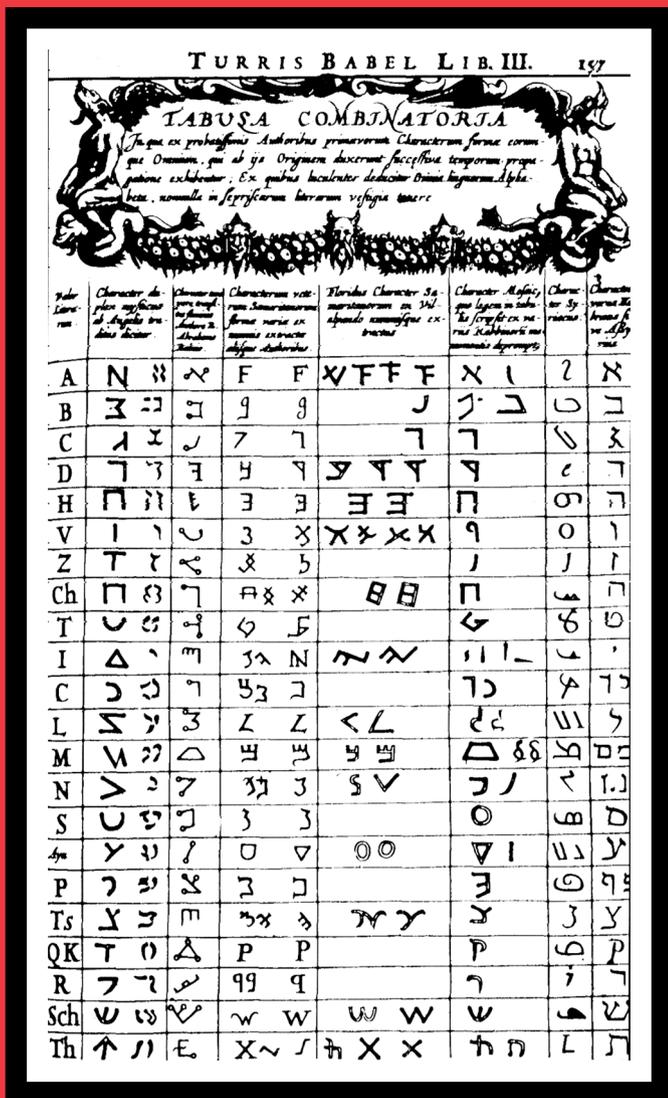


heteroglossia



QUADERNI DI LINGUAGGI E INTERDISCIPLINARITÀ.
 DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, DELLA
 COMUNICAZIONE E DELLE RELAZIONI INTERNAZIONALI.



Heteroglossia n. 17

Razzismo eterno?

Trattamenti differenziati illegittimi e nuove
alterità

a cura di Ronald Car e Natascia Mattucci

eum

Università degli Studi di Macerata

Heteroglossia n. 17

Quaderni di Linguaggi e Interdisciplinarietà. Dipartimento di Scienze Politiche, della Comunicazione e delle Relazioni Internazionali.

Direttore:

Hans-Georg Grüning

Comitato di redazione:

Mathilde Anquetil (segreteria di redazione), Alessia Bertolazzi, Ramona Bongelli, Ronald Car, Giorgio Cipolletta, Lucia D'Ambrosi, Simona Epasto, Armando Francesconi, Hans-Georg Grüning, Danielle Lévy, Natascia Mattucci, Andrea Rondini, Marcello Verdenelli, Francesca Vitrone, Maria Letizia Zanier.

Comitato Scientifico

Mathilde Anquetil (Università di Macerata), Alessia Bertolazzi (Università di Macerata), Ramona Bongelli (Università di Macerata), Giorgio Cipolletta (Università di Macerata), Edith Cognigni (Università di Macerata), Lucia D'Ambrosi (Università di Macerata), Lisa Block de Behar (Universidad de la Republica, Montevideo, Uruguay), Simona Epasto (Università di Macerata), Madalina Florescu (Universidade do Porto, Portogallo), Armando Francesconi (Università di Macerata), Aline Gohard-Radenkovic (Université de Fribourg, Suisse), Karl Alfons Knauth (Ruhr-Universität Bochum), Claire Kramsch (University of California Berkeley), Hans-Georg Grüning (Università di Macerata), Danielle Lévy (Università di Macerata), Natascia Mattucci (Università di Macerata), Graciela N. Ricci (Università di Macerata), Ilaria Riccioni (Università di Macerata), Andrea Rondini (Università di Macerata), Hans-Günther Schwarz (Dalhousie University Halifax), Manuel Angel Vasquez Medel (Universidad de Sevilla), Marcello Verdenelli (Università di Macerata), Silvia Vecchi (Università di Macerata), Geneviève Zarate (INALCO-Paris), Andrzej Zuczkowski (Università di Macerata), Maria Letizia Zanier (Università di Macerata).

Isbn 978-88-6056-724-6

Prima edizione: febbraio 2021

©2021 eum edizioni università di macerata

Corso della Repubblica, 51 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

Impaginazione: Carla Moreschini

Indice

Ronald Car, Natascia Mattucci

7 Presentazione

Parte prima

Razzismo come esclusione: le radici storico-filosofiche

Ronald Car, Natascia Mattucci

15 “Razzismo eterno”? La persistenza delle radici tra passato e presente

Federica Piangerelli

35 Radici antiche di una questione attuale: il diritto di cittadinanza come dispositivo di esclusione

Parte seconda

Razzismo come racconto dei confini

Irene Arbusti

59 Sentire l’essere umano: sentire la sua pelle. Il razzismo narrato da Luisa Carnés

Donato Bevilacqua

73 Attraversare la frontiera. Migranti e confini nei reportage narrativi di Emmanuel Carrère e Francisco Cantú

Parte terza

Migrazioni: tra soggettivazione e ospitalità

Giulia Messere, Marta Scocco

101 Generazioni di origine straniera: nuovi paradigmi e buone pratiche di intercultura. Il progetto di scambi giovanili Macerata-Marsiglia

Giacomo Buoncompagni
123 L'estraneità e la sua dimensione linguistica-comunicativa.
Note sull'ospitalità

Giorgio Cipolletta
139 La non banalità del mare. L'arte può "salvare" l'infinitamente
Altro?

Varie

Martina Crescenti, Isabella Crespi
167 La cerimonia del *mevlid* nella narrativa politica turco-islamica
e la costruzione della repubblica

Martina Crescenti, Isabella Crespi

La cerimonia del *mevlid* nella narrativa politica turco-islamica e la costruzione della repubblica*

Riassunto

Il saggio studia l'emergere dell'ideologia politica del neo-ottomanesimo e il suo uso di una cerimonia islamica per diffondere una narrazione specifica dell'identità turco-islamica. Tale analisi ha portato a definire i confini culturali di un modello identitario specifico, basato sulla teoria turco-islamica diffusa negli anni Ottanta e sostenuta dai partiti politici islamisti. Si è analizzato come la politica islamica abbia utilizzato la cerimonia *mevlid* per promuovere un'identità e una cultura turco-islamica, sostenendo l'ondata politica islamista dagli anni Ottanta ad oggi, sia nella sfera pubblica che in quella privata. Basandosi sulla letteratura scientifica e sulla raccolta di dati, si è concentrata l'attenzione sulle funzioni sociali, culturali e identitarie del *mevlid*, in particolare sulla legittimità e coesione sociale, sulle dinamiche di innovazione e conservazione del rito in relazione alla politica, alla mediatizzazione e all'emersione di nuove tendenze islamiche nel mercato.

Abstract

The focus of this essay is on the emergence of the political ideology of neo-ottomanism and its use of an islamic ceremony to diffuse a turkish-islamic identity narrative. Such an analysis has resulted in defining the cultural borders of the specific identity model, based on the turkish-islamic

* Il presente saggio è frutto di un lavoro comune. Introduzione e conclusioni sono state scritte dalle due autrici in maniera congiunta, il par. 1 da Isabella Crespi e i par. 2-3-4 da Martina Crescenti.

theory spread out in 1980s, and supported by the islamist political parties. It has been analyzed how islamic politics have used the *mevlid* ceremony to promote a turkish-islamic identity and culture giving support to islamist political wave from the 1980s to nowadays, in the public as well as in the private sphere. Basing on scientific literature and data collection, it has been focused on the social, cultural and identity functions of the *mevlid*, particularly the social legitimacy and cohesion, the innovation and conservation dynamics of the rite in relation to the politics, the mediatization and the emergence of new islamic trends in the market.

Introduzione

Alla costituzione di un nuovo assetto governativo ogni élite, monarca, gruppo rivoluzionario della storia ha da sempre creato e messo in atto delle pratiche di affermazione e mantenimento del nuovo potere in carica. La legittimazione di questo, intesa da Weber in *Economia e società* nel 1922 come possibilità di trovare obbedienza da parte di un determinato gruppo di uomini, consiste nel fondamentale processo sociale tramite cui si crea consenso politico ed elettorale per poter governare. Ogni governo cerca di suscitare e di coltivare fiducia e fede nel proprio potere. Ciò avviene tramite differenti pratiche, quali nuove ritualizzazioni e manifestazioni realizzate in contesti ufficiali, privati, pubblici e popolari. In tali momenti si costruisce una nuova identità nazionale e si diffonde nella popolazione un nuovo senso di appartenenza allo stato.

Per rendere maggiormente efficace il ruolo di tali pratiche di legittimazione il governo attinge ad un insieme di lessici, simboli e riti dalla religione tradizionale donando un'aura di sacralità al suo potere. La bandiera, l'inno, il calendario con ricorrenze nazionali, le parate militari, i giochi di stato, le incoronazioni, i discorsi ufficiali di inizio e fine mandato trasmessi dai media costituiscono delle rielaborate e nuove espressioni di una religione civile, così definita dal sociologo Bellah nel 1967, che permette al governo di assolvere alla funzione integratrice. Quando la legittimazione del potere è associata a simbolismi sovranaturali, magici, religiosi o divini, essa risulta ancor più decisiva nell'ottenimento del consenso, in quanto connotata da qualità

trascendenti e incontestabili. Anderson nel suo *Comunità immaginate* pubblicato nel 1983 afferma che ogni stato, tra cui quelli costituiti nelle società mediorientali, immagina, inventa delle biografie o narrative nazionali per giustificare la presa di potere, per legittimarla, per proiettare un'immagine di unità per la propria popolazione e a livello internazionale. Hobsbawm, in particolare, ricorda ne *L'invenzione della tradizione*¹ che le commemorazioni statuali costituiscono elementi fondamentali nel processo di formazione di una nazione, assieme ai media, al sistema educativo, alla storiografia e all'archeologia.

Fra gli stati mediorientali la Turchia ha vissuto perfettamente il processo di costruzione di una nuova narrativa nazionale basata sull'eliminazione del passato ottomano, ormai in fase di decadenza, e l'appropriazione di un nuovo corredo culturale per ristabilire la propria egemonia politica. Al vertice decisionale di tale processo vi è stato il generale Mustafa Kemal, soprannominato simbolicamente il Padre dei turchi (*Atatürk*), che è venerato ancora oggi dall'intera popolazione per aver fondato la Repubblica dopo le guerre di liberazione dalle minoranze etno-religiose (greci, armeni, ebrei). Al fine di costituire una nazione moderna e competitiva economicamente al pari degli stati occidentali, l'élite attorno a Kemal ha dovuto recidere le radici culturali che legavano la Turchia al passato imperiale ottomano, ha laicizzato gli spazi pubblici, omogeneizzato culturalmente la popolazione, per esempio ricostruendo a tavolino una nuova lingua turca e una storia nazionale su presunte origini centro-asiatiche. Tale processo culturale ha coinvolto attivamente gli stessi cittadini turchi con la partecipazione nella raccolta di un lessico di lemmi turchi tramite rubriche di giornali. La partecipazione dal basso è stata senz'altro un'utile strategia governativa per creare un senso di appartenenza alla nazione. In tal modo l'élite ha inventato i presupposti per un consenso popolare, elettorale alla Repubblica appena fondata, attribuendo ad essa una profondità storica in grado di dare continuità tra il passato e il presente. Per creare una tale congiunzione il governo ha cerimonializzato, estetizzato e diffuso con i media ogni evento

¹ Hobsbawm 1983.

ufficiale formando ciò che Mosse definisce il culto liturgico del nazionalismo. A tutti gli effetti tale definizione sembra più che appropriata per il caso della Turchia, vista la strumentalizzazione delle celebrazioni statuali e la creazione di una memoria collettiva, di un tempo sociale, un calendario, laico fino ad allora inesistente, precedentemente basato solo su ricorrenze islamico-ottomane. Tale strumentalizzazione si nota anche dopo il passaggio dal monopartitismo del regime kemalista al multipartitismo nelle elezioni del 1946, quando il partito eletto inizia a introdurre l'elemento religioso nell'agenda politica e a sostenere una nuova identità turco-islamica, costruendo nuove narrative commemorative ancora presenti col governo attuale. In base alle definizioni di Stuart Hall², queste consistono nel riattualizzare storie, letterature e ricorrenze legate al passato islamico ottomano, nel far emergere la nazione come entità primordiale, enfatizzandone le origini, mitizzando un'antica età dell'oro islamica risalente alla prima comunità di fedeli radunatasi intorno al profeta Maometto per seguirne le rivelazioni e gli insegnamenti. Per i partiti di orientamento islamico al governo dal 1946 ad oggi, come analizzeremo nel presente saggio, ciò è consistito nel combinare il sentimento di appartenenza alla nazione creato col kemalismo, la venerazione per la storia nazionale kemalista, al principio di collettività insito nella religione islamica, concretizzato nella *ümmet* o comunità di Dio.

Tra le tante pratiche di affermazione del potere, ci soffermeremo nel presente saggio solo su un tipo di cerimonia, il *mevlid* (letteralmente *nascita*), che ricorre sin dalle sue origini per lodare Maometto nell'anniversario della sua nascita secondo il calendario islamico lunare. Nato in contesti popolari, ma codificato nel corso dei secoli dai vari dotti del sapere islamico per la sua essenza squisitamente religiosa, il *mevlid* viene qui preso in analisi data la scarsità di studi sociologici sulle ritualità canonizzate nell'islam. Proprio la canonicità del rito, dunque una sua presupposta prevedibilità nelle dinamiche relazionali di condivisione, innovazione e conservazione del sapere religioso, lo ha reso meno soggetto agli interessi scientifici. Ciò nonostante, esso

² Stuart Hall 1966.

costituisce una tra le poche pratiche non prescritte dalla legge islamica più diffuse ed officiate dalla popolazione turca. Particolarmente dagli anni Ottanta in poi affiorano le ricerche sul *mevlid* in campo prettamente antropologico³. L'attenzione che, però, nel presente saggio si pone è rivolta al contesto contemporaneo, soprattutto al rapporto fra la funzione religiosa e sociale del *mevlid* e le politiche di potere. Ciò risulta di notevole interesse dal momento in cui, a partire dagli anni Ottanta, i partiti islamisti al governo iniziano ad imporsi con maggiore intensità nelle questioni sociali avviando un processo di politicizzazione culturale dell'islam. In tale processo il *mevlid* sembrerebbe aver avuto un vero e proprio ruolo di legittimazione del nuovo governo in carica, l'attuale AKP di cui è esponente il presidente della repubblica Recep Tayyip Erdoğan. Col carattere popolare e allo stesso tempo canonico il rito diviene uno spazio vuoto, un recipiente, capace di contenere e fornire una cornice religiosa ai messaggi politici islamisti. Ciò che, come spiega Bellah⁴, costruisce un quadro ideologico di condivisione politica e di consenso popolare, dunque elettorale.

1. *Le fondamenta teoriche della Repubblica islamica*

Già alla fine del XIX secolo, mentre le autorità islamiche ravvisarono nella perdita della fede come caposaldo della società (secolarizzazione) il declino del potere ottomano, la burocrazia e l'élite militare turche ne individuaronò le cause nell'oscurantismo, nell'eccessivo peso della religione nelle questioni sociali e nella mancanza di capacità innovative e modernizzanti della Corte. Quest'ultima posizione, risultata vincente, portò negli ultimi decenni dell'Ottocento intellettuali e politici ottomani a concepire le prime riflessioni sociali sulla costruzione di un nuovo stato-nazione moderno, laico e progredito. Tali riflessioni, tuttavia, risultarono fondamentali per lo sviluppo di una corrente islamista al governo nel corso del XX secolo. Il primo

³ Di cui ricordiamo Tapper e Tapper (1987), Marcus (1992), Bayat e Cicioğlu (2008), Efe (2009), Kurt e Yanmış (2010).

⁴ Bellah 1967.

pensatore a definire i confini culturali dell'identità collettiva nazionale è stato il sociologo turco di origine curda Ziya Gökalp appartenente al Comitato politico di Unione e Progresso (CUP), costituito dalla futura élite repubblicana, che aveva considerato l'islam unicamente sotto una lente religiosa, non culturale.

Influenzato dalle idee del sociologo Tönnies esposte in *Comunità e società*⁵, Gökalp aveva elaborato una distinzione fra cultura (*bars*), insieme di abitudini e valori della comunità, e civiltà (*medeniyet*), definita come un sistema razionale e di portata internazionale di conoscenza, tecnologia e scienza. In particolar modo egli si rifaceva alle riflessioni di Tönnies in cui si distingueva fra la comunità e la società in quanto modelli contrastanti di associazione. Il primo, «comunità di lingua, di costume, di fede» si basava su legami intimi e profondi di parentela, religiosi, presupposti per una vita collettiva organica, autonoma e pacifica; mentre la società «di profitto, di viaggio, delle scienze», fondata su dinamiche di speculazione, era costituita da legami di puro interesse individuale nei confronti dell'altro, pertanto conflittuale e competitiva. Temendo una tal forma collettiva nella nascente Repubblica, Gökalp propose al CUP una soluzione sociale squisitamente durkheimiana di tipo corporativistico e interclassista, basata su uno spirito democratico e solidaristico, in cui le corporazioni rappresentavano i protettori e gli intermediari nel rapporto fra lo stato e gli individui. Tale soluzione si confaceva propriamente alla struttura politica ottomana costellata da gruppi sociali non competitivi fra loro, fra cui gli ordini mistici, le corporazioni di arti e mestieri, le consorzierie militari, le comunità etno-religiose, i gruppi di credenti riuniti attorno a specifiche scuole coraniche ed élites di autorità islamiche. Inoltre, essa era un'alternativa contrastante da una parte il liberalismo individualista, l'ideologia politica più avanzata a livello europeo nel XIX secolo, che non poteva essere alla base dell'organizzazione lavorativa ottomana composta da associazioni; mentre dall'altra parte tale soluzione contrastava il conflitto di classe marxista e manteneva l'armonia e il principio di collaboratività sociale fra i vari tipi di associazione.

⁵ Tönnies 1887.

In tale ottica, data la decadenza economica e la corruzione politica in cui era caduto il sistema amministrativo imperiale ottomano, secondo Gökalp l'unica idea plausibile e realizzabile per il bene della nazione consisteva nel modernizzare l'apparato burocratico amministrativo secondo il modello europeo e riconsiderare la parte culturale della nazione, forte di antichi elementi di turchicità centro-asiatica e di purezza religiosa islamica. Queste ultime riflessioni confluirono nel saggio *Diventare turco, islamico e moderno* del 1918 dove il sociologo delineava i principi dell'identità nazionale secondo cui la modernità si era sviluppata grazie alle scienze e tecnologie, mentre l'islam costituiva un fattore culturale aggregante per la nazione e a livello transnazionale. In quest'ultima definizione egli si riferiva al valore tradizionale islamico della collettività per cui l'appartenenza alla comunità islamica o *ümme* si estendeva dall'esiguo gruppo di fedeli in una località all'intera comunità sparsa nel mondo. Il senso di collettività si sovrapponeva al medesimo senso di aggregazione creato dalle politiche di turchizzazione kemaliste. Come spiega il sociologo turco Mardin in *Religione e Ideologia* del 1969 la Repubblica «assicurava la continuazione della *umma*. Il patriottismo, l'unione e la resistenza agli altri erano modi per incoraggiare un sentimento di *umma*. L'enfasi sull'unione, la solidarietà e sull'integrità comunitaria (*bütünlük*) nelle scuole non allontanava le persone da un'idea di *umma*» (trad. autori). I principi spirituali (*manevi*) islamici e l'ideologia materialista (*maddi*) kemalista, seppur a prima vista opposti, si esprimevano in termini simili di valori. Il sistema islamico di meritocrazia, comprendente le richieste di duro lavoro e la gratificazione spirituale (*sevap*) nelle azioni quotidiane nella prospettiva di superare positivamente il Giorno del Giudizio secondo la teologia islamica, era simile a quello repubblicano basato sulla meritocrazia, l'individualismo, la competitività e il capitalismo⁶. Anche tale concezione del principio di collettività era stata ampiamente indagata ed elaborata nella teoria durkheimiana della coesione sociale espressa ne *Le forme elementari della vita re-*

⁶ Tapper, Tapper 1987.

*ligiosa*⁷ secondo cui il sentimento di appartenenza ad un corpo collettivo basato sulla fede si originava da un'esigenza naturale di ogni singolo individuo, in quanto essere sociale. Oltre alla sua vita quotidiana, basata sull'esplicazione delle attività materiali, ogni individuo ricercava un sentimento di unione in una forza esteriore alle cose in cui risiedeva, la religione. In tal modo questa manteneva la coesione sociale e l'aderenza nei confronti dell'autorità politica che si faceva portavoce della parola divina o ne era legittimata.

2. La costruzione della Repubblica: strategie politico-culturali e narrative filo-islamiche

Le teorie gökalpiane furono alla base della costituzione della Repubblica e fornirono i presupposti ideologici per la formulazione di una nuova narrativa nazionale, la teoria politica della Sintesi turco-islamica elaborata dallo storico e turcologo Kafesoğlu nel 1985, in cui si sostenevano numerose analogie fra la cultura turca pre-islamica e quella islamica, come “il monoteismo, la fede nell'immortalità, il profondo senso di giustizia e la particolare enfasi sui temi della famiglia, della moralità e della virtù”⁸.

Negli anni Settanta lo slogan del Partito del Movimento Nazionalista «l'islam è la nostra anima, la turchicità il nostro corpo» esprimeva appieno l'idea di fusione delle due componenti culturali turco-islamiche. Tale concezione identitaria, come affermava Kafesoğlu, veniva sostenuta dal fatto che la popolazione di provenienza centro asiatica, insediatesi in Anatolia prima della conquista ottomana dell'Impero bizantino, avevano come istituzioni cardine la famiglia e l'esercito, le stesse su cui la Turchia contemporanea si fondava. L'equilibrio sociale fondato su tali principi aveva iniziato a corrompersi a causa delle influenze occidentali nei circoli di pensiero e di potere ottomani durante il XIX secolo. Secondo Kafesoğlu il governo turco doveva recuperare l'autentica moralità individuale e sociale imperniata

⁷ Durkheim 1912.

⁸ Nocera 2011, p. 65.

sull'islam. La moralità (*akhlak*) o etica islamica costituiva quella condizione innaturale per lo stato dell'anima umana che si formava con l'esercizio spirituale, da cui dipendeva la correttezza dell'azione e del pensiero del credente. Basata sul Corano e sulla Sunna o Tradizione profetica (testo contenente i fatti e detti di Maometto), il principio di moralità regolava le relazioni fra l'individuo e Dio, tra gli individui, fra questi e l'universo, infine con se stessi. A tale principio si associava il carattere di autenticità, ossia la conformità a dei parametri stabiliti dai dotti del sapere religioso (*ulema*) nei secoli: per cui praticare le cinque preghiere quotidiane conduceva sulla retta via l'individuo nell'approvazione infinita di Dio, mentre altre azioni o pensieri potevano essere disdicevoli o persino proibiti.

Nel 1983 venne eletto il partito di orientamento islamico della Madrepatria (Anavatan Partisi, ANAP) guidato da Turgut Özal, ex ministro dell'economia, l'unico a promettere una discontinuità col regime militare e a riportare un rilevante impulso di islamizzazione nella sfera pubblica rifacendosi alla teoria della Sintesi turco-islamica⁹. Oltre ad accogliere tale teoria, Özal comprese la necessità di conferire alla nazione un carattere democratico, tollerante, così come lo era stato l'impero ottomano, capace di inglobare le varie minoranze etniche e religiose secondo uno spirito dettato dalla tolleranza¹⁰. Le sue idee vennero messe definitivamente in atto dal Partito della Giustizia e dello Sviluppo (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP), eletto nel novembre del 2002 e costituito un anno prima da Abdullah Gül e dell'attuale Presidente della Repubblica Recep Tayyip Erdoğan (2014-). Dalle elezioni del 2002 a quelle del 2007, esso aveva mirato ad un'apertura democratica, al dialogo con l'Europa in vista di un'integrazione con la rinuncia a qualsiasi radicalismo religioso. Proprio tale apertura e la critica all'autoritarismo militare aveva portato l'AKP alla vittoria del 2007 alle elezioni governative e alla presidenza della Repubblica. Ciononostante dalle ambizioni di politica estera nasce una nuova linea governativa filo islamica. Nella pubblicazione programmatica *Profondi-*

⁹ *Ibidem*, pp. 69-72.

¹⁰ Donelli 2012, p. 9.

tà strategica. La posizione internazionale della Turchia del 2001 stilata dall'ex primo ministro Davutoğlu, si rilancia un maggiore dinamismo della Turchia a livello geopolitico ed economico, ossia un maggior attivismo negli ex-territori dell'Impero ottomano (Balcani, Medio Oriente) e in Asia Centrale e la ricerca di una progressiva eliminazione dei conflitti con i paesi confinanti (Grecia, Armenia). Tale nuova tendenza è stata definita dai giornali come un *jihad* (letteralmente sforzo di conversione, comunemente guerra santa) geopolitico e di conseguente incremento demografico del credo islamico.

Della linea politica özaliana, invece, il governo AKP aveva difatti ripreso il concetto multiculturale di cittadinanza, per cui l'islam era considerato l'amalgama per un'identità multi-etnica e multireligiosa. Questa linea politica, conosciuta come neo-ottomanesimo (*yeni osmançılık*), termine coniato già nel 1985 dal turcologo e giornalista David Barchard, vedeva la Turchia come nazione sultana mirante a ristabilire il controllo economico e geopolitico sugli ex territori ottomani. A livello economico incentivava anche la produzione sul mercato di oggetti modellati secondo un'estetica tradizionale ottomana, conduceva all'apertura di servizi volti a rinsaldare il legame col passato imperiale imperniato sui principi dell'islam, per esempio con l'istituzione di corsi di arte calligrafica, mostre di miniature e conferenze sul misticismo. Anche attraverso i media nazionali, affidati a fedeli sostenitori di tale teoria si trasmettevano programmi e serie televisive riguardanti la cultura ottomana, dalla letteratura all'architettura, come ad esempio la celebre serie Solimano il Magnifico (*Muhteşem Yüzyıl*) in onda dal 2011 al 2014 sul sultano Solimano, figura storica celebrata per aver portato l'Impero ottomano all'apogeo. Tale uso dei media ai fini di esercitare un soft power si estendeva ai paesi un tempo sotto il dominio ottomano. Questa linea politica neo-ottomana si manifestava come un nuovo modello di coesistenza tra islam e democrazia nella regione mediorientale.

Dalle elezioni del partito AKP il governo ha continuato a costruire, diffondere narrative nazionali legate alla teoria della sintesi identitaria turco-islamica, ma ne ha modificato alcuni connotati. Come già delineato, l'islamicità della nazione ha as-

sunto un carattere politico di neo-ottomanità consistente nella presa di posizione egemonica sulle altre minoranze etno-religiose e sulle popolazioni degli stati confinanti. A livello culturale tale orientamento è consistito nella riscoperta della cultura ottomana, in particolare del

peculiare rapporto con l'universo islamico turco-ottomano caratterizzato, oltre che dall'Islam ufficiale e dagli *ulema*, dalla ramificata presenza di confraternite *sufi* (*nakşibendi* per esempio) e movimenti islamici (*nurcu*) considerati i custodi – durante gli anni del kemalismo del patrimonio islamico-ottomano¹¹.

Caratteri ed elementi economici e culturali fanno sì che la Turchia possa essere simbolicamente considerata una nuova forma di impero ottomano, mentre il presidente Erdoğan un sultano moderno. Dalla proclamazione dell'impero nel 1453 al 1918, il sultano aveva difatti avuto ruoli governativi e amministrativi, ma deteneva anche il titolo di califfo o protettore dell'islam, una carica di mantenimento e protezione della vita sociale e religiosa che si era tramandata di califfo in califfo in seguito alla morte di Maometto. Ciò avveniva tramite il costante controllo dell'aderenza tra la legge islamica, la *sharia*, e la legge imperiale, il *kanun*. Nella duplice posizione di Erdoğan, presidente della repubblica e portavoce dei valori islamici, sta in parte la forza del suo governo. Tale assunzione e attribuzione di potere nella propria persona si possono descrivere con le parole di Weber in *Economia e Società* come un processo di routinizzazione del carisma, in cui si trasferisce il carisma del fondatore di una religione in chi gli succede o ne viene designato, il quale diventa il funzionario massimo nella gerarchia religiosa. In particolare Weber scorge come un movimento carismatico diventa tipicamente un'organizzazione patrimoniale. Per cui, dato che il capo di stato si fa carico e portavoce di un'eredità religiosa, sacra e moralmente inattaccabile, si potrebbe definire a tutti gli effetti la Turchia come una repubblica presidenziale islamista, ad un passo verso la teocrazia. Quest'ultima presa di posizione del governo AKP costruisce una nuova narrativa nazionale,

¹¹ *Ibidem*, pp. 17-18.

basata sui caratteri identitari di turchicità, islamicità, ottomaneità, che vengono man mano immaginati, costruiti e diffusi mediante diverse pratiche e manifestazioni nella vita privata e pubblica di ogni cittadino turco. A tale proposito nel 2009 lo stesso Davutoğlu dichiarava ufficialmente la necessità di ricostruire il Medio Oriente in una stretta collaborazione fra arabi, curdi e turchi. Col referendum del 2010, il partito AKP ha confermato la vittoria elettorale e ha sancito il passaggio dal potere basato sul corpo militare a quello civile infrangendo il vecchio sistema laico kemalista. È stata tale trasformazione a suscitare le proteste del 2013 in piazza Taksim in occasione di un'ennesima speculazione edilizia nella città di Istanbul. Nonostante le dimostrazioni contro la deriva autoritaria e islamista del governo abbiano coinvolto l'intera popolazione nella sua eterogeneità, alle elezioni amministrative e presidenziali del 2014 il partito AKP è risultato vincente ed Erdoğan eletto Presidente della Repubblica. Nel 2017 il parlamento ha approvato gli emendamenti costituzionali che prevedevano la trasformazione del governo in una repubblica presidenziale col conseguente accentramento del potere nelle mani di Erdoğan e l'anno successivo il referendum costituzionale ne ha sancito a tutti gli effetti il passaggio.

3. *Il caso della cerimonia del mevlid*

Sin dalle elezioni del Partito Democratico in poi i partiti sostenitori del revivalismo islamico favorirono la ripresa della pratica di ritualità, cerimonie e festività religiose nella sfera pubblica. Le celebrazioni islamiche hanno ricoperto una funzione di tipo sociale e identitario rilevante in relazione alle istanze politiche. La natura religiosa intrinseca, originaria della pratica ha consentito alle autorità di trasmettere e condividere i propri messaggi connotati da un'aurea di sacralità. Lessico, ritualità e comportamenti hanno acquisito un'intoccabile sacra legittimità e hanno contribuito a costruire un'identità sociale, culturale e politica¹². Contemporaneamente la natura popolare, seppur

¹² Bellah 1967.

canonizzata, ha permesso una più ampia apertura e accoglienza delle varie soggettività religiose, quindi ha richiamato una variegata partecipazione e un differenziato consenso socio-politico ed elettorale.

Tra le varie pratiche funzionali al potere è particolarmente rilevante a livello sociologico la celebrazione di antica origine araba del *mevlid*, diffusa nel territorio turco-ottomano come evento di corte, poi istituzionale, e contemporaneamente pratica popolare. Nonostante le notevoli differenze organizzative e simboliche fra quelli istituzionali e popolari, il *mevlid* consiste tradizionalmente nella recitazione da parte di un singolo cantante o di un gruppo di cantanti esperti (*mevlithan*, *hafiz*, *hoca*) di un medesimo panegirico turco-ottomano celebrante la nascita e la vita del profeta Maometto. Solitamente tale recitazione viene intervallata da altri testi di natura religiosa, come inni e preghiere, a cui si aggiunge correntemente un discorso-predica. Tutte le esecuzioni pubbliche vengono officiate esclusivamente da uomini, vista l'interdizione religiosa del canto femminile nel pubblico a causa della presunta e temuta capacità attribuita alle donne di sedurre e distogliere l'uomo dall'adorazione di Dio. Così le cerimonie femminili prevedono la sola partecipazione di donne di tutte le età e bambini maschi non circoncisi.

Il *mevlid* dispone tradizionalmente di un'autorità che stabilisce una coerenza fra atteggiamenti di credenza e comportamenti rituali conseguenti, individuabile nel cantante/predicatore uomo o donna specializzato nel canto del panegirico, la cui formazione religiosa e competenza nell'interpretazione delle fonti sacre, il Corano e la Sunna (Tradizione dei detti e fatti del profeta), gli consente di ottenere un'inestimabile fiducia e stima da parte dei partecipanti. Se la fiducia scaturisce maggiormente nell'incontro con i cantanti più anziani, in quello con i giovani meno esperti si riscontra ammirazione per le capacità canore. La celebrazione consiste, inoltre, in una serie di riti ripetuti nel tempo e celebrati solo in particolari spazi sacri o sacralizzati per l'occasione. Per le recitazioni maschili la moschea è il luogo prediletto, già sacralizzato per il culto giornaliero delle preghiere e a cui si accede solamente dopo l'abluzione rituale, ossia il passaggio da uno stato di impurità ad uno di purità che può predisporre l'indi-

viduo alla venerazione di Dio. L'ambiente tradizionale per le cerimonie femminili è stato tradizionalmente, invece, lo spazio domestico, a cui negli anni si sono aggiunti la sala da tè, il salone per matrimoni e i centri di cultura islamico-ottomana.

A questi ambienti non dedicati al culto il credente accede dopo la purificazione di sé, l'abluzione, e lo spazio subisce un processo di sacralizzazione da parte della famiglia del festeggiato. Tale processo consisteva e consiste nell'allestimento dello spazio al fine di essere funzionale all'esplicazione del rito: la predisposizione della cantante al centro del luogo, gli addobbi di tipo religioso, la musica religiosa e gli alimenti da offrire anch'essi legati a simbolismi islamici, come ad esempio le caramelle al sapore di rosa (le rose rosse sono simbolicamente associate alle labbra rosse di Maometto). Infine la cerimonia prevede una dicotomia fra chi organizza e cura la cerimonia, la famiglia o l'ente promotore, e chi, in forme più o meno passive, è invitato a partecipare. È proprio nell'organizzazione che si notano aspetti socio culturali della famiglia e dei partecipanti; per esempio nel tipo di regalo più o meno costoso scambiato, negli abiti indossati, nel tipo di stanza e nell'affitto pagato. Oltre a celebrare tradizionalmente la Nascita di Maometto nel giorno della sua venuta al mondo, la celebrazione viene officiata tradizionalmente per le principali festività religiose. Queste sono le Notti sante (*Kandil geceleri*) della storia islamica: la notte della cavalcata di Maometto dal Tempio della Mecca a quello di Gerusalemme e la sua ascesa al Paradiso (*Miraç*); quella del concepimento di Maometto (*Regaib*); la notte delle richieste di perdono a Dio da parte dei credenti (*Berat*) e del destino (*Kadir gecesi*), quando Maometto ricevette i primi versi coranici¹³.

Non essendo prescritta dalle fonti ufficiali dell'islam, la liceità stessa del *mevlid* è stata storicamente oggetto di dibattito fra i dotti. Sebbene la maggioranza degli esperti del sapere religioso e i giurisperiti trovasse inadeguato il canto, l'uso di strumenti musicali, il pasto condiviso e l'eterogeneità del sesso del pubblico durante le primissime cerimonie, particolarmente quando si lodava il profeta e Dio, essa concordava all'unanimità sulla

¹³ Akarpinar 1999, pp. 131-132.

positività del fine religioso e giunse ad approvarne determinate ritualità, quali la condivisione del pasto a fine pratica e l'uso di strumenti musicali. Si trattava di un compromesso fra le prescrizioni della religione codificata e le istanze intime e spontanee della popolazione, tale da conservare la funzione coesiva della religione. Tale compromesso in realtà si richiama alla dicotomia fra due funzioni sociali della religione, una di conservazione e l'altra di innovazione, che storicamente e ancora oggi pone dei dilemmi. Per un verso il *mevlid* si riproduce storicamente in una ripetizione di determinate modalità convenzionali di venerazione, dall'altro incorpora in sé nuove ritualità e simbolismi rispetto alle esigenze politiche e sociali. La cerimonia diviene una sorta di contenitore vuoto in cui immettere nuovi significati di tipo politico attraverso segni-forme di tradizione religiosa, la cui natura stessa dà legittimità alla narrativa politica.

4. *Il mevlid in una narrativa politica di sintesi turco-islamica*

Nel corso del consolidamento della Repubblica con i suoi imperativi di laicità e modernità, il *mevlid* ha perso la sua realizzazione nello spazio pubblico, ma ha continuato ad essere vissuto in ambito privato. Dunque se questo ha coinciso con una rottura intenzionale della rete sociale su vincoli di fede, pur in una forma apparente, poiché difficilmente controllabile in intere aree turche e ambienti sociali di marginalità dove abitano le minoranze etniche (altopiano anatolico, Turchia orientale), il *mevlid* ha continuato ad essere praticato fino ad oggi. Nel privato le persone hanno custodito e conservato le ritualità apportandovi modifiche e significati personali. La funzione rituale di avvicinamento a Dio, individuale ed intimo, è stata conservata in quanto bisogno umano di trascendenza o di esperienza religiosa¹⁴, oltretutto – potremmo dire – di auto identificazione e conservazione di sé. La necessità di vivere un'esperienza soggettiva col *mevlid* in particolare, come ci ricordano le fonti medievali, ha corrisposto a quell'esigenza alla base della stessa nascita

¹⁴ Berger, Luckmann 1969.

del rito; un'esperienza, che potremmo definire mistico ascetica, nata in ambiente popolare per cercare un modo, una via alternativa (si ricordino le *tarikats*, le confraternite o vie mistiche) a quelle canoniche di percepire la vicinanza con Dio, talvolta non sentite come proprie, ma più consone ad esplorare il senso collettivo della fede, come il pellegrinaggio alla Mecca e le cinque preghiere quotidiane. Tuttavia, con la riproposizione della pratica nel pubblico, il *mevlid* ha rafforzato principalmente il suo valore di esperienza collettiva, il suo essere fattore determinante di coesione, di consenso politico e di contenitore di valori morali islamici di unità e di contrasto alle influenze occidentali. Il *mevlid* e la religione islamica in senso lato hanno fornito la cornice ideologica ottimale e più disponibile per opporsi alla modernizzazione.

In un disegno politico di sintesi turco-islamica, il *mevlid* è stato di fatto praticato anche per eventi non islamici, privati e d'interesse nazionale, tra cui anche quelli per ricordare i momenti fondanti della Repubblica, per veicolare l'identità turca tramite la forza morale islamica. Nel caso di occasioni non islamiche la popolazione pratica tuttora collettivamente il *mevlid* durante la festa di antica origine turco-asiatica *Hidrellez*, celebrante l'arrivo della primavera nella notte del 5 maggio, e durante il rito *Yağmur duası*, di probabili origini centro-asiatiche che prevede la recitazione della preghiera alla pioggia nell'ultima notte di primavera. La celebrazione di momenti con una profondità storico-culturale ha rafforzato l'identità kemalista ineludibile nel contesto odierno turco. In tal modo l'islam ha legittimato la turcicità ed essa ha legittimato la componente islamica nazionale. In ambito privato le famiglie, invece, assieme ai conoscenti hanno organizzato i *mevlid* per celebrare i momenti di passaggio della vita del credente: la nascita, la circoncisione dei bambini, la partenza e la licenza dal servizio militare, il primo e l'ultimo giorno di scuola, il fidanzamento, il matrimonio, il festeggiamento della novella sposa e la morte¹⁵. Anche durante i pellegrinaggi verso le tombe dei santi i gruppi di fedeli erano soliti

¹⁵ Efe 2009.

recitare il poema turco-ottomano o varianti di questo¹⁶. Ogni occasione veniva tradizionalmente celebrata nel giorno o nella notte dell'evento stesso o secondo precise date, per esempio il defunto viene solitamente commemorato nella terza, settima, quarantesima, cinquantaduesima notte dal decesso e nell'anniversario della morte¹⁷.

Per i *mevlid* d'interesse nazionale il governo organizzava e finanziava già a partire dagli anni Cinquanta le recitazioni pubbliche per ricordare Mustafa Kemal e le vittime di guerra, la battaglia d'indipendenza greco-turca (1919-22), la guerra di Corea (1950-53) a cui in seguito si è aggiunta anche la commemorazione per l'invasione turca di Cipro (1974). Nel novembre del 1950 è stato officiato il primo *mevlid* ufficiale in ricordo dei soldati deceduti nella Guerra di Corea all'interno della moschea più importante di Istanbul, la Süleymaniye, a cui ha partecipato un gruppo esclusivo di persone. Nelle commemorazioni successive hanno iniziato a parteciparvi anche i più importanti quadri dell'esercito e il ministro del Dipartimento per gli Affari Religiosi. La partecipazione di autorità religiose, militari e politiche costituiva un'occasione simbolica di condivisione di un unico progetto di costruzione dell'identità turco-islamica. Anche il governo turco islamista, similmente ad una vera e propria organizzazione religiosa, ha dovuto sottostare e partecipare alle leggi del moderno mercato culturale, mercificando l'esperienza religiosa tradizionalmente vissuta del *mevlid* in dei veri e propri appuntamenti televisivi e radiofonici particolarmente attesi dalla popolazione, dei *media event*, che sono stati registrati e venduti nel corso degli anni in dischi e video in Turchia e all'estero, in particolar modo nei Balcani. Ancora oggi questi eventi sono ricordati dalla popolazione come parte di una memoria collettiva nazionale.

In un'ottica durkheimiana, definita nella sua opera *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912, la cerimonia del *mevlid* sembra dunque accogliere le aspirazioni e istanze politiche, rappresentative e sociali del governo. Ciò può essere notato nella

¹⁶ Marcus 1992, pp. 15-18.

¹⁷ Bayat, Cicioglu 2008.

funzione di integrazione sociale della religione e della relativa pratica che permette di creare una condivisione interclassista e collettiva di valori basata sulle esigenze politiche a partire dal Partito Democratico e dai successivi governi di orientamento islamico. Durante il periodo di governo del PD la popolazione non era ancora uniformemente propensa nell'accettare nuove iniziative riguardanti la religione nella sfera pubblica; soprattutto i più importanti centri urbani, la capitale Ankara e Izmir, che erano state le roccaforti del partito di Kemal e Istanbul, da sempre crocevia dei flussi con l'Occidente e con una popolazione residente particolarmente diversificata. Con i successivi governi e le politiche di politicizzazione culturale dell'islam la religione ha iniziato a svolgere una funzione integratrice per larga parte della società. Dato che il rito in senso durkheimiano svolge solitamente la funzione di mantenere desta la coscienza collettiva, si può notare come effettivamente il *mevlid* serva a rinnovare e rinsaldare il rispetto e la venerazione per l'identità nazionale forgiata dal kemalismo e per le antiche tradizioni islamiche. Tale compresenza di valori si realizza nel luogo della cerimonia, della manifestazione religiosa collettiva ed intima, producendo il *super-ego collettivo di una società*, ossia nel presente caso una narrativa simbolica nazionale che si pone come una via di mezzo fra la storia biografica della Turchia, gli attuali interessi del governo e le necessità di espressione religiosa della popolazione. Il *mevlid*, inoltre, svolge in una visione parsonsiana proprio il ruolo di regolamentazione e controllo del sistema sociale fornendo agli individui la ragione del loro vivere in società. Se nelle sue diverse opere, tra cui *Il sistema sociale*¹⁸, Parsons guarda alla religione come origine dei valori fondanti e condivisi, non va dimenticato che la pratica religiosa in generale può essere funzionale a più aspetti del singolo individuo che non necessariamente coincidono con le aspettative sociali, anzi essi potrebbero essere disfunzionali o creare una rottura di una rete sociale.

All'interno di tale narrativa nazionale immaginata il rispetto più profondo per Kemal, che aveva definito i caratteri della nuova cittadinanza turca e rivendicato un ruolo per la Turchia

¹⁸ Parsons 1965.

nel mondo, diviene centrale. Egli può essere considerato in senso weberiano un'autorità carismatica, al pari del profeta etico Maometto, del sultano califfo durante l'impero ottomano e dell'attuale presidente Erdoğan, capace di esercitare una forte e profonda influenza sulla popolazione. Nelle prediche durante le cerimonie del *mevlid* per commemorare Kemal e l'esercito si fa solitamente riferimento a livello simbolico e terminologico alla guerra non con la parola neutra *savaş*, ma come *cihad*, termine di origine araba con cui si identifica tradizionalmente la guerra santa condotta dalle potenze islamiche al fine di convertire le popolazioni infedeli. In alcune osservazioni etno-sociologiche¹⁹, è stato possibile notare la pratica della preghiera per chiedere l'intercessione dell'anima di Kemal e dei soldati vittime delle guerre condotte per l'indipendenza della nazione, i quali sono stati i sostenitori del nuovo stato laico repubblicano. Nella preghiera difatti essi vengono descritti come *şehit*, ugualmente ai combattenti delle *cihad* per le prime conquiste islamiche della penisola arabica, ai soldati morti durante la Prima Guerra Mondiale e a Cipro.

Inoltre, è stato osservato che nelle cerimonie per la circoncisione viene effettuata la pratica di tingere le mani del bambino festeggiato con l'henné, ugualmente alle cerimonie in occasione della partenza del giovane per il servizio militare. Tale pratica sembra porre simbolicamente sullo stesso piano la transizione dal mondo infantile del bambino a quello adulto responsabilizzato o l'assunzione su di sé del bene nazionale. Un ulteriore aspetto delle cerimonie è l'usanza di indossare abiti richiamanti una tradizione vestimentaria ottomana da parte della famiglia del festeggiato²⁰. Questi particolari denotano una più generale tendenza del costume attuale in cui i riferimenti al passato ottomano sono impiegati in chiave revivalistica. Tali elementi di costume costituiscono un sistema di segni e simboli con la funzione di creare un vincolo tra coloro che possiedono, utilizzano e, potremmo dire nella società dei consumi attuale, consumano un determinato elemento, prodotto o segno, per esempio un ve-

¹⁹ Crescenti 2016.

²⁰ *Ibidem*.

stito o una medaglietta con incisi i versi del corano sul vestito del neonato durante il *mevlid* per la nascita. Gli elementi culturali contraddistinguono, pertanto, ciò che è sacro e ciò che non lo è, chi può accedere a ciò che è sacro o chi no: i membri della comunità aderente a determinati e condivisi valori che si possono riconoscere reciprocamente e distinguere dal resto della collettività. Sembrerebbe, pertanto, che l'estetica neo-ottomana costituisca un nuovo modo di relazionarsi, diversificarsi e uniformarsi ad altri individui. Questo nuovo tramite viene accentuato anche da un mercato che alimenta una massiccia produzione di abiti, accessori, arredi, prodotti di uso quotidiano con uno stile ottomano.

La flessibilità e adattabilità del *mevlid* permette, inoltre, la compresenza di diversi ceti sociali e di eterogenei approcci individuali alla religione. È chiaro, dunque, che il *mevlid* produce un contesto sociale simile per tutti, ma tale esperienza collettiva non può che essere la forma apparente e mediata di esperienze soggettive ed intime di fede. Il credo rimane un bisogno umano di auto trascendenza nel più vasto bricolage di conoscenze individuali del sapere religioso, come ricordano Berger e Luckmann nel 1966, una forma di militanza e di interazione con l'altro, una continua rielaborazione personale e mentale di ciò che la religione significa e simboleggia per se stessi, autodefinendosi nella società e definendo la stessa, come spiegato nel pensiero interazionista di Mead in *Mente, Sé e Società* del 1934.

Conclusioni

Nel presente saggio emerge il rapporto complesso e multi-dimensionale fra religione e politica, intesi come strumenti di costruzione culturale dell'appartenenza e della cittadinanza. Riconosciuta ad entrambi gli ambiti sociali l'influenza sulla popolazione credente ed elettrice, la questione maggiormente rilevante emersa in tale rapporto consiste nella ricerca di un accordo e di un compromesso riguardo la presenza attiva nella società, la legittimità dell'esercizio del proprio potere e l'ottenimento del consenso popolare.

Nel caso della Turchia contemporanea, amministrata da un governo islamista e tendenzialmente autoritario, attualmente in mano al partito AKP del presidente Erdoğan, fattori quali fiducia nelle autorità e narrative simbolico-religiose costituiscono degli elementi essenziali per il soddisfacimento dell'integrazione sociale e pertanto del conseguente consenso elettorale. Da un lato la religione rappresenta il mezzo tramite cui le autorità politiche possono veicolare, condividere narrative simbolico nazionali dando legittimità al proprio operato, cosicché la narrazione politica costellata da simbolismi religiosi, talvolta conseguenti ad un'approvazione da parte delle massime cariche spirituali, connota l'amministrazione del potere di caratteri di sacra irremovibilità e intangibilità. Dall'altra parte le autorità religiose in virtù del loro carismatico prestigio spirituale entrano in relazione con i poteri politici per ottenere legittimità e maggiore attivismo nel territorio.

Nel rapporto fra religione e politica si esplicano, inoltre, funzioni di reciproco controllo, sanzionamento e integrazione sociale per cui i membri si condizionano vicendevolmente per adattarsi al principio di unitarietà. Tale natura della religione viene compresa e asservita all'esercizio del potere politico che inserisce il suo messaggio, la sua narrativa, in una forma religiosa. Queste considerazioni hanno condotto a delle riflessioni sulla necessità di condurre tale studio riguardo le cerimonie popolari che, come si è notato, hanno permesso l'emergere di dinamiche relazionali circa la condivisione, accettazione, riformulazione della cultura espressa dal potere politico. Tale è il caso della cerimonia del *mevlid* che riflette, difatti, l'effettivo radicamento delle intenzioni mosse dall'alto, dall'AKP nel contesto contemporaneo, tra cui l'ideologia politica del neo-ottomanesimo, che vede l'intero apparato governativo volto alla realizzazione di nuove strategie di dominio e controllo geopolitico e culturale negli ex territori dell'Impero ottomano, producendo dei cambiamenti culturali nella popolazione.

In tale ottica la celebrazione del *mevlid* rappresenta uno spazio per la costruzione di una nuova narrativa biografica nazionale: attraverso la formazione di una memoria collettiva di antica turchicità, la ricerca di un'origine e profondità storica religio-

sa collettiva, la cui linea politica viene esplicitata nell'ideologia del risveglio ottomano. In questa visione il *mevlid* permette al credente di venerare le autorità politiche e religiose della sua cultura nazionale, da Maometto ossia il padre spirituale e modello per i credenti, a Kemal, il padre fondatore della Repubblica, fino all'attuale presidente Erdoğan, colui che si pone come primo fautore del ripristino dell'islam a caposaldo della società turca (revivalismo islamico). La pratica costituisce una cornice sacra e tradizionalmente condivisa dai musulmani attraverso cui risulta più efficace per i partiti islamisti diffondere specifiche narrative politiche²¹. A rafforzare tale efficacia l'islam stesso, per la sua natura fondata su principi comunitari, offre i presupposti per la coltivazione di un senso di collettività necessario a permettere la condivisione dei valori espressi dalla politica.

Bibliografia

- Adibah B.A.R. (2013), *Understanding Islamic Ethics and Its Significance on the Character Building*, «International Journal of Social Science and Humanity», 6, pp. 508-513.
- Akarpınar B.R. (1999), *Türk kültüründe dini törenler ve mevlid kutlamaları*, Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Anderson B. (2018), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983; trad. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, a cura di M. Vignale, Roma-Bari: Laterza.
- Bayat F., Cicioğlu M.N. (2008), *Türklerde cenaze törenleri bağlamında mevlid okumagelenegi*, «Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», 19, pp. 147-155.
- Bellah R. (1967), *Civil Religion in America*, «Daedalus», 96, pp. 1-21.
- Bellér-Hann I. (1994), *Women, Religion and Beliefs in Northeast Turkey*, «The Arabist Budapest Studies in Arabic», 9-10, pp. 257-282.
- Berger P., Luckmann T. (1969), *The social construction of reality*, New York: Anchor Books (1966); trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, a cura di M. Sofri Innocenti, Bologna: il Mulino.

²¹ Bellah 1967.

- Bortolini M. (2005), *L'immunità necessaria: Talcott Parsons e la sociologia della modernità*, Milano: Meltemi Editore.
- Crescenti M. (2016), *Le cerimonie del mevlid a Bursa e Gemlik. Rito, ruolo, identità*, «Ethnorêma», 12, pp. 1-19.
- Davutoğlu A. (2001), *Stratejik Derinlik*, Istanbul: Küre Yayınları.
- Demirer Y. (2007), *Religious Practices: Preaching and Women Preachers: Turkey*, «Encyclopedia of Women & Islamic Cultures», Leiden-Boston: Brill Publication.
- Donelli F. (2012), *Le radici ottomane della Turchia di Erdoğan*, «Diacronie Studi di Storia Contemporanea: sulle tracce delle idee», 4 (12).
- Durkheim E. (1973), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Félix Alcan, 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di E. Navarra, Roma: Newton Compton Editori.
- Efe A. (2009), *Türk toplumunda mevlid merasimlerinin yeri ve fonksyonları (Isparta ve çevres iörneği)*, «DEÜFD», 2, pp. 9-30.
- Findley V.C. (2010), *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A history 1789-2007*, New Haven: Yale University Press.
- Frank K., Özdemir A. (2010), *Visible Islam in Modern Turkey*, New York: St. Martin's Press.
- Guolo R. (2016), *Sociologia dell'islam*, Milano: Mondadori Università.
- Hall S. (1996), *Who needs identity*, in *The Question of Cultural Identity*, ed. by S. Hall, P. D. Gay, London: Sage Publications, pp. 1-17.
- Hassan M. (2011), *Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey*, «International Journal of Middle East Studies», 43, pp. 451-473.
- Hobsbawm E., Ranger T.O. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Hökelekli H. (2010), *Mevlidle ilgili inanç ve tutumlar*, in *Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. by B. Kemikli, O. Çetin, Ankara: Diyanet Vakfı Yayın, pp. 358-398.
- Kafesoğlu I. (1985), *Türk-İslâm Sentezi*, Istanbul: Adam Yayınları.
- Karataş A. I. (2007), *Mevlid'e dair bazı belgeler ve bilgiler*, in *Süleyman Çelebi ve Mevlid yazılışı, yayılışı ve etkileri*, ed. by M. Kara, B. Kemikli, Bursa: Osmangazi Belediyesi Yayınları, pp. 43-51.

- Kurt A., Yanmış M. (2010), *Mevlid dindarlığı-Bursa örneği*, in *Bir Kutlu Doğum Şaheseri Mevlid ve Süleyman Çelebi*, ed. by B. Kemikli, O. Çetin, Ankara: Diyanet Vakfı Yayın, pp. 342-357.
- Marcus J. (1992), *A World of Difference: Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, Sydney: Allen & Unwin.
- Mardin S. (1969), *Ideoloji ve Din*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayını.
- Mead G.H. (1966), *Mind, Self and Society*, Chicago: University Chicago Press, 1934; trad. it. *Mente, sé e società*, a cura di R. Tettucci, Firenze: Barbera.
- Navarini G. (2001), *Le forme rituali della politica*, Roma-Bari: Laterza.
- Solomonovich N. (2018), *The Turkish Republic's Jihad? Religious symbols, terminology and ceremonies in Turkey during the Korean War 1950-1953*, «Middle Eastern Studies», 54, pp. 592-610.
- Nesti A. (1988), *La religione popolare oggi: problemi per una definizione*, «Studi Di Sociologia», 26, pp. 396-400.
- Nocera L. (2011), *La Turchia contemporanea. Dalla repubblica kemalista al governo dell'AKP*, Roma: Carocci.
- Saktanber A. (2002), *Living Islam. Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, London: I.B. Tauris & Co.
- Tapper N., Tapper R. (1987), *The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam*, «Man», 22, pp. 69-92.
- Tapper R., Tapper N. (1994), *Religion, Education and Continuity in a Provincial Town*, in *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, ed. by R. Tapper, London: I.B. Tauris & Co, pp. 56-84.
- Taş H. (2002), *Bursa ili ve çevresinde Doğum ve çocukla ilgili Gelenek-Görenek ve İnançlar*, in *Bursa Halk Kültürü Sempozyumu (4-6 Nisan 2002)*, ed. by K. Üstünova, Bursa: Bursa Bildiri Kitabı.
- Turan I. (1994), *Religion and the Political Culture in Turkey*, in *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, ed. by R. Tapper, London: I. B. Tauris, pp. 31-55.
- Vercellin G. (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino: Einaudi.
- Weber M. (1961), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr, 1922; trad. it. *Economia e Società*, a cura di T. Baglioni, Milano: Comunità.

eum x quaderni

Heteroglossia

n. 17 | 2021

RAZZISMO ETERNO?

TRATTAMENTI DIFFERENZIATI ILLEGITTIMI E NUOVE ALTERITÀ

a cura di Ronald Car e Natascia Mattucci

eum edizioni università di macerata



ISBN 978-88-6056-724-6