ <http://www.fiei.it/articles.asp?id=41>.

Bibliografia:

Testi di riferimento per capire l'Impero Ottomano. Per quanto riguarda articoli e altro materiale si rimanda alle note nel testo.

- R. DEGUILHEM, *Crafts and Craftsmen of the Middle East: Fashioning the Individual in the Muslim Mediterranean*, NY, Tauris& Co Ltd, 2005.
- A. DRYSDALE, *The Middle East and North Africa: A Political Geography*, NY, Oxford University Press, 1985.
- E. ELDEM, et al., *Ottoman City Between East and West*, Cambridge University Press, USA, 2001.
- S. FAROQHI, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, Vol. 2, USA, Cambridge University Press, 2000.
- The Ottoman Empire and the World Around It*, NY, Tauris& Co Ltd, 2004.
- Approaching Ottoman History*, USA, Cambridge University Press, 1999.
- Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, NY, Tauris& Co Ltd, 2000.
- H. INALCIK, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, USA, Cambridge University Press, 1996.
- B. LEWIS, *Il suicidio dell'Islam. In che cosa ha sbagliato la civiltà medioorientale*, Milano, Mondadori, 2002.
- G. LEWY, *Il Massacro degli armeni, un genocidio controverso*, Torino, Giulio Einaudi editore, 2006.
- B. REICH E D. E. LONG, *The Government and Politics of the Middle East and North Africa* (4th Edition), USA, Westview Press, 2002.
- W. OCHSENWALD, *The Middle East: A History*, NY, McGraw-Hill, 2004.
- S. J. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. I-II, USA, Cambridge University Press, 2000.
- M. SICKER, *The Islamic World in Decline: From the Treaty of Karlowitz to the Disintegration of the Ottoman Empire*, USA, Praeger Publisher, 2001.
- A. WHEATCROFT, *The Ottomans: Dissolving Images*, UK, Penguin Books, 1995.

