
Secolarizzazione e modernizzazione nell'Impero ottomano e nella Repubblica di Turchia: alle origini del principio di laicità

ROSSELLA BOTTONI

1. IL PRINCIPIO DI LAICITÀ E LA 'NUOVA TURCHIA'

La laicità (*laiklik*) è considerata un pilastro della società turca contemporanea e la sua importanza non può essere pienamente compresa se non considerando che la Repubblica di Turchia è il solo Stato, con una popolazione a stragrande maggioranza musulmana¹, ad aver posto tale principio a fondamento del proprio ordinamento costituzionale, come strumento di garanzia del regime democratico e della pace sociale del paese. L'emendamento del 1937, che costituzionalizzò le cosiddette 'sei frecce' del kemalismo – repubblicanesimo, nazionalismo, populismo, statalismo, laicità e rivoluzionismo² – costituì l'apice del processo di costruzione della 'nuova Turchia', i cui criteri ispiratori erano gli ideali della modernizzazione e dell'occidentalizzazione, e il cui fine ultimo era «elevare la nazione alla posizione cui essa aveva il diritto di aspirare nel mondo civilizzato»³.

Le riforme che gettarono le fondamenta di uno Stato laico, convenzionalmente ascritte all'età kemalista, furono avviate, in realtà, già durante l'ultimo secolo di vita dell'Impero ottomano. Tuttavia, malgrado le più consolidate correnti storiografiche riconoscano che le

¹ Circa il 99% della popolazione è musulmano. Non vi sono fonti ufficiali relativi al numero delle persone che appartengono a una minoranza religiosa. Secondo il Dipartimento di Stato americano, vi sono approssimativamente 65.000 armeni apostolici, 23.000 israeliti, meno di 2.500 greci ortodossi, 15.000 siriani ortodossi, 3.300 testimoni di Geova, 3.000 protestanti, e piccole comunità (la cui consistenza numerica è difficile da stimare) di bulgari, caldei, nestoriani, cattolici di rito latino e maroniti. Cfr. U.S. Department of State, *Turkey. International Religious Freedom Report 2006*, consultabile sul sito <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006>.

² Su questo punto, cfr. *infra*, p. 12.

³ La frase, pronunciata da Mustafa Kemal, è citata in HENRY E. ALLEN, *Factors in Turkey's cultural transformation*, in «Open court», May 1932, vol. XLVI, n. 912, p. 340.

misure di modernizzazione ottomane hanno rappresentato i primi tentativi di laicizzazione dell'apparato statale, l'impatto di tale esperienza sul corso degli eventi successivi è generalmente minimizzato o trascurato. Come ha notato Zürcher⁴, l'idea dell'assoluta novità ed originalità della Repubblica di Turchia, sorta come una fenice dalle ceneri dell'Impero ottomano grazie ad un solo uomo, Mustafa Kemal – cui il Parlamento turco, nel 1934, conferì il patronimico di Atatürk, ovvero Padre dei turchi – è bene espressa dai titoli di una serie di libri dedicati alla fondazione del nuovo Stato, come *Turkey faces West*⁵, *The Turkish transformation*⁶, *The new Turks*⁷, *The old Turkey and the new*⁸, e molti altri. Studiosi come Léon Ostrorog hanno considerato le riforme secolari di Mustafa Kemal come «uno degli eventi più importanti che hanno segnato la storia dell'Oriente da quattordici secoli»⁹, «una rivoluzione a cui il mondo dell'Islâm non aveva mai assistito»¹⁰; mentre, a livello politico internazionale, l'importanza capitale di Atatürk è stata riconosciuta dall'UNESCO che, nel 1978, adottò una risoluzione in cui riconosceva il Padre dei turchi come «*an exceptional reformer in all the fields coming within Unesco's competence*»¹¹ e che, pochi anni dopo, in occasione del centenario della sua nascita, proclamò il 1981 «anno di Atatürk»¹².

Scopo di questo scritto è offrire alcuni spunti di riflessione in merito al rapporto di continuità esistente tra riforme ottomane e leggi ri-

⁴ Cfr. ERIK J. ZÜRCHER, *The Ottoman legacy of the Turkish Republic: an attempt at a new periodization*, in «Die Welt des Islams», 1992, vol. XXXII, pp. 237-238. Cfr. anche la versione ufficiale della storia delle riforme kemaliste: *İslâm Ansiklopedisi [Enciclopedia dell'Islâm]*, I edizione, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1940-1988, vol. I, s.v. Atatürk, pp. 719-807.

⁵ HALIDE EDİB [ADIVAR], *Turkey faces West. A Turkish view of recent changes and their origin*, New Haven, Yale University Press, 1930.

⁶ HENRY E. ALLEN, *The Turkish transformation. A study in social and religious development*, Chicago, The University of Chicago Press, 1935.

⁷ ELEANOR BISBEE, *The New Turks. Pioneers of the republic, 1920-1950*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 1951.

⁸ HARRY LUKE, *The old Turkey and the new. From Byzantium to Ankara*, London, Geoffrey Bles, 1955.

⁹ LÉON OSTROROG, *The Angora reform. Three lectures delivered at the centenary celebrations of University College on June 27, 28 and 29, 1927*, London, University of London Press, 1927, p. 14.

¹⁰ *Idem*, p. 70.

¹¹ *A speech delivered by Ghazi Mustapha Kemal (Atatürk) in October 1927. Nutuk*, İstanbul, Üçdal, 1985, p. 7.

¹² JACOB M. LANDAU, "Atatürk's achievement: some considerations", in JACOB M. LANDAU (a cura di), *Atatürk and the modernization of Turkey*, Boulder, Westview Press, 1984, p. XIII.

voluzionarie (*devrim kanunlar*) di Mustafa Kemal, per verificare se la tesi dell'assoluta novità della Repubblica di Turchia, pur valida nelle sue conclusioni, non debba essere ricondotta a premesse diverse. Queste problematiche non costituiscono una mera curiosità accademica, né hanno una rilevanza nell'ambito esclusivo della storia, in quanto la risposta data a tali questioni può esercitare una grande influenza, rispetto alla situazione attuale, sul modo con cui la laicità è considerata non solo in Turchia, ma anche all'estero, a causa dei movimenti fondamentalisti islamici.

L'interpretazione del principio di *laiklik* ha avuto un ruolo fondamentale nella recente sentenza della Corte europea dei diritti dell'uomo concernente Leyla Şahin¹³, una studentessa universitaria che presentò ricorso sostenendo che il divieto di indossare il velo islamico negli istituti universitari violava, fra gli altri, il suo diritto di libertà religiosa garantito dall'art. 9 CEDU. Un'analisi approfondita di questa pronuncia esula dai nostri scopi¹⁴; tuttavia pare opportuno considerare brevemente la nozione di laicità accolta dai giudici di Strasburgo.

Tra i principi fondamentali della giurisprudenza della Corte, in questioni che riguardano il rapporto tra Stato e confessioni religiose, assume un rilievo particolare la valutazione discrezionale delle autorità nazionali, dal momento che ogni paese potrebbe considerare (e di fatto considera) il significato e l'impatto della manifestazione di una credenza religiosa in pubblico in maniera molto diversa. Coerentemente con l'affermazione del criterio del margine di apprezzamento, i giudici, nel caso in esame, hanno considerato il governo turco il soggetto più adatto a valutare le ragioni interne che avevano giustificato la limitazione dei diritti della ricorrente. Tali motivazioni, peraltro, sono state pienamente sottoscritte dalla stragrande maggioranza dei magistrati¹⁵.

¹³ *Leyla Şahin c. Turquie*, n. 44774/98, 10 novembre 2005.

¹⁴ Per approfondimenti, cfr. ANGILO BONCOMPAGNI, *Il velo islamico di fronte alla Corte europea dei diritti dell'uomo tra laicità e pluralismo*, in «Rivista di Studi Politici Internazionali», 1/2007, n. 293, pp. 101-119 e la bibliografia ivi citata (in particolare nota 21). Cfr. anche LAURENCE BURCOGUE-LARSEN, EDOUARD DUBOUT, *Le port du voile à l'université. Libres propos sur l'arrêt de la Grande Chambre Leyla Şahin c. Turquie du 10 novembre 2005*, in «Revue trimestrielle des droits de l'homme», 2006, 66, pp. 183-215; VALENTINA CUCCIA, *La manifestazione delle convinzioni religiose nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in «La Comunità Internazionale», 2006, vol. XLI, n. 3, pp. 565-580.

¹⁵ La decisione è stata adottata a maggioranza di sedici su diciassette. Il giudice Tulkens ha allegato alla sentenza un'opinione dissenziente, in cui, fra le altre considerazioni, ha osservato che la maggioranza della Corte ha aderito acriticamente

La Corte europea ha concordato con le autorità nazionali che la laicità è lo strumento garante della democrazia, dando quindi alla nozione di *laiklik* un significato e una portata ben più ampia di quella di mero principio regolatore dei rapporti fra Stato e confessioni religiose. Essa ha anche affermato che il concetto turco di laicità è in armonia con il rispetto dei diritti umani e il primato della legge, e che nessun comportamento ad esso contrario può godere della tutela della Convenzione¹⁶. A sostegno di ciò, i giudici hanno richiamato una sentenza della Corte costituzionale turca del 7 marzo 1989, secondo la quale «il principio di laicità era stato costituzionalizzato in ragione dell'esperienza storica del paese e delle peculiarità dell'Islâm in rapporto alle altre religioni»: dal momento che una religione che «imponesse» un particolare abbigliamento «era percepita e presentata come portatrice di valori incompatibili con quelli della società contemporanea»¹⁷, la libertà di religione non poteva comprendere il diritto di indossare il velo islamico. Infatti il paese, in passato, aveva già sperimentato un regime teocratico e solo la proclamazione del principio di *laiklik* aveva permesso la fondazione della democrazia. Al fine di difendere tale regime democratico, la Turchia doveva quindi impedire a qualsiasi espressione del fondamentalismo islamico (come il *tesettür*, ovvero la pratica del velo) di indebolire la natura secolare della Repubblica¹⁸.

alle tesi del governo turco: la supervisione dei magistrati europei dovrebbe sempre accompagnare il margine di apprezzamento dei singoli Stati, ma tale controllo, nella vicenda in esame, «*seems quite simply to be absent from the judgement*» (§ 3).

¹⁶ *Leyla Şahin c. Turkey*, cit., §§ 103-104.

¹⁷ *Leyla Şahin c. Turkey*, cit., §§ 39 e 116.

¹⁸ Queste argomentazioni erano già state svolte dalla Corte europea nella sentenza concernente il *Refah Partisi*, dissolto dalla Corte costituzionale turca a causa della presunta volontà di tale gruppo politico di fondare una teocrazia, progetto incompatibile con il sistema di protezione europeo dei diritti dell'uomo, poiché «uno Stato teocratico non può essere uno Stato democratico, come testimonia, tra l'altro, l'esperienza storica turca durante l'epoca ottomana». Le tesi delle autorità turche furono accolte dai giudici di Strasburgo, i quali affermarono che la Turchia «al momento della liquidazione dell'antico regime teocratico e della fondazione del regime repubblicano, ha optato per una visione della laicità che relega l'Islâm e le altre religioni alla sfera della pratica religiosa privata. Ricordando l'importanza del rispetto del principio di laicità in Turchia per la sopravvivenza del regime democratico, la Corte considera che la Corte costituzionale aveva ragione nel ritenere che il programma del *Refah*, teso a introdurre la *charia*, fosse incompatibile con la democrazia» [*Refah Partisi (Parti de la Prosperité) et autres c. Turquie*, n. 41340/98, 41342/98, 41343/98, 41344/98, 13 febbraio 2003, §§ 12, 19, 28, 31, 78, 82 e 125]. Per approfondimenti sugli argomenti esposti nella pronuncia concernente il Partito della Prosperità, in tema di regime teocratico, cfr. MICHEL LEVINET, *L'incompatibilité entre l'Etat théocratique et la Convention européenne des droits de*

La maggioranza della Corte ha anche accolto le tesi del governo turco relative all'esistenza di un legame più o meno diretto tra la scelta di indossare il velo islamico e l'appartenenza o il sostegno (politico o morale) dato a movimenti politici estremisti tesi a imporre i loro simboli religiosi e le loro concezioni religiosamente ispirate alla società nel suo complesso. In conclusione, i giudici, dopo aver affermato che ogni Stato contraente può contrastare tali movimenti fondamentalisti, in accordo con le disposizioni della Convenzione e «secondo la sua esperienza storica»¹⁹, si sono pronunciati contro l'ipotesi di violazione dell'art. 9 CEDU.

Tralasciando altre osservazioni relative al caso di Leyla Şahin, ci sembra che alcuni degli argomenti che hanno fondato la decisione della Corte siano indicativi dei limiti che caratterizzano molte ricostruzioni ed interpretazioni del passato della Turchia – limiti che emergono in maniera evidente laddove stereotipi e pregiudizi, come il 'mito' della teocrazia ottomana, vengono accolti come ovvie verità storiche.

2. IL SISTEMA OTTOMANO DI RAPPORTI TRA STATO E CONFESIONI RELIGIOSE

Una corretta ricostruzione storica della disciplina dei rapporti tra Stato e confessioni religiose in età ottomana è cruciale, poiché uno degli argomenti che rafforzano la teoria dell'irrilevanza (o della scarsa influenza) delle riforme secolarizzatrici ottomane nella fondazione di uno Stato laico – e che, di conseguenza, fondano la tesi dell'importanza capitale del principio di laicità come baluardo della democrazia in Turchia – è il presunto carattere teocratico dell'Impero ottomano.

A nostro avviso, l'idea che questo Stato fosse teocratico non è storicamente fondata, e sembra essere basata piuttosto su una sorta di confusione tra teocrazia, giurisdizionalismo e confessionismo. L'Islâm era la religione ufficiale dell'Impero ottomano, e il sovrano aveva il titolo di Califfo. In quanto tale, aveva il compito di difendere la religione musulmana e di far rispettare il diritto religioso (oltre a quello secolare)²⁰. Egli era però il capo civile, e non anche ecclesiastico. In primo luogo, gli *ilmiye* (la classe religiosa composta dagli *ulema*) non erano a lui sottoposti: a capo di tale gerarchia vi era infatti lo *Şeyhü-*

l'homme. A propos de l'arrêt rendu le 13 février 2003 par la Cour de Strasbourg dans l'affaire Refah Partisi et autres c/Turquie, in «Revue française de droit constitutionnel», 2004, 57, pp. 207-221.

¹⁹ *Leyla Şahin c. Turkey* cit., § 115.

²⁰ Cfr. artt. 3, 4, 7 e 11 della Costituzione ottomana del 1876. Il testo della carta costituzionale è riprodotto in ABDOLONYME UBICINI, *La constitution ottomane*, Paris, A. Cotillon et C. ie, 1877.

*Islâm*²¹, scelto e nominato dal sovrano. Tale nomina, inoltre, non aveva carattere religioso o spirituale, dal momento che questo atto era assimilabile al conferimento dell'investitura ai patriarchi, ai rabbini e agli altri capi, liberamente eletti dalle rispettive comunità religiose non musulmane, ma formalmente designati dall'Imperatore²². In secondo luogo, il sovrano non era vicario di Dio in terra: lo *Şeyhülislâm* poteva infatti causarne la deposizione, pronunciando una *fetva*²³ che affermasse che il Califfo cessava di avere le qualità che lo rendevano idoneo a compiere il suo ufficio²⁴. In tale contesto, non sembra che si possa affermare – richiamando le parole del Ruffini, che bene descrisse i caratteri propri di una teocrazia – che «la comunità ecclesiastica» fosse «la sola vera e legittima Monarchia»²⁵. Le peculiarità descritte, che certamente qualificavano il sistema ottomano come giurisdizionalista (in virtù della titolarità, da parte dell'autorità civile, di diritti quali lo *jus protectionis* e lo *jus exclusivae*²⁶) e confessionista (in ragione della posizione di privilegio assegnata a una religione), non sono sufficienti a caratterizzare tale regime come una teocrazia (la quale è contraddistinta piuttosto dall'assunzione dei poteri civili da parte dell'autorità religiosa²⁷).

Anche l'assunto che la natura teocratica dell'Impero derivasse dalla tendenza dell'Islâm a regolare ogni aspetto della vita pubblica e privata appare poco fondato. Di fatto, alcune branche del diritto ottomano non avevano la propria fonte giuridica nella *şeriat* (la legge religiosa islamica). Così, il diritto penale era stato elaborato sulla ba-

²¹ Sulla figura dello *Şeyhülislâm* e sugli *ulema* nell'Impero ottomano, cfr. *The Encyclopaedia of Islam* [CD-Rom Edition], Leiden, E. J. Brill, 2002, s.v. *Şaykh al-Islâm*, e s.v. *ulamâ'*; ABDOLONYME UBICINI, *Lettres sur la Turquie*, Paris, J. Dumaine, 1853-1854. vol. I, p. 92.

²² ARNALDO BERTOLA, *Il regime dei culti in Turchia. I. Il regime giuridico dei culti nell'Impero ottomano*, Torino, SEI, 1927, p. 101.

²³ La *fetva* (forma turca della parola araba *fatwâ*) è un parere su un punto della legge che si applica a tutte le questioni, civili e religiose. Per approfondimenti, cfr. *The Encyclopaedia of Islam*, cit., s.v. *Fatwâ*.

²⁴ BERTOLA, *op. cit.*, p. 102.

²⁵ FRANCESCO RUFFINI, *Relazioni tra Stato e Chiesa*, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 115.

²⁶ *Idem*, pp. 87-93.

²⁷ *Idem*, pp. 115-137. Peraltro, se la mera esistenza di una figura istituzionale che riunisca in sé l'autorità civile e alcuni poteri ecclesiastici fosse assimilabile *tout court* alla teocrazia, si giungerebbe al paradosso di qualificare come teocratici anche i regimi vigenti in Danimarca e in Norvegia, dove esiste una religione di Stato, e nel Regno Unito, dove la Regina è il capo della Chiesa anglicana e dove coloro che professano la religione cattolica o sposano un cattolico sono esclusi dalla successione al trono.

se di norme consuetudinarie e di considerazioni politiche quali il pubblico interesse, come hanno dimostrato gli studi di Uriel Heyd²⁸. Inoltre studiosi come Keddie hanno messo in rilievo il fatto che larga parte della letteratura tende a considerare diritto vivente le prescrizioni della *şeriat*, e a ignorare invece i numerosi casi di deviazione e di non osservanza di tali norme²⁹.

La tesi del carattere teocratico dell'Impero ottomano è messa in discussione anche dall'esistenza dell'istituto della *millet*, pilastro dei rapporti fra lo Stato e le confessioni non musulmane, ovvero dalla presenza – all'interno del territorio dell'Impero – di minoranze religiose, le quali non erano solo tollerate, ma godevano di ampie sfere di forte autonomia per quanto riguardava l'organizzazione del culto e la disciplina di tutta una serie di rapporti di diritto pubblico e privato. Esse potevano regolare, secondo le proprie norme, materie quali il diritto di famiglia, il diritto successorio, l'amministrazione della giustizia e l'istruzione³⁰.

Una riprova della debolezza di tale teoria è data dall'atteggiamento degli *ulema* nei confronti delle riforme secolarizzatrici. Secondo una diffusa linea interpretativa, il processo di riforma dell'Impero si caratterizzò come una lotta di tipo manicheo tra i riformatori – occidentalizzanti, liberali, secolarizzatori e moderni – e gli oppositori – oscurantisti, retrogradi e fanaticamente attaccati ai costumi più desueti imposti dalla religione –. I casi in cui l'introduzione di una innovazione non suscitò alcuna reazione negativa da parte della classe

²⁸ URIEL HEYD, *Kânûn and sharî'a in old Ottoman criminal justice*, in «Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities», 1969, vol. 3, pp. 1-2. Cfr. anche URIEL HEYD, *Studies in old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

²⁹ Cfr. NIKKI E. KEDDIE, *Problems in the Study of Middle Eastern Women*, in «International Journal of Middle East Studies», May 1979, vol. 10, n. 2, p. 228. Ricordiamo, a questo proposito, il divieto d'usura prescritto dalla *şeriat*, che fu aggirato grazie a uno stratagemma interpretativo, che permise di considerare legittimi tutti i prestiti il cui tasso d'interesse non superasse il 10-15%. Su questo punto, cfr. ÖMER LÜTFİ BARKAN, «Caractère religieux et caractère séculier des institutions ottomanes», in JEAN-LOUIS BACQUÉ-GRAMMONT, PAUL DUMONT (a cura di), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Leuven, Peeters, 1993, pp. 33-38. Cfr. anche JON E. MANDAVILLE, *Usurious piety: the cash waqf controversy in the Ottoman empire*, in «International Journal of Middle East Studies», August 1979, vol. 10, n. 3, pp. 289-308.

³⁰ BENJAMIN BRAUDE, BERNARD LEWIS (a cura di), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: the functioning of a plural society. Volume I. The Central Lands*, London, Holmes and Meier, 1982; FRÉDÉRIC VAN DEN STEEN DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, Bruxelles, Oscar Schepkens et C.ie, 1906; ABDOLONYME UBICINI, *Lettres sur la Turquie*, cit., vol. II.

religiosa, sono generalmente giustificati adducendo come ragione la debolezza degli *ulema* – i quali avrebbero voluto opporsi, ma non ne avevano sufficiente forza –, o persino chiamando in causa una sorta di disattenzione collettiva, grazie alla quale alcune riforme furono facilmente approvate perché gli *ilmiye*, nel loro complesso, non si sarebbero resi conto delle conseguenze che esse avrebbero comportato³¹. Alcuni studi hanno però messo in evidenza che, da un lato, essi non erano affatto privi di qualsiasi potere o influenza e, dall'altro lato, che erano divisi sulla questione della riforma: alcuni si opposero al programma di modernizzazione, ma altri collaborarono alla sua preparazione e applicazione³².

In particolare David Kushner ha dimostrato che diversi membri dei consigli e dei comitati di riforma istituiti nel corso dell'Ottocento appartenevano alla classe religiosa. Inoltre gli *ulema* mantennero la loro presenza nei settori dell'amministrazione della giustizia e dell'istruzione, sebbene questi fossero gli ambiti maggiormente interessati dalle prospettive di laicizzazione. La creazione dei tribunali secolari³³ ridusse certo le loro competenze, ma essi continuarono a sedere come giudici sia nelle sezioni civili che in quelle penali delle nuove corti, probabilmente anche a causa dell'insufficiente numero di magistrati qualificati. Svolsero un ruolo importante nel nuovo sistema scolastico, come insegnanti non solo della religione islamica, ma anche di materie umanistiche. Inoltre alcuni membri della classe religiosa sedettero nell'Alto consiglio per l'istruzione e, molte volte, lo presiedettero. Altri furono impiegati presso i Ministeri dell'Istruzione e della Giustizia, o nell'amministrazione provinciale e locale, dagli uffici del censimento o delle imposte ai consigli provinciali per l'istruzione. Non mancarono casi in cui fecero anche le veci del governatore, gestendo gli affari della provincia in sua assenza. Che gli *ulema* avessero perduto le proprie posizioni era, quindi, fenomeno più apparente che reale: in alcuni casi lo sviluppo della burocrazia civile aumentò addirittura le loro pos-

³¹ Secondo Bernard Lewis, questo sarebbe stato il caso della promulgazione del primo codice di diritto penale nel 1840. Cfr. *The emergence of modern Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 2002 [1961], p. 110.

³² Cfr. DAVID KUSHNER, *The place of ulema in the Ottoman Empire during the age of reform (1839-1918)*, in «Turcica», 1987, tome XIX, pp. 51-74; URIEL HEYD, «The Ottoman 'Ulem and Westernisation in the time of Selim III and Mahmud II», in URIEL HEYD (a cura di), *Studies in Islamic history and civilization. [Scripta Hierosolymitana, vol. 9]*, Jerusalem, The Hebrew University, 1961, pp. 63-96; RUDOLPH PETERS, *Religious attitudes towards modernization in the Ottoman Empire*, in «Die Welt des Islams», vol. XXVI, 1986, pp. 76-105.

³³ Cfr. *infra*, p. 10.

sibilità di diventare funzionari e fare carriera nell'apparato amministrativo dello Stato³⁴.

In un contesto caratterizzato da situazioni così differenziate, appare scarsamente appropriato riferirsi genericamente agli *ilmiye* come a un corpo omogeneo. Gli interessi degli *ulema* che erano ai vertici di tale gerarchia erano strettamente legati a quelli di cui era portatrice la classe dirigente; alcuni furono, essi stessi, riformatori³⁵. La protesta contro le riforme era espressa principalmente da coloro che occupavano posizioni inferiori, come i predicatori delle piccole moschee e i *softa* (studenti delle *medrese* ed aspiranti *ulema*)³⁶. Inoltre tale opposizione può essere considerata come naturale difesa delle proprie prerogative, innata in ogni gruppo di interesse e maggiormente in quelli a forte orientamento ideologico (ivi incluso quello religioso). L'azione di coloro che hanno cercato di offrire un baluardo contro ciò che veniva considerato un attacco alla fede islamica è stata generalmente interpretata come un'anacronistica protezione di principi desueti ed arcaici da parte di uomini fanatici e retrogradi, posizione accompagnata dalle affermazioni di rito sull'incapacità, se non addirittura sull'avversione dell'Islâm ad ogni apertura alla modernizzazione, e quindi sull'incompatibilità tra religione islamica e 'mondo moderno'. Basta, però, considerare in chiave comparativa il problema del rapporto tra modernità e religione da una parte, e secolarizzazione e classe religiosa dall'altra, per rendersi conto che ciò che ha caratterizzato il mondo islamico ottomano nei secoli XIX e XX non è stato assolutamente un fenomeno unico, dovuto alle caratteristiche proprie della religione

³⁴ KUSHNER, *op. cit.*, pp 58-69.

³⁵ L'esempio più significativo, in questo senso, è costituito da Ahmed Cevdet Paşa. Diversamente dai più noti riformatori ottomani, quali Mustafa Reşid, Âli e Fuad, che si erano formati nelle scuole create da Mahmud II per la preparazione dei nuovi quadri dirigenti della burocrazia civile, Ahmed Cevdet aveva studiato in una *medrese* ed era divenuto un membro degli *ulema*. Insoddisfatto dell'istruzione tradizionale, aveva approfondito la propria preparazione personale studiando materie 'eterodosse' come storiografia e diritto francese. Fu diverse volte membro del governo, come ministro dell'istruzione, della giustizia, degli interni, delle *evkaf* (fondazioni pie) e del commercio. Di Ahmed Cevdet, che legò il suo nome soprattutto alla *Mecelle*, va ricordata anche l'attività di storico. Cfr. *İslâm Ansiklopedisi [Enciclopedia dell'Islâm]*, II edizione, İstanbul/Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1988-2002, vol. 7, s.v. *Cevdet Paşa*, pp. 443-450; STANFORD J. SHAW, EZEL K. SHAW, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The rise of modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, pp. 64-66; ROBERT MANTRAN (a cura di), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 478.

³⁶ PETERS, *op. cit.*, p. 77.

musulmana. Di fatto, la resistenza al mondo moderno si è manifestata in molti altri contesti culturali e religiosi.

Che l'Impero ottomano non fosse uno Stato teocratico è dimostrato, infine, dal fatto che l'opposizione al programma di riforme fu espressa anche dalle potenze cristiane e dalle minoranze religiose ottomane, che non avvertivano affatto il bisogno di un cambiamento. A titolo d'esempio ricordiamo che, negli anni '70 e '80 dell'Ottocento, fu adottata una serie di misure al fine di estendere la giurisdizione delle corti statali a spese di quelle ecclesiastiche istituite in ogni *millet*, e di stabilire una procedura uniforme indipendentemente dalla consuetudine religiosa³⁷. In segno di protesta ben due Patriarchi di Costantinopoli rassegnarono le proprie dimissioni e, infine, il Santo Sinodo giunse a chiudere le chiese e a sospendere tutte le funzioni religiose per tre mesi. Posto di fronte ad una tale resistenza, il governo ottomano cedette, riconfermando sostanzialmente gli antichi privilegi³⁸.

Anche il tentativo di eliminare, o almeno di ridurre le sempre maggiori ingerenze straniere negli affari interni ottomani – diritto di intervento che aveva il suo fondamento giuridico nelle capitolazioni³⁹ – era destinato a fallire. Le leggi di riforma, soprattutto quelle concernenti l'amministrazione della giustizia, furono viste con sospetto dagli Stati cristiani i quali, nonostante i continui appelli alla necessità di riformare e modernizzare l'Impero, osteggiavano ogni cambiamento suscettibile di limitare i loro privilegi capitolari⁴⁰. Essi si opposero sempre all'applicazione dei nuovi regolamenti nelle corti miste e consolari, adducendo come giustificazione il consueto argomento secondo il quale i musulmani non erano in grado di giudicare in maniera imparziale coloro che professavano altre religioni⁴¹.

³⁷ Cfr. GEORGIADIS ARNAKIS, *The Greek Church of Constantinople and the Ottoman Empire*, in «The Journal of Modern History», September 1952, vol. XXIV, n. 3, p. 249; GEORGE YOUNG, *Corps de droit ottoman*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1905-1906, p. 17; SÉSOSTRIS SIDAROISS, *Des patriarchats. Les patriarchats dans l'Empire ottoman et spécialement en Egypte*, Paris, Arhur Rousseau, 1907, p. 283; VAN DEN STEEN DE JEHAY, *op. cit.*, pp. 110-111.

³⁸ G. PAPADOPOULOS, *Les privilèges du Patriarcat Œcuménique (Communauté grecque orthodoxe) dans l'Empire ottoman*, Paris, R. Guillon, 1924, p. 352; VAN DEN STEEN DE JEHAY, *op. cit.*, p. 111; YOUNG, *op. cit.*, vol. II, p. 18.

³⁹ Per approfondimenti, cfr. LUIGI OLIVI, *Capitolazioni (diritto internazionale)*, in «Il Digesto Italiano», vol. VI, parte I, Torino, UTET, 1929, pp. 924-980; G. PÉLISSÉ DU RAUSAS, *Le régime des capitulations dans l'Empire ottoman*, 2 voll., Paris, Arthur Rousseau, 1902; M. BELIN, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris, Challamel Ainé, 1870.

⁴⁰ Cfr. ANDRÉ MANDELSTAM, *La justice ottomane dans ses rapports avec les puissances étrangères*, Paris, A. Pedone, 1911.

⁴¹ SHAW, *op. cit.*, p. 248; ARNAKIS, *op. cit.*, 249-250; PAPADOPOULOS, *op. cit.*, pp. 351-353; SIDAROISS, *op. cit.*, pp. 283-285.

3. IL CARATTERE SECOLARE DELLE RIFORME OTTOMANE

Dato il contesto brevemente definito, sembra possibile affermare che le riforme ottomane, sebbene non finalizzate direttamente alla separazione tra la sfera religiosa e quella civile, avessero comunque un carattere secolarizzante, il quale, più precisamente, consisteva nel tentativo di rendere lo Stato l'unica e sola fonte di autorità, eliminando il potere e l'influenza di ogni altro soggetto, non solo degli *ulema*, ma anche delle *millet* e delle grandi potenze. In considerazione del significato e della portata di tale processo, il carattere confessionista (e non teocratico, come si è visto) dell'Impero ottomano non contrastava, almeno in linea di principio, con gli sforzi tesi alla laicizzazione dell'apparato statale. Le riforme concernenti l'abbigliamento, l'istruzione e l'amministrazione della giustizia permettono di chiarire questo punto, fornendo gli esempi più interessanti della natura secolarizzatrice delle misure ottomane di modernizzazione.

La riforma dell'abbigliamento fu ideata e realizzata da Mahmud II (1808-1839). Nel quadro della modernizzazione delle forze armate, un regolamento del 1826 stabilì che i soldati dovessero indossare giubbe e pantaloni, sul modello delle uniformi in uso negli eserciti delle potenze europee. Nel 1828 fu scelto anche un nuovo copricapo, il *fez*, originario del Nord Africa; l'anno successivo questa riforma fu estesa anche ai funzionari civili⁴². Per quanto riguarda la popolazione, all'inizio sembrò difficile far accettare il *fez* all'insieme dei sudditi, ma in seguito l'uso del nuovo copricapo si diffuse e si generalizzò a tal punto che, un secolo più tardi, esso sarebbe diventato il simbolo della tradizione islamica. Solo gli *ulema* e i ministri di culto delle altre confessioni religiose riuscirono a conservare il loro abbigliamento tradizionale⁴³.

Nella sentenza Leyla Şahin, sopra richiamata, la Corte europea ha affermato che «*the first legislation to regulate dress was the Head-gear Act of 28 November 1995 [...] which treated dress as a modernity issue*»⁴⁴. Atatürk, però, non fu né il primo né il solo riformatore che si fosse preoccupato di 'creare' un nuovo tipo di cittadino, che non potesse essere identificato sulla base della sua appartenenza religiosa. Infatti le riforme di Mahmud II avevano sconvolto una tradizione plurisecolare, fondata su un vero e proprio codice del costume, dove ogni dettaglio prescritto (dal colore dell'abito e delle scarpe, al

⁴² LEWIS, *op. cit.*, pp. 100-102.

⁴³ URIEL HEYD, *The Ottoman 'Ulem and Westernisation in the time of Selim III and Mahmud II* cit., p. 70.

⁴⁴ *Leyla Şahin c. Turkey* cit., § 33.

taglio delle maniche, alla forma del copricapo, alla lunghezza della barba) permetteva di identificare con sicurezza l'appartenenza religiosa e il rango sociale. Ad esempio, i ministri vestivano di verde e gli *ulema* di porpora, mentre i funzionari musulmani della corte indossavano scarpe rosse, i greci nere, gli armeni viola e gli ebrei pantofole blu⁴⁵. Come ha ricordato Quataert, governanti di tutte le regioni del mondo, nel corso dei secoli, hanno emanato leggi in materia di abbigliamento allo scopo di definire le relazioni tra le varie classi sociali. Ad esempio, la Roma repubblicana vietava l'uso della toga – indumento simbolo, che distingueva i cittadini dai barbari – per i Romani condannati all'esilio. Anche nell'Impero ottomano, gli abiti erano funzionali alla differenziazione della popolazione e in particolare, fino alle riforme di Mahmud II, il copricapo aveva avuto un ruolo particolare al punto da divenire il simbolo che indicava posizione, grado e religione di una persona. Ma l'Imperatore sostituì gli antichi contrasegni di ceto, comunità, professione ed ogni altro segno distintivo con un simbolo d'identità omogeneizzante, che poneva lo Stato al centro della vita ottomana⁴⁶. In questo modo egli rafforzò la propria autorità a scapito dei poteri tradizionali, rendendo tutti i suoi sudditi, civili e militari, di rango elevato e di livello umile, musulmani e non, uguali – se non di fronte alla legge – almeno al proprio cospetto.

Nell'età delle *Tanzimat* (1839-1876), l'età delle riforme ottomane per eccellenza⁴⁷, quest'idea si sviluppò nel concetto di Ottomanesimo (*Osmanlılık*), una nozione secolarizzata di cittadinanza secondo la quale tutti gli ottomani, senza distinzione di religione, avevano esattamente gli stessi diritti e i medesimi doveri⁴⁸. Essa costituì uno dei principi ispiratori delle riforme in materia di istruzione e amministrazione della giustizia.

⁴⁵ ANDREW WHEATCROFT, *The Ottomans. Dissolving images*, London, Penguin Books, 1995, p. 39.

⁴⁶ DONALD QUATAERT, *Clothing laws, state and society in the Ottoman Empire, 1720-1829*, in «International Journal of Middle East Studies», August 1997, vol. 29, n. 3, pp. 403-404.

⁴⁷ Per approfondimenti, cfr. EDOUARD ENGELHARDT, *La Turquie et le Tanzimat ou histoire des reformes dans l'Empire ottoman depuis 1826 jusqu'à nos jours*, 2 voll., Paris, Cotillon et C.ie, 1882-1884; RODERIC H. DAVISON, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, New York, Gordian, 1973; *Tanzimat. Yüzüncü yıldönümü münasebetiyle [Tanzimat. On the occasion of their 100th Anniversary]*, İstanbul, Maarif Matbaas, 1940; *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu [International Symposium of Tanzimat's 150th Anniversary]*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994; REŞAT KAYNAR, *Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat [Mustafa Reşid Paşa e le Tanzimat]*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991 [1954].

⁴⁸ Cfr. gli artt. 8, 9 e 19 della Costituzione ottomana del 1876.

Il Regolamento dell'istruzione pubblica (*Maarif-i Umumiye Nizamnamesi*) del 1869 dispose, per la prima volta, la creazione di una rete di scuole primarie e secondarie in tutte le regioni dell'Impero, in maniera tale da permettere alle popolazioni delle province di accedere alle medesime opportunità fruibili dagli abitanti della capitale e delle grandi città, eccezion fatta per le accademie e gli istituti di specializzazione⁴⁹.

Anche diverse branche del diritto furono riformate, non solo adeguando la relativa disciplina alle esigenze dei tempi, ma anche sistemandolo la normativa in maniera più organica, secondo il modello dei codici moderni. Così furono promulgati il codice penale nel 1840 (sostituito nel 1857), il codice commerciale nel 1850 (emendato nel 1861), e il codice commerciale marittimo nel 1863. Tutti e tre furono mutati dall'ordinamento giuridico francese, pur emendati in alcune parti con l'inclusione di norme derivate dalla *şeriat*⁵⁰. L'unica eccezione fu costituita dal codice civile, noto come *Mecelle*, che fu elaborato da un comitato presieduto da Ahmed Cevdet Paşa, un membro illuminato degli *ulema*⁵¹. La *Mecelle* non si presentava in realtà come un vero e proprio codice, bensì come un digesto di norme e principi giuridici derivati dalla legge religiosa islamica e, in particolare, fondati sulla dottrina della scuola hanafita. La sua redazione rappresentò comunque un «inequivocabile segno di secolarizzazione», in quanto sforzo pianificato al fine di formulare la *şeriat* come diritto positivo, e fondato sul principio della selezione, cioè sulla scelta delle disposizioni sciaraitiche considerate più adeguate od opportune, in alcuni casi combinate con norme desunte da ordinamenti giuridici stranieri⁵².

⁴⁹ BENJAMIN C. FORTNA, *Imperial classroom. Islam, the state, and education in the late Ottoman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 113. Per approfondimenti, cfr. SELÇUK A. SOMEL, *The modernization of public education in the Ottoman Empire 1839-1908. Islamization, autocracy and discipline*, Leiden, E. J. Brill, 2001.

⁵⁰ NIYAZI BERKES, *The development of secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press, 1982, p. 163; MANTRAN, *op. cit.*, p. 476; LEWIS, *op. cit.*, p. 109; SHAW, *op. cit.*, p. 119. La traduzione ufficiale francese dei codici commerciale e commerciale marittimo è pubblicata in YOUNG, *op. cit.*, vol. VII, pp. 55-154. Per una traduzione del codice penale ottomano, cfr. CHARLES G. WALPOLE, *The Ottoman penal code*, London, William Clowes and Sons, 1888.

⁵¹ Cfr. *supra*, nota 38.

⁵² BERKES, *op. cit.*, pp. 160-161. Cfr. anche DORA GLIDEWELL NADOLSKI, *Ottoman and secular civil law*, in «International Journal of Middle East Studies», October 1977, vol. 8, no. 4, p. 520; SİDDİK SAMİ ONAR, «The Majalla», in MAJID KHADDURI, HERBERT J. LIEBESNY (a cura di), *Law in the Middle East*, Washington, The Middle East Institute, 1955, pp. 292-308; *İslâm Ansiklopedisi [Enciclopedia dell'İslâm]*, I edizione, vol. VII, cit., s.v. *Mecelle*, pp. 433-436.

Una delle conseguenze più importanti derivate dalla promulgazione dei nuovi codici fu la creazione di un sistema di tribunali, chiamati *nizamiye* (regolamentari), e separati dalle corti sciaraitiche. I primi iniziarono a esaminare casi, in cui veniva applicato il nuovo diritto secolare; le seconde, al contrario, continuarono ad emanare sentenze fondate sul diritto islamico, pur sperimentando, nel corso dei decenni, una riduzione sempre maggiore delle proprie competenze⁵³.

L'impatto di queste ed altre riforme è stato generalmente valutato nei termini di un'emergente e, con il passare del tempo, sempre maggiore frattura o biforcazione tra istituti e mentalità tradizionali, da una parte, e secolarizzati dall'altra. Niyazi Berkes, descrivendo la dicotomia tra le nuove scuole, «interamente secolarizzate», e le *medrese* (i tradizionali istituti islamici), ha affermato che «[t]wo mentalities arose and began to diverge from one another. They became not only increasingly estranged but also mutually hostile. The products of one educational path were incapable of understanding those of the other»⁵⁴. Una teoria messa in discussione da altri studiosi, come Fortuna, che ha osservato che le nuove scuole erano annesse a una moschea, seguivano il calendario lunare, insegnavano interpretazione coranica e diffondevano una precisa nozione islamica di moralità, negando quindi che potessero essere qualificate secolari⁵⁵.

Tuttavia entrambe le interpretazioni, una che vede le nuove scuole come 'secolari' in quanto tese all'eliminazione della religione musulmana dalla vita pubblica, e l'altra che nega loro tale qualifica in base alla presenza di un incontestabile carattere islamico, appaiono fondate su una errata e semplicistica nozione di secolarizzazione, intesa come un sistema finalizzato a sradicare l'influenza dell'Islâm al fine di rimuovere la principale, se non l'unica causa dell'arretratezza e della decadenza dello Stato e della società. Tale travisamento concettuale porta a due ordini di problemi.

In primo luogo, non è storicamente fondato che la laicizzazione delle istituzioni sia associata ad una secolarizzazione della società⁵⁶.

⁵³ ENGELHARDT, *op. cit.*, vol. I, p. 83; MANTRAN, *op. cit.*, p. 477; SHAW, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁴ BERKES, *op. cit.*, pp. 176-177. Cfr. anche DAVISON, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁵ BENJAMIN C. FORTNA, *Islamic morality in late Ottoman "secular" schools*, in «International Journal of Middle East Studies», August 2000, vol. 32, n. 3, pp. 369, 373 e 388.

⁵⁶ Esempio, in questo senso, è il caso degli Stati Uniti dove la dichiarazione costituzionale, espressa dal primo emendamento del *Bill of Rights* secondo cui il Congresso «shall make no law respecting an establishment of religion» (clausola tradizionalmente intesa come fondante il regime di separazione tra Stato e confessioni religiose), non ha certo comportato l'eliminazione dell'influenza della religione nella vita civile. Su questo punto cfr. FRANCESCO ONIDA, "Il fenomeno religioso

Pertanto, si potrebbe affermare che il carattere secolarizzatore di molte delle riforme ottomane non fu inficiato dal fatto di presentare, accanto ad elementi occidentalizzanti, anche un sostrato islamico, dal momento che la loro natura secolare è definita dall'assunzione, da parte dello Stato, di competenze in ambiti che erano stati sino ad allora tradizionale monopolio delle istituzioni religiose, come l'istruzione e l'amministrazione della giustizia.

In secondo luogo, l'opposizione alle riforme secolarizzatrici spesso fu dovuta non tanto alla percezione che tali misure fossero in contrasto con la tradizione o violassero le prescrizioni islamiche, quanto al rifiuto di un modello di modernizzazione identificato con l'occidentalizzazione *tout court*. In altre parole, ciò che veniva respinta era una nozione di modernizzazione intesa come accettazione acritica e incondizionata di tutto ciò che era occidentale, senza che si cercasse di trovare un compromesso o un bilanciamento con i costumi locali o con le norme sciaraitiche.

Da queste considerazioni è possibile concludere che Atatürk creò certamente una nuova Turchia, fondandola sul pilastro della laicità, precisando, però, che il vecchio regime spazzato via non era un vetusto regime teocratico, bensì un sistema che, nonostante il suo carattere confessionista, aveva iniziato a secolarizzare le sue istituzioni e a intraprendere un programma di riforme, senza il quale sarebbe stato molto difficile per Mustafa Kemal ideare e realizzare le sue leggi rivoluzionarie.

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Sottolineare il rapporto di continuità tra le riforme ottomane e la rivoluzione kemalista non significa negare il carattere di novità della Repubblica di Turchia, ma piuttosto suggerire che questa linea interpretativa, pur corretta nelle sue conclusioni, dovrebbe essere fondata su diverse premesse. Due sono i fattori che maggiormente distinguono le misure di laicizzazione di Atatürk da quelle ottomane, vale a dire la natura ideologica del principio di *laiklik*, e il sistema di produzione ed applicazione delle leggi rivoluzionarie.

In primo luogo l'ideologia ufficiale, fondata sull'affermazione della laicità, fu adottata per la prima volta solo in età kemalista. Questa affermazione potrebbe sembrare alquanto banale e scontata, ma deve essere tenuta presente ove si considerino le asserzioni di alcuni stu-

nei sistemi giuridici extraeuropei", in FRANCESCO MARCIOTTA BROGLIO, CESARE MIRABELLI, FRANCESCO ONIDA, *Religioni e sistemi giuridici*, Bologna, il Mulino, 1997, pp. 255-295. Cfr. anche EMILIO GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

diosi, secondo i quali le origini del principio di *laiklik* risalgono all'età dei Giovani Turchi⁵⁷. Va specificato, infatti, che l'esistenza di un'in-negabile carattere secolare nelle riforme realizzate negli anni '10 del Novecento non deve essere confusa con la proclamazione della laicità come criterio ispiratore della politica governativa o come fondamento dell'ideologia di un partito o di uno Stato. Infatti nessuna legge né documento ufficiale adottato dal Comitato di unione e progresso menziona esplicitamente tale principio.

Al contrario, già nel 1927 lo Statuto del Partito repubblicano del popolo, fondato quattro anni prima da Mustafa Kemal, manifestava l'intenzione di separare le credenze religiose e filosofiche dagli affari politici, fondando la preparazione delle leggi in ambito civile, sociale ed economico, la creazione delle istituzioni e il soddisfacimento di tutti i bisogni, sulle scienze positive ed empiriche e sui principi accettati dalla civiltà contemporanea. La completa separazione della religione dagli affari nazionali e statali era considerata un obiettivo primario (art. 3)⁵⁸. Nel Congresso dello stesso anno Mustafa Kemal affermò che il Partito era repubblicano, laico, populista e nazionalista e che, nella formulazione della politica e nella preparazione ed esecuzione delle leggi, questi principi dovevano prevalere⁵⁹. Il preambolo del nuovo programma dei Repubblicani, adottato nel 1935, dichiarava che il Partito era fondato su sei «caratteristiche essenziali», che costituivano le sei «frecce» (*altı ok*, ovvero le 'direzioni') del kemalismo, sopra richiamate⁶⁰. Infine, come ricordato, nel 1937, un anno prima della morte del Padre dei turchi, la Grande Assemblea Nazionale approvò un emendamento costituzionale dell'art. 2 al fine di costituire le sei frecce come i pilastri ideologici della Repubblica di Turchia, che pertanto fu definita repubblicana, nazionalista, populista, *étatique*, laica e rivoluzionista.

In secondo luogo è importante sottolineare che il principio di laicità non può essere interpretato isolatamente dalle altre frecce del kemalismo, in particolare dal nazionalismo e dal rivoluzionismo.

Fu proprio la combinazione di questi tre criteri direttivi, infatti, a dare alla politica secolarizzatrice di Atatürk lo slancio e l'impatto

⁵⁷ Cfr. ad esempio ŞERIF MARDIN, *Ideology and religion in the Turkish revolution*, in «International Journal of Middle East Studies», July 1971, vol. 2, n. 3, p. 208.

⁵⁸ La traduzione inglese del testo dello Statuto del Partito repubblicano del popolo del 1923 è pubblicato in SUNA KILI, *Kemalism*, İstanbul, Robert College, 1969, pp. 62-63.

⁵⁹ Cit. da KILI, *op. cit.*, p. 64.

⁶⁰ Cfr. *supra*, p. 1. Per il testo del programma di partito del 1935, cfr. ROBERT G. LANDEN, *The emergence of the modern Middle East. Selected readings*, New York, Van Nostrand Reinhold Company, 1970, pp. 236-249.

prorompente che la caratterizzarono, e a consegnare alla posterità l'immagine di un'autentica rivoluzione, di una rigenerazione della società, plasmata e rifondata in una comunità politica moderna, secolare, nazionale e tesa all'ideale della civiltà.

Mustafa Kemal richiamò incessantemente la necessità che la nazione abbandonasse il vecchio cammino per percorrere quello della civiltà, affinché la Turchia potesse prendere il posto che le spettava all'interno della famiglia delle nazioni civilizzate⁶¹. Al fine di compiere tale processo di 'civilizzazione' nel più breve tempo possibile, Atatürk avviò una impressionante serie di riforme, che furono ideate e attuate nel giro di pochi anni, a un ritmo molto serrato. L'annuncio di una nuova misura avveniva improvvisamente, come lo scoppio di una bomba, e ancora più repentina era la sua approvazione in parlamento⁶². I tempi di transizione e adattamento previsti dalle leggi rivoluzionarie erano assolutamente teorici⁶³: a titolo d'esempio, ricordiamo che la legge sul nuovo alfabeto turco, approvata il 1° novembre 1928, stabiliva che, per la pubblicazioni dei libri, le nuove lettere dovevano essere usate obbligatoriamente già a partire dal 1° gennaio 1929 (art. 5)⁶⁴. Il popolo non poteva adagiarsi, bensì doveva seguire infaticabilmente il proprio "Padre" sulla via che egli aveva tracciato verso la civiltà e la secolarizzazione.

La natura ideologica del principio di laicità e il metodo di preparazione ed esecuzione delle misure di laicizzazione di Mustafa Kemal permettono di comprendere perché le riforme kemaliste, pur portando a compimento un processo iniziato più di cento anni prima, riuscì-

⁶¹ Quest'idea fu espressa da Atatürk in diversi discorsi e divenne una delle più importanti eredità tramandate al popolo turco. Basti ricordare il preambolo della Costituzione del 1982, in virtù del quale «[i]n line with the concept of nationalism and the reforms and principles introduced by the founder of the Republic of Turkey, Atatürk, the immortal leader and the unrivalled hero, this Constitution [...] embodies [...] the determination [...] to attain the standards of contemporary civilization as an honourable member with equal rights of the family of world nations». La traduzione ufficiale della Costituzione della Repubblica turca è consultabile sul sito della Grande Assemblea Nazionale di Turchia (<http://www.tbmm.gov.tr/english/constitution.htm>).

⁶² ABDÜLHAK ADNAN [ADIVAR], *Ten years of republic in Turkey*, in «The Political Quarterly», April-June 1935, vol. VI, n. 2, p. 241; SAMUEL P. HUNTINGTON, *Political order in changing societies*, New Haven, Yale University Press, 1968, pp. 353-353; KILI, *op. cit.*, p. 47; DANKWART A. RUSTOW, *Atatürk as founder of a state*, in «Daedalus», summer 1968, p. 813.

⁶³ Su questo punto, cfr. HALIDE EDIB [ADIVAR], *Dictatorship and reform in Turkey*, in «The Yale Review», September 1929, vol. XIX, n. 1, pp. 29 e 42.

⁶⁴ Per una traduzione francese della legge concernente il nuovo alfabeto turco, cfr. *La législation turque. Lois promulguées par la Grande Assemblée Nationale de Turquie*, tome VII, Constantinople, Rizzo & Son, 1923-1939, pp. 4-5.

rono ad imporsi come 'leggi rivoluzionarie', autenticamente sovversive dell'ordine tradizionale, e a trasmettere l'idea che il Paese avesse realizzato in dieci anni quello che l'Impero ottomano aveva impiegato un secolo a impostare. Ma queste riforme si sono rivelate meno incisive di quanto pensassero i legislatori dell'età kemalista.

Fenomeni come la diffusione del *tesettür* fra le studentesse universitarie rimettono in discussione l'immagine identitaria che Atatürk aveva costruito per le «figlie della Repubblica», celebrate dalla propaganda del regime kemalista come «donne nuove», svelate, liberate dall'occultamento fisico e dalla segregazione sociale propri della tradizione retrograda dell'Islâm. Le nuove generazioni tornano ad indossare il velo, che era stato dismesso dalle loro nonne e dalle loro madri, ribadendo il diritto a scegliere autonomamente la propria identità e rifiutando ogni disegno, imposto dall'alto, sul 'posto della donna' nella società. Per Leyla Şahin e tutte le giovani che hanno compiuto la sua scelta il velo rappresenta, secondo l'espressione di Nilufer Göle, il «moderno proibito»⁶⁵, che non esprime la passiva sottomissione alle regole comportamentali stabilite da una comunità patriarcale, bensì la liberazione dal colonialismo culturale, espresso storicamente nell'identificazione, da parte di Mustafa Kemal, ma anche dell'Occidente, del *tesettür* quale simbolo per antonomasia dell'arretratezza, se non della barbarie, islamica⁶⁶. In un contesto nel quale la diffusione del velo è percepita come segno dell'avanzata del fondamentalismo islamico, l'opposizione intransigente a questa pratica ha portato a una sacralizzazione della laicità: non più mero strumento regolatore dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, essa è assurta a strumento di transizione al regime democratico⁶⁷, a organizzatrice civica della vita politica, sociale e culturale del paese⁶⁸, a motore del processo di civilizzazione, a essenza filosofica della vita in Turchia⁶⁹, divenendo «una delle condizioni indispensabili della democrazia»⁷⁰.

⁶⁵ NILUFER GÖLE, *The forbidden modern. Civilization and veiling*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

⁶⁶ Secondo Leila Ahmed, la costante preoccupazione di Atatürk di far apparire i turchi civilizzati agli occhi degli Stati moderni, riproduce il discorso ideologico del 'femminismo coloniale', fondato sull'idea che il velo costituisca il simbolo supremo dell'oppressione femminile. Cfr. LEILA AHMED, *Women and gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 164.

⁶⁷ Cfr. *supra*, p. 3.

⁶⁸ Cfr. le tesi espresse dalla Corte europea dei diritti dell'uomo in *Şenay Karaduman c. Turquie* (dec.), n. 16278/90, 3 maggio 1993; *Leyla Şahin c. Turquie* cit., § 39.

⁶⁹ Cfr. le affermazioni della Corte Costituzionale turca richiamate dai giudici di Strasburgo in *Refah Partisi (Parti de la Prosperité) et autres c. Turquie*, cit., § 40.

⁷⁰ *Idem*, § 25.

Tuttavia il ruolo del principio di laicità, come baluardo del regime democratico in Turchia, viene messo di fatto in discussione dalla sua incapacità di garantire l'effettività di uno degli elementi costitutivi di una democrazia, ovvero la tutela delle minoranze (religiose ed etniche). I problemi concernenti il trattamento ad esse riservato sono noti ed esulano dagli scopi del nostro scritto⁷¹. In questa sede basti ricordare brevemente che la Commissione europea, nei rapporti annuali concernenti i progressi dello Stato turco in vista dell'adesione all'Unione, ha pienamente accettato il principio di laicità⁷², ma ha altresì ribadito l'esigenza che la Turchia riconosca un equo statuto giuridico alle confessioni religiose, conformemente agli *standards* europei⁷³.

L'ampiezza dei problemi derivanti dalle tensioni sociali, dalla ridefinizione dell'immagine identitaria dei cittadini turchi e dagli ostacoli posti dal processo di adesione all'Unione europea esasperano una tale interpretazione del principio di *laiklik*, dividendo l'opinione pubblica. La polarizzazione delle posizioni in materia è un fenomeno che interessa gran parte dell'Europa ma, nella Repubblica di Turchia, la crisi della nozione di laicità pone maggiori problemi, in ragione del ruolo che ad essa viene assegnato. Pertanto l'ammissione del paese all'Unione dipenderà anche dal modo in cui la classe dirigente riuscirà a rispondere alla sfida posta dalla ricerca di un difficile, ma necessario equilibrio fra la salvaguardia dei fondamenti ideologici della Repubblica ed una maggiore tutela dei diritti intimamente connessi alla dignità della persona umana, equilibrio che, a nostro avviso, non potrà che fondarsi sulla de-ideologizzazione e de-mitizzazione delle 'radici' della laicità in Turchia, e su una valutazione più serena delle domande religiose della popolazione.

⁷¹ Per approfondimenti, cfr. gli studi di OTMAR OEHRING, *La situation des droits de l'homme en Turquie. Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse?*, 2001, e *La situation des droits de l'homme. La Turquie sur la voie de l'Europe. Où en est la liberté religieuse*, 2004, entrambi consultabili sul sito <http://www.mission-aachen.de/droitsdelhomme>.

⁷² Cfr. il documento di lavoro della Commissione europea intitolato *Issues arising from Turkey's membership perspective*, del 6 ottobre 2004 (in particolare le pp. 6 e 11-12), consultabile sul sito <http://www.europa.eu>.

⁷³ Cfr. *2000 Regular Report from the Commission on Turkey's Progress Towards Accession*, 8 novembre 2000, pp. 17-18; *2002 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession*, 9 ottobre 2002, pp. 38-39; *2003 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession*, 5 novembre 2003, pp. 34-36; *2004 Regular Report on Turkey's Progress Towards Accession*, 6 ottobre 2004, pp. 43-45; *Turkey. 2005 Progress Report*, 9 novembre 2005, pp. 29-32; e, da ultimo, *Commission Staff Working Document. Turkey. 2006 Progress Report*, 8 novembre 2006, pp. 16-17, consultabili sul sito <http://www.europa.eu>.