FLORE
Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Il maschio camaleonte. Strutture patriarcali nell'impero ottomano e nella Turchia moderna

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Il maschio camaleonte. Strutture patriarcali nell'impero ottomano e nella Turchia moderna / A. SARACGIL. - STAMPA. - (2001), pp. 1-347.

Availability:

The webpage https://hdl.handle.net/2158/235439 of the repository was last updated on

Publisher:

Bruno Mondadori

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze (https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf)

Publisher copyright claim:

La data sopra indicata si riferisce all'ultimo aggiornamento della scheda del Repository FloRe - The above-mentioned date refers to the last update of the record in the Institutional Repository FloRe

(Article begins on next page)

02 May 2026

Sintesi

09812R

09812R

Ayşe Saraçgil

Il maschio camaleonte

Strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna

Bruno Mondadori

09812R

Saraçgil, Ayşe.
Il maschio camaleonte: strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna / Ayşe Saraçgil. – [Milano] : Bruno Mondadori, [2001].
384 p. : ill., fotografie ; 21 cm. – (Sintesi).
ISBN 88-424-9812-2.
1. Letteratura turca – Saggi 2. Turchia – Aspetti socio-culturali.
894.35

Scheda catalografica a cura di CAeB, Milano.

Ristampa	Anno
0 1 2 3 4 5	01 02 03 04 05

Stampato per conto della casa editrice
presso Grafica 2 emme, Milano, Italia

Tutti i diritti riservati
© 2001, Paravia Bruno Mondadori Editori

È vietata la riproduzione, anche parziale o ad uso interno didattico, con qualsiasi mezzo, non autorizzata. L'editore potrà concedere a pagamento l'autorizzazione a riprodurre una porzione non superiore a un decimo del presente volume. Le richieste vanno inoltrate a: Associazione Italiana per i Diritti di Riproduzione delle Opere dell'ingegno (AIDRO), via delle Erbe 2, 20121 Milano, tel./fax 02/809506.

Progetto grafico: Massa & Marti, Milano

Indice

VII Introduzione

1 1 Il patriarcato nell'Impero ottomano e nell'Islam

50 2. La modernizzazione dell'Impero ottomano

103 3. La laicizzazione del pensiero

150 4. Il nazionalismo kemalista

196 5. Le strutture patriarcali e il loro riflesso nella letteratura dell'epoca kemalista

226 6. L'organizzazione del potere nella società turca post-kemalista e la cultura maschile (1940-1980)

287 7. Modelli di identità nella società turca degli anni ottanta

335 Bibliografia

349 Indice dei nomi

Avvertenza

Per ottenere un'unitarietà fra il periodo ottomano e quello repubblicano, i termini tecnici adoperati in questo libro, appartenenti alle tre lingue principali dell'Islam vicino-orientale, arabo, persiano e turco, sono stati tutti traslitterati, nella variazione di forma e di pronuncia avuta da essi nel turco attuale. Si è utilizzata dunque, nella loro traslitterazione, l'ortografia turca ufficiale odierna. Per permettere al lettore di orientarsi nella pronuncia di segni e suoni estranei, riportiamo qui di seguito uno schema fonetico.

c	come *g* di genio
ç	come *c* di cena
e	come *e* di estate
g	come *g* di gara; *gh* di ghianda
ğ	è quasi sempre intervocalico; una pronunzia approssimativa si ottiene allungando la vocale precedente
h	laringale
ı	postpalatale, simile alla *e* muta francese molto chiusa
j	come *j* francese
k	come *c* di casa
ö	come *eu* francese
s	come *s* di sole
ş	come *sc* di scia
ü	come *u* francese
y	come *i* di aiuto
z	come *s* di rosa

Introduzione

Il processo di modernizzazione che ha coinvolto la società turco-musulmana a partire dalla prima metà dell'Ottocento ha avuto forti ripercussioni sull'organizzazione dei rapporti di dominio. La cultura maschile e le strutture patriarcali, espressioni privilegiate delle concezioni più intime del potere, sono state sottoposte a forti pressioni per un cambiamento. Il presente studio propone una lettura di tali pressioni attraverso una disamina della letteratura turca moderna. La ricerca si sviluppa con un'ampia serie di confronti fra la realtà della vita quotidiana, rispecchiata dai romanzi e dai racconti prodotti fra il 1860 e il 1980, e tutte quelle iniziative politiche, legislative e giuridiche che, nello stesso periodo, hanno introdotto norme atte a modellare le relazioni di genere, le strutture familiari, le gerarchie sociali.

La moderna letteratura turca, sorta con il processo di occidentalizzazione iniziato nel 1839, è stata oggetto di studi secondo vari approcci, raggruppabili in tre categorie: gli studi di tipo letterario-estetico;[1] gli studi intesi ad analizzare i pericoli sociali insiti in un'occidentalizzazione ritenuta eccessiva;[2] infine gli studi più recenti, riguardanti le tematiche dell'emancipazione femminile.[3] È invece rimasta ai margini l'analisi

[1] Si vedano, in particolare, K. Akyüz, *La litterature moderne de Turquie*, in P.N. Boratav (a c. di), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, vol. II, Wiesbaden 1964, pp. 465-634; L.A. Sırrı, *Edebiyat tarihi dersleri: Tanzimat edebiyatı*, İstanbul 1934; R. Mutluay, *50 yılın Türk edebiyatı*, İstanbul 1976; A.H. Tanpınar, *XIX asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 1956 (1ª ed. 1949); R.P. Finn, *The Early Turkish Novel*, İstanbul 1984; A.O. Evin, *Origins and Development of the Turkish Novel*, Minneapolis 1983; B. Moran, *Türk romanına eleştirel bir bakış*, 3 voll., İstanbul 1983.

[2] Ricordiamo, tra gli altri, P. Cevdet, *Tanzimat edebiyatında Fransız tesiri*, İstanbul 1946; Ş. Mardin, *Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century*, in P. Benedict, E. Tümertekin, F. Mansur (a c. di), *Turkey: Geographical and Social Perspectives*, Leiden 1974, pp. 403-446; B. Moran, *Alafranga züppeden alafranga haine*, in "Birikim", 27 (1977); K. Karpat, *Social Themes in Contemporary Turkish Literature*, in "Middle East Journal", 14 (1960), pp. 29-44 e 153-168.

[3] Ricordiamo tra gli altri, E. Sönmez, *Turkish Women in Turkish Literature of the Nineteenth Century*, Leiden 1969; F. Akatlı, *Türk yazınında kadın imgesi*, in

dei tentativi compiuti dal patriarcato turco-musulmano per adeguarsi ai cambiamenti prodotti, o richiesti, dal processo di modernizzazione.[4] Questa ricerca è dunque il frutto di una prima ricognizione nella memoria letteraria, proposta per cercare risposte, anche parziali, a molti interrogativi riguardanti i tempi, le modalità, i contenuti, le conseguenze psicologiche e sociali delle trasformazioni avvenute all'interno del sistema di dominio maschile nella Turchia contemporanea.

Il sistema patriarcale,[5] cioè quell'insieme di pratiche, di strutture sociali e culturali che costituiscono il dominio dell'uomo sulla donna, non è naturalmente specifico della Turchia, né dell'Islam. E non è neanche una realtà coerente e stabile in tempi e culture diversi. È comunque un sistema che esprime, nelle diverse forme proprie di ogni contesto storico, socio-economico e culturale, le strutture più intime del potere.[6]

N. Abadan-Unat (a c. di), *Türk toplumunda kadın*, Ankara 1982 (1ª ed. 1979), pp. 299-310; D. Kandiyoti, *Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel*, in "Femminist Issues", Spring 1988, pp. 35-50; E. Asa, *İlk Türk kadın romancı Fatma Aliye Hanımın eserlerinde kadın ve aile hayatı*, in Aile Araştırma Kurumu (a c. di), *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi*, Ankara 1992.

[4] Sulle strutture patriarcali turco-musulmane finora non è stato condotto nessuno studio sistematico. Recentemente D. Kandiyoti ha pubblicato alcuni articoli dove sostiene la necessità di usare la categoria del patriarcato nell'ambito degli studi di genere e dei meccanismi che creano la dipendenza femminile; si veda per esempio *Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Dominance in Turkish Society*, in Ş. Tekeli (a c. di), *Women in Modern Turkish Society*, London 1995, pp. 306-318. La stessa studiosa ha indagato il patriarcato anche dal punto di vista dei condizionamenti, visti in diverse strutture familiari, sulle strategie di vita delle donne in *Bargaining with Patriarchy*, in "Gender and Society", 2, 23 (1988), pp. 274-290. In *Islam and Patriarchy: A Comparative Perspective*, in N.R. Keddie, B. Baron (a c. di), *Women in Middle Eastern History*, New Haven 1991, la Kandiyoti ha richiamato invece l'attenzione su un problema metodologico, cioè sulla identificazione del patriarcato nei paesi mediorientali e l'Islam. Le sue riflessioni, per ora limitate a una considerazione generale della bibliografia di studi sulla condizione femminile, sono preziose soprattutto per le domande da lei poste e per i problemi metodologici che vengono evidenziati.

[5] La categoria di patriarcato continua ad essere molto discussa e criticata, soprattutto nell'ambito degli studi sul genere, per la sua inadeguatezza ad analizzare il dominio maschile nelle società postindustriali. Al proposito si vedano M. Walters, *Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination*, in "Sociology", 23, 3 (1989), pp. 193-211; J. Acker, *The Problem with Patriarchy*, in "Sociology", 23, 2 (1989), pp. 235-240; S. Walby, *Theorizing Patriarchy*, Oxford 1990.

[6] L'antropologa M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York 1989, p. 8, sostiene per esempio che l'analisi dei fonda-

Analizzare attentamente le forme simboliche e le rappresentazioni attraverso le quali si rivelano le relazioni di genere nel loro processo e individuare modelli di assoggettamento, lotta e dominazione, possono infatti permettere un'esplorazione dei meccanismi della storia e dell'evoluzione storica, nonché un'analisi delle alterazioni nelle ideologie sottostanti sia alle pratiche quotidiane sia alle politiche generali.[7]

Varie esperienze di modernizzazione hanno dimostrato come questo processo coinvolga persino i più duraturi elementi della cultura, come essa alteri e modifichi le strutture patriarcali nei contesti in cui opera. Tuttavia, i cambiamenti in queste strutture avvengono con molte più difficoltà che altrove. Trasformare gli apparati statali, il sistema giuridico, politico o economico risulta molto più facile che modificare strutture così interiorizzate come quelle patriarcali. Queste infatti coinvolgono le dimensioni più sottili, inconsce dell'identità individuale e delle pratiche che modellano la vita collettiva.[8] La loro modifica richiede non solo una riflessione a livello di coscienze individuali e collettive, ma anche una loro ricostruzione attraverso le esperienze materiali della vita quotidiana, nonché nuove elaborazioni simboliche della visione del mondo.

Inoltre va detto che quello di patriarcato è un concetto problematico, perché troppo inflazionato, reso da un lato onnicomprensivo, dall'altro riduttivo rispetto ai fenomeni che rappresenta e riflette. Nell'utilizzarlo, occorre evitare semplificazioni o analisi di tipo solo descrittivo e tenere invece presenti le variazioni storico-culturali cui tale concetto è applicabile, come suggeriscono le più recenti riflessioni metodologiche sull'argomento. Nell'ambito degli studi sul patriarcato nelle società a capitalismo avanzato, può essere utile fare riferimento alla tipologia delineata da Silvia Walby. La studiosa inglese, suggerendo la teorizzazione di molteplici fattori causali, divide il fenomeno in sei principali strutture – lavoro domestico, sessualità, cultura, violenza, Stato e lavoro retribuito – e cerca di individuare, nell'interrelazione tra questi elementi, le diverse manifestazioni di patriarcato. Queste strutture si possono sussumere in due principali forme: privato e pubblico. La struttura patriarcale nella sfera privata si basa sulla produzione do-

---

menti patriarcali dell'Islam ci permette di capire meglio perché i sistemi del potere politico sviluppati nel mondo musulmano tendano in generale ad essere altamente autoritari e perché la maggioranza delle monarchie esistenti oggi nel mondo sia situata nei paesi islamici.

[7] D.E. Hall, *Fixing Patriarchy, Femminism and Mid-Victorian Male Novelists*, London 1996, p. 2.

[8] M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances...*, cit., p. 28.

mestica come principale strumento di oppressione della donna, mentre il patriarcato pubblico riguarda il lavoro extradomestico e le relazioni sociali e politiche. Ma nel momento in cui si considera il patriarcato pubblico, non bisogna mai perdere di vista la struttura sottostante del mondo domestico, e di conseguenza le interferenze, le commistioni tra sfera privata e pubblica. Infatti, il passaggio dall'una all'altra comporta cambiamenti sia nelle strutture sopra elencate sia all'interno di esse.[9]

Mediante un simile approccio si può comprendere la complessità del fenomeno senza ridurlo a una semplice assunzione universalistica dell'oppressione maschile sulla donna e, nel contempo, analizzarne l'evoluzione in rapporto alle trasformazioni dei sistemi istituzionali e politici, delle concezioni ad essi sottese e delle loro basi di legittimazione. Malgrado il fatto, dunque, che la Walby consideri società a capitalismo avanzato, le distinzioni analitiche da lei operate possono costituire un utile punto di partenza per lo studio di una società assai diversa, come quella turca, che ha sperimentato un processo di modernizzazione innescato dall'esterno e indirizzato verso modelli esogeni.

Patriarcato e patrilinearità non sono semplicemente forme di organizzazione familiare: sono strutture che condizionano le modalità di percezione del mondo, l'organizzazione dell'esperienza collettiva e i meccanismi di costruzione del potere. Nelle realtà sociali in cui il sistema patriarcale riesce ad essere particolarmente persuasivo, perfino la concezione del cosmo arriva a riflettere i caratteri delle strutture domestiche, echeggiandone le gerarchie e le suddivisioni. Così l'intera psicologia di un popolo e degli individui che lo compongono viene determinata dalle specifiche strutture patriarcali.[10]

Patrilinearità e patriarcato costituiscono i fondamenti culturali della religione musulmana. Il Corano è rivelato agli uomini e per gli uomini; si rivolge alle donne solo eccezionalmente e in gran parte attraverso gli uomini cui esse sono legate. La patrilinearità musulmana pone l'enfasi sulla discendenza maschile, sia lineare (padre-nonno-bisnonno), che laterale (fratelli, cugini) e questa discendenza maschile viene investita di definitiva autorità attraverso il sistema patriarcale. Come molti sistemi politici, anche la società musulmana legittima l'organizzazione del potere collegandola simbolicamente alla struttura familiare. Nel mondo, il concetto di paternità, pur definito in modi alquanto diversi, non risulta mai scisso dalla definizione del potere politico.[11]

---

[9] S. Walby, *Theorizing Patriarchy*, cit., p. 24.
[10] M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances...*, cit., p. 20.
[11] Ivi, p. 59.

Sulla base di tali premesse generali, si può osservare che con il processo di modernizzazione istituzionale, iniziato ufficialmente nel 1839, nell'Impero ottomano fu gradualmente introdotta dall'alto[12] una serie di norme legali e riforme istituzionali, volte a cambiare l'organizzazione del potere politico, legislativo e giuridico. Con queste innovazioni, che intendevano razionalizzare il sistema politico, giuridico e amministrativo ottomano seguendo i criteri vigenti nell'Occidente europeo, si vennero a intaccare le basi religiose del potere imperiale. La modernizzazione turca fu infatti, nel suo insieme, un graduale ma deciso processo di laicizzazione,[13] reso necessario per garantire la sopravvivenza di un Impero ottomano oramai inserito nel sistema di relazioni della civiltà occidentale con un ruolo di netta subalternità. Questo profondo mutamento modificò – con un complesso intreccio fra continuità e innovazione – le basi stesse dell'identità e della cultura ottomana; il mondo occidentale cristiano divenne, da molti punti di vista, la nuova civiltà di riferimento dell'impero. Il radicale spostamento del senso di appartenenza investì inevitabilmente meccanismi e dinamiche sociali molto profonde. La Turchia si trovò così costretta a dovere, in un certo senso, reinventare le proprie tradizioni, cercando di adeguare, modificare e riformare quelle antiche. Il fenomeno ebbe inizio nei settori sociali più alti: quegli ambienti elitari di İstanbul – gli stessi che stavano dando maggiore impulso alle riforme – che non a caso furono i primi a prendere coscienza del problema e a riflettere sulle modalità del mutamento in atto.

Ma quanto gli interventi dall'alto possono modificare a fondo la mentalità di un popolo, il suo "cosmo", la sua psicologia, le strutture intime del potere che determinano il suo modo di comprendere e di vivere i rapporti gerarchici e sociali? Come reagisce una popolazione alle modifiche imposte, come le adegua e come le vive?

Ovviamente, le reazioni a questi cambiamenti sono fenomeni assai complessi, che assumono caratteristiche variegate a seconda delle classi sociali, dei sessi, dei gruppi di interesse; ogni settore della società ha un modo diverso di reagire e di partecipare al processo di trasformazione.

---

[12] Tutti i pionieri della modernizzazione turca agiscono "dall'alto", mancando quasi completamente quell'intreccio di azione d'élite e azione popolare che ha caratterizzato gran parte dell'era della rivoluzione borghese in Europa. Si veda E.K. Trimberger, *Revolution From Above*, New Jersey 1978.

[13] Sull'argomento si veda il magistrale studio di N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964 (i miei riferimenti sono all'edizione ampliata in turco, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul 1978).

In questo studio si cercherà di concentrare l'attenzione sui segmenti elitari della società turco-musulmana, su coloro cioè che concepirono la necessità del cambiamento e ne furono i maggiori protagonisti. Essi erano coinvolti nel processo di modernizzazione al quale vedevano legati i propri interessi vitali. I cambiamenti non li subirono, ma li auspicarono e in parte li delinearono. Furono loro i primi agenti che cercarono di riconsiderare le tradizioni, criticando aspramente gli usi e costumi propri della società tradizionale. Nello sforzo di rimodellare l'organizzazione del potere politico, legislativo e giuridico, le loro critiche investirono, e non per caso, i costumi riguardanti il matrimonio, la struttura della famiglia, le relazioni di genere e la condizione della donna.

Ma queste critiche, che in fondo riguardavano proprio quelle strutture intime del potere, fino a che punto potevano essere radicali, o non piuttosto frenate da meccanismi di resistenza nei risvolti più profondi del processo di modernizzazione?

Interessanti chiavi di lettura per una risposta a queste domande sono fornite dalla letteratura, che costituisce un prezioso ambito di ricerca per rintracciare gli effetti dell'impatto con la modernizzazione. In realtà, la stessa letteratura moderna turca fu a sua volta un effetto dello stesso processo. Nata mentre tutta la cultura turca passava dalla sfera di influenza arabo-persiana a quella occidentale, la letteratura moderna fu al contempo veicolo e risultato di questa transizione. Nel processo di modernizzazione, le espressioni letterarie turco-musulmane modificarono forma espressiva, linguaggio, contenuto e funzione. Per comprendere la radicalità del cambiamento avvenuto occorre perciò ripercorrere brevemente le principali caratteristiche della letteratura nel periodo precedente.

Quando i popoli di lingua turca cominciarono a convertirsi all'Islam, verso la fine del IX secolo, non solo aderivano a un nuovo sistema di fede, ma preparavano anche le condizioni necessarie per introdurre profonde modifiche nella loro lingua e nelle sue forme espressive. Adottarono infatti la scrittura del Corano, l'alfabeto arabo, quale segno di devozione, «chiave calligrafica per entrare nel mondo musulmano».[14] Questa adozione segnò l'inizio di un processo che vide una crescente introduzione di parole ed espressioni arabe e persiane: fu una sorta di adattamento al canone. Presso gli ottomani il fenomeno culminò nella creazione di una vera e propria lingua di distinzione: l'ottomano, che

[14] K. Sılay, *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court*, Bloomington, Indiana 1994, p. 7.

non era la semplice combinazione di parole ed espressioni letterarie arabo-persiane e turche, ma aveva anche specifiche regole grammaticali. Così la maggioranza della popolazione turcofona e musulmana dell'impero avrebbe continuato a parlare il turco in un ambiente rurale, mentre la minoranza colta, che costituiva i circoli di potere, coltivò l'ottomano, divenuto uno dei fondamentali simboli di supremazia, rendendolo una lingua raffinata e distinta con la quale edificò la propria letteratura classica[15] sviluppata ispirandosi alla poesia classica persiana.[16] Questo indebitamento è interpretato da alcuni studiosi come una "pura imitazione", da altri come un fenomeno di "intertestualità"; comunque sia, tra la poesia classica ottomana e quella persiana sono forti e innegabili le somiglianze dal punto di vista linguistico, strutturale e tematico.[17] La poetica che soggiace a questa letteratura presenta dei tratti fortemente convenzionali: essa attinge alla fonte della tradizione, mentre il

[15] Termini quali letteratura classica ottomana, letteratura del *divan*, poesia d'élite ottomana, letteratura ottomana medievale, poesia della corte ottomana ecc. sono utilizzati per designare i prodotti letterari della corte ottomana. Oggi il termine più comunemente utilizzato dagli specialisti di questo campo di studi è "la letteratura del *divan*". Pertanto il mio utilizzo del termine "classico" non ha alcun riferimento né alle letterature greco-latine, né al classicismo europeo del XVII secolo. Adopero questo termine per riferirmi esclusivamente alla tradizione letteraria d'élite della corte ottomana, distinguendola dalle altre tradizioni letterarie turche, come quella folklorica, nonché dalla letteratura turca moderna. L'inizio della letteratura classica ottomana data intorno al XV secolo, allorché il linguaggio scritto degli ottomani raggiunge un livello di codificazione che lo rende di difficile comprensione a chi sia privo di un codice interpretativo. Così le espressioni letterarie del centro si distinguono da quelle popolari: la lingua e la letteratura diventano simboli primari di differenziazione sociale. Per secoli la letteratura popolare turca e quella classica ottomana continueranno a esistere su binari paralleli, pur condividendo spesso uno spirito mistico-devozionale, ma rimanendo piuttosto distinte. Le espressioni della cultura "bassa" e di quella "alta", separate linguisticamente e stilisticamente, si svilupperanno senza comunicare tra loro in modo intenso e produttivo.

[16] Nel classico contesto culturale ottomano la parola "letteratura" si riferisce principalmente alla poesia e in questa tradizione letteraria la prosa non può essere considerata significativa: anche i testi classificati come "prosa" dimostrano una pesante influenza linguistica e retorica, tipiche della poesia.

[17] K. Sılay, *Nedim...*, cit., p. 32. Andrebbe segnalato che Kemal Sılay condivide con alcuni altri studiosi un nuovo approccio alla classicità ottomana, finalizzato al riavvicinamento di quella letteratura alla società di cui era l'espressione. Tra gli autori occidentali che più di recente hanno offerto prospettive e spunti critici in sede di analisi del *divan* inteso come specchio dei comportamenti di una società, si distinguono: W.G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-London 1985; V.R. Holbrook, *The Unreadable*

mondo e la natura non costituiscono fonti primarie di ispirazione, dato anche l'ambito preminentemente urbano del *divan*. Per trattare d'amore, per esempio, il poeta non volge lo sguardo ai propri sentimenti reali, ma attinge a formule create precedentemente dai maestri, con i quali dialoga attraverso i nuovi rapporti stabiliti tra le immagini e i simboli. Così, per la descrizione di elementi del mondo naturale egli non si basa sulle proprie osservazioni, ma ricorre al vocabolario canonico della tradizione. La forte distanza tra la realtà e la sua rappresentazione diventa così una caratteristica della poesia classica ottomana, in cui gli elementi della realtà sono inseriti nei versi per il loro valore simbolico, fissato dalla convenzione poetica. «L'obiettivo del poeta non è quello di creare qualcosa di nuovo o di costruire una realistica imitazione della realtà, ma quello di ri-affermare i modelli tradizionali. Importa di più il modo con cui una cosa viene espressa rispetto a quel che viene espresso.»[18] In tal modo la voce delle lettere turche entrò con forza nel coro delle culture dell'universo islamico.

Uno dei canoni principali della poesia classica ottomana è la metrica quantitativa (*aruz*), che crea effetti di musicalità attraverso la combinazione alternata di vocali lunghe e brevi. L'uso dell'*aruz* è un altro elemento che obbliga il poeta ad attingere il proprio vocabolario dall'arabo e dal persiano, essendo il turco privo di vocali lunghe. Le conseguenze dell'uso della metrica quantitativa non si limitano a rendere l'ottomano sempre più artificioso: esso contribuisce a sviluppare un gusto letterario che deriva non tanto dalle singole parole ma dal loro suono e svuota ulteriormente la lingua e l'espressione poetica di ogni immediatezza psicologica.

Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance, Austin 1994. Entrambi gli autori sono mossi dall'esigenza di sottrarre lo studio della classicità ottomana all'incontrastato dominio della tradizione critica orientalistica ed eurocentrica della fine del XIX secolo, a cui lo vedono relegato dalla forte eredità della monumentale opera di E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, a c. di E.G. Browne, 6 voll., London 1900-1907. I parametri di tale tradizione rappresentano la poesia ottomana, criticandola, come un'arte esoterica, sia dal punto di vista del soggetto sia da quello della lingua, indifferente alla realtà quotidiana, comprensibile solo nella ristretta cerchia di una élite. Tali parametri sono stati utilizzati anche dalla critica letteraria moderna in Turchia, in funzione della volontà di sostituire la "cosmopolita" cultura ottomana con la cultura "nazionale" turca, servendo a condannare la classicità ottomana a fini nazionalistici, come espressione di un gusto decadente, snaturato, negativo per l'identità turca, in quanto troppo legato al canone cosiddetto "orientale".

[18] K. Sılay, *Nedim...*, cit., p. 35.

Un'altra convenzione che concorre a derivare la bellezza della poesia dalla capacità del poeta di maneggiare con abilità gli strumenti poetici,[19] più che dall'intensità delle emozioni espresse è l'uso di una precisa unità di misura, il distico; esso impone che ogni concetto venga compiutamente espresso al massimo in trentadue sillabe. La tradizione classica fisserebbe dunque, una volta per sempre, formule, metafore, vocaboli e stili, negando ogni personale innovazione. In tal modo la poesia diventa un veicolo espressivo rivolto a un pubblico ristretto: solo chi conosce i canoni può trarne godimento. La letteratura classica musulmana ha infatti creato un sistema di segni e la tradizione ha mantenuto la propria funzione comunicativa trasmettendo informazioni codificate simbolicamente al proprio pubblico e usando specifici segni come cliché.[20]

Dal punto di vista del contenuto, la caratteristica principale della poesia classica ottomana è una forte vena mistica, presente anche nella poesia popolare. Il misticismo, una teoria cosmologica basata principalmente sull'emanatismo gnostico, era insieme una religione e un sistema filosofico. Trionfante nella lirica, il misticismo era entrato anche nel poema romanzesco, riportandolo a schemi allegorici dove i personaggi, il tempo, l'ambiente erano indefiniti e irrilevanti; l'individualità si scioglieva nell'amato (Dio); nell'azione non contavano i rapporti di causalità, ma la realtà veniva presentata con un'estensione assoluta di "sempre e dovunque".

La letteratura classica ottomana è stata specchio di una società prettamente maschile. I poeti e i destinatari delle opere erano uomini, maschili i loro soggetti. Come rileva Bombaci,[21] la prosa non era coltivata, eccezion fatta per la storiografia, mentre la poesia encomiastica si era sviluppata in ambienti cortigiani con il fine di procacciare agli autori il favore dei potenti. La lirica mistica si espresse invece con una forte vena passionale ed erotica in forme che meritano una più approfondita analisi. Per il sufismo, l'amore verso un essere umano si confonde con quello verso Dio: la bellezza umana non è infatti che un riflesso meramente fenomenico di quella divina, la sola esistente per se stessa. Ne deriva che ammirare esteticamente la bellezza umana significa accostarsi alla contemplazione della Suprema Realtà. Il frasario erotico risponde dunque ambiguamente a un

[19] Sui limiti espressivi e di fantasia della poesia classica ottomana, si veda il classico saggio di A.H. Tanpınar, *XIX asır Türk edebiyatı tarihi*, cit., pp. XV-XLVIII. Egli sostiene che la storia della letteratura turca è rimasta imprigionata nella questione linguistica.

[20] E. Javelidze, *On the Typology and Method of Research into Medieval Turkish Poetry*, in "Journal of Turkish Studies", 7 (1983), p. 269.

[21] A. Bombaci, *Storia della letteratura turca*, Nuova Accademia, Milano 1956, pp. 44-78, *passim*.

duplice livello di allusività, che spazia dalla sfera sensuale alle immateriali esperienze del "Santo". L'oggetto dell'amore, in quanto simbolo dell'Amato, che è unico per tutti, non deve portare il marchio dell'individualità. Così l'amore terreno assume una funzione mediatrice verso quello divino. L'amato è come il sole, illumina colui che ha davanti; non ama ma accetta di essere amato, e mantiene per sé un potere assoluto: può premiare, come anche punire.[22] L'amato è rappresentato da una persona di sesso maschile, trovando nell'immagine del bell'efebo il suo casto ideale. La poesia d'arte turca è quindi, principalmente, una poesia galante ispirata all'amore omosessuale. La donna è di regola bandita dalla poesia lirica; appare solo nei poemi romanzeschi, ma in forma sbiadita o allegorica. Del resto, come scrive Bombaci, «quante corde avrebbe avuto al suo arco la lira in un ambiente ove la donna, tenuta qual fiore di serra, non suscitava generalmente che sensuali appetiti?».[23]

L'impatto con il mondo moderno, la graduale trasformazione della cultura e delle istituzioni politiche e le aspirazioni nuove che ne derivarono impressero al mondo tradizionale una profonda scossa ponendo fine al «lungo medioevo ottomano».[24] La nuova epoca non era più quella di assoluta fede religiosa e di ossequio verso le gerarchie; il rispetto per le tradizioni e le consuetudini perdeva il suo potere e diventava oggetto di discussione. Il ruolo di ogni individuo nella società e le basi stesse della sua identità perdevano la loro certezza immutabile. Il sapere cambiava natura: esso non derivava più unicamente dall'autorità e dalla tradizione, ma diventava il frutto di un'acquisizione individuale, basato sull'indagine di fenomeni naturali e reali. Questo snodo storico e culturale, riflesso in modo straordinario nella letteratura, costituisce l'oggetto del presente stu-

---

[22] A.H. Tanpınar, *XIX asır Türk edebiyatı tarihi*, cit., pp. XX-XXI.

[23] A. Bombaci, *Storia della letteratura turca*, cit., p. 74.

[24] Qui il termine "medioevo" è usato nel senso attribuito ad esso da Sılay: «La poesia classica ottomana – anche se non è una tradizione completamente statica – mostra molte somiglianze con ciò che è conosciuto nell'Occidente come tradizione letteraria medievale, [...] [basata] sulla concezione medievale dell'uomo e delle sue creazioni artistiche. La coscienza medievale era soprattutto governata dagli insegnamenti delle Sacre Scritture, che richiedevano essenzialmente un'accettazione e un'obbedienza alla Verità Assoluta». Si veda K. Sılay, *Nedim...*, cit., pp. 39 e 51. Il termine, bisogna specificare, si riferisce esclusivamente alla tradizione letteraria ottomana della corte. Accanto ad essa è esistita una letteratura folklorica con una diversa interpretazione della condizione umana e del mondo, con un diverso sistema di valori estetici e convenzioni poetiche. Pur condividendo alcune caratteristiche della tradizione letteraria della corte ottomana, essa meriterebbe una trattazione separata, in virtù del fatto di essere stata creata in un'altra classe sociale.

dio. Infatti la letteratura moderna turca, nata come riflesso e veicolo del processo di modernizzazione, ha rappresentato un ambito privilegiato per una vasta discussione sulle forme e sulle possibili conseguenze dell'occidentalizzazione. Così, i romanzi turchi riflettono, accanto agli ideali di mutamento proposti dai loro autori, le difficoltà psico-antropologiche delle élite maschili nell'aderire agli indirizzi riformatori.

Non è qui possibile ripercorrere puntualmente il dibattito sul rapporto tra il romanzo e il contesto culturale dal quale questo prodotto letterario scaturisce. Va tuttavia sottolineato il nesso di reciprocità fra i due fattori e il ruolo del romanzo nel riflettere, rinforzare e, in alcuni casi, costruire sistemi di credenze e di valori.[25] Tutte le forme di espressione artistica lavorano all'interno di determinate matrici culturali e linguistiche, mai però come semplici specchi o echi di realtà non letterarie. La stessa rappresentazione è dinamica e opera in maniera polivalente.

Esaminerò in questo studio sia romanzi che trattati, saggi e discorsi; perché ciascun genere fornisce dati indispensabili all'analisi. Gli scritti non letterari, infatti, risultano spesso essere tenaci articolazioni di ideologie intenzionate a persuadere e delimitare opzioni, mentre i romanzi rispecchiano più estesamente gli elementi di novità e di cambiamento; una dimensione della vita più legata ai reali scambi interpersonali, ai fenomeni di negoziazione e di accomodamento – individuali e collettivi – che caratterizzarono il processo storico esaminato. Nella finzione del romanzo, inoltre, la rappresentazione della realtà esprime una forma di allegoria sociale, realizzata a seconda dei sentimenti e delle opinioni di scrittori inseriti in un particolare sistema culturale e periodo storico.

Nelle pagine seguenti si cercherà di descrivere la natura del sistema patriarcale della società turco-musulmana dell'Impero ottomano per poi indagare i cambiamenti proposti da parte dei riformatori. Seguiremo quindi l'eco dei cambiamenti auspicati nelle pagine dei primi romanzi turchi. La seconda parte del lavoro sarà invece dedicata alla formazione dell'ideologia nazionalista e all'attuazione della successiva fase

[25] Delle implicazioni politiche e ideologiche del romanzo si sono occupati negli ultimi decenni studiosi di tendenze diverse, tra cui ricordiamo: L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris 1964; W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt 1978, trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971; J.M. Lotman e B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1975; R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977; F. Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Art*, Ithaca, New York 1981; P. Brooks, *Reading for the Plot*, New York 1984, trad. it. *Trame, intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Einaudi, Torino 1995; F. Azim, *The Colonial Rise of the Novel*, London 1993.

di modernizzazione: il periodo della fondazione della repubblica nazionale da parte di Kemal Atatürk. Le riforme concepite e attuate dai kemalisti nei primi decenni della repubblica costituiscono un esemplare tentativo di ridisegnare dall'alto le strutture di una società patriarcale. I riflessi di quei tentativi nella letteratura sono altamente emblematici nel dimostrare la solidità e la permanenza di quelle strutture così fortemente interiorizzate. La terza e conclusiva sezione del lavoro dimostrerà, attraverso l'analisi dei romanzi delle generazioni di scrittrici e di scrittori repubblicani, i limiti e i successi di questo lungo processo di modifica dei rapporti più intimi del potere nella società turca.

Per questo libro e per gli studi che l'hanno accompagnato ho numerosi debiti di gratitudine. Ringrazio Sandra Filippini, per avermi aiutata a districare, fra tante emozioni, i fili che sono serviti a tessere le presenti riflessioni; e Annamaria Guadagni, per avermi donato, anche questa volta, la sua affettuosa presenza e la profondità dei suoi commenti. Uno speciale ringraziamento va a Fiammetta Benati e a Luciana Nocentini che, con generosa amicizia, sensibilità e ironia, mi hanno costantemente confortata e sostenuta. Sono grata a Stephen Gundle, Ornella de Zordo, Lea D'Antone e Lisa Ginzburg per avere letto le prime stesure del lavoro. Luisa Finocchi ha contribuito a permettere che il libro raggiungesse i suoi lettori. Devo molto a Beatrice Di Castri per l'intelligenza e l'attenzione con cui ha revisionato il mio italiano.

I miei studenti dell'Istituto Universitario Orientale hanno assistito all'evoluzione di questa ricerca, e con la loro dedizione e curiosità mi hanno dato più di uno stimolo per continuare a pensare. Isabella Camera D'Afflitto e Ugo Marazzi, miei colleghi dell'Iuo, hanno avuto la bontà di leggere e commentare la prima stesura durante le loro vacanze estive. Maria Vittoria Fontana mi ha aiutato a individuare le fonti delle illustrazioni. Giampiero Bellingeri è stato tanto cortese e generoso da dedicare il suo tempo prezioso a una sapiente lettura del manoscritto: gliene sarò sempre riconoscente. È evidente, comunque, che di tutte le manchevolezze l'unica responsabile sono io.

Infine, mio marito Paul Ginsborg è stato un infaticabile lettore e un incorruttibile critico: senza il suo delicato dosaggio di incoraggiamento e di severa critica mi sarebbe stato difficile completare questo lavoro. Devo molto al buonumore di mio figlio David, che anche questa volta mi ha aiutato a vedere le cose in modo meno drammatico. Lo ringrazio di essere così comprensivo e solidale, tenero e arioso. A Paul e David dedico questo libro, con amore.

1. Il patriarcato nell'Impero ottomano e nell'Islam

Affrontare il tema del patriarcato nell'Impero ottomano comporta una prima difficoltà: la perdurante dipendenza degli studi storici sull'area mediorientale islamica dall'ottica orientalistica[1] che, con la sua considerazione dell'evoluzione storica come prodotto di un'ideologia, ignora le profonde differenze tra i vari contesti storici e realtà sociali. Questa generale arretratezza della storiografia condiziona negativamente anche lo sviluppo di metodologie su temi inerenti la struttura della famiglia, il sistema di parentela, l'organizzazione del potere, le relazioni tra i sessi. L'Islam viene quindi percepito come un'ideologia unitaria che determina meccanicamente pratiche e costruzioni sociali. L'attenzione degli studiosi converge, in maniera astorica, sullo studio dei dettami religiosi per analizzare qualsiasi aspetto riguardante il mondo islamico, tralasciando le modalità di articolazione della religione musulmana in distinte realtà storiche e culturali.

Gli studi più propriamente centrati sulla relazione tra gli uomini e le donne nel mondo musulmano a loro volta rimangono condizionati dall'ideologia e, legati a una concezione astorica dei dettami religiosi sulla condizione femminile, spesso confondono gli obiettivi polemici e analitici.[2] In questo campo disponiamo di numerosi studi condotti in maggioranza da femministe musulmane, che con l'obiettivo di stabilire la compatibilità dell'Islam con l'emancipazione femminile, conservano tra le loro fonti di indagine Corano, *hadit* e biografie di preminenti donne della storia musulmana, in posizione privilegiata, finendo per dare vita

[1] E. Said, *Orientalism*, London 1978, trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

[2] N.R. Keddie, *Problems in the Study of Middle Eastern Women*, in "International Journal of Middle East Studies", 10 (1979), pp. 225-240, e J.E. Tucker, *Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt*, in "International Journal of Middle East Studies", 15 (1983), pp. 321-326, sostengono che la generale arretratezza della storiografia sul Medio Oriente condiziona negativamente anche le metodologie della ricerca sulla storia delle donne.

a una letteratura esegetica.[3] Altri studi, condotti con metodologie proprie delle scienze sociali, rimanendo sempre nel campo dell'emancipazione femminile, producono invece una sorta di letteratura parallela a quella, più vasta, riguardante la modernizzazione.[4]

A causa degli effetti dell'ottica orientalistica da una parte e della concentrazione, negli ultimi anni, sulla condizione femminile nel mondo islamico dall'altra, le questioni riguardanti l'organizzazione del potere intimo nelle diverse società musulmane sono state quindi poco affrontate e in ogni caso concettualizzate in modo troppo generico. Le concezioni proprie dei rapporti di genere e della gerarchia dei sessi nell'Islam, risultanti dai dettami contenuti nel Corano, dal grande corpus di tradizioni risalenti alla vita e ai detti del Profeta, nonché dalle pratiche rituali tipiche, sono diventate quasi esclusive categorie di analisi, arrivando a concepire la religione musulmana come sinonimo del sistema patriarcale, oppure a formulazioni generiche, quali il "patriarcato musulmano".[5]

Senza negare la forza dell'Islam nell'influenzare e, in un certo grado, unificare certe pratiche sociali, dobbiamo cercare di individuare le differenze culturali e religiose che nascono dall'interazione tra la religione musulmana e i diversi sistemi con i quali essa si integra. All'interno del mondo musulmano, in generale, e all'interno di ogni paese, in particolare, esistono profonde differenze culturali e religiose. Anche i sistemi di dominio maschile mostrano significative variazioni nelle distinte realtà culturali, etniche, sociali e storiche.[6]

Nello specifico contesto turco-ottomano la quasi totale mancanza di studi riguardanti la struttura familiare e il sistema di parentela, rende particolarmente problematica una approfondita analisi del patriarcato. I termini patriarcato, patrilinearità, patrimonialismo, per quanto applicati dagli studiosi al sistema politico dell'Impero ottomano, non hanno tuttavia dato luogo a un uso propriamente argomentato, né concettualmente, né storicamente.

---

[3] N. el Saadawai, *Women and Islam*, o A. al-Hibri, *A Study of Islamic Herstory*, ambedue in A. al-Hibri (a c. di), *Women and Islam*, Oxford 1982.

[4] N.R. Keddie, L. Beck (a c. di), *Women in the Muslim World*, Cambridge-Harvard 1978; E.W. Fernea (a c. di), *Women and the Family in the Middle East*, Austin 1985; Unesco, *Social Science Research and Women in the Arab World*, London 1984.

[5] M. Hatem, *Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women*, in "Comparative Studies in Society and History", 29/4 (1987), pp. 811-818.

[6] Per una discussione bibliografica sul concetto di patriarcato e sull'utilità del suo impiego nel contesto musulmano si veda D. Kandiyoti, *Islam and Patriarchy*, cit., pp. 23-25.

1. I tratti culturali fondanti dell'Impero ottomano

L'organizzazione politico-istituzionale dell'Impero ottomano si è compiuta in un processo storico lungo circa tre secoli.[7] Essa, sia nella teoria che nella pratica, poggiava sulle concezioni di sovranità turco-mongole, sui modelli istituzionali e politici dei precedenti imperi musulmani del Medio Oriente e sulla propria visione imperiale basata sul *cihad*, che comportava l'espansione territoriale dell'Islam. Si è trattato dunque di una realtà politico-istituzionale complessa che armonizza più elementi e, in tal senso, non riconducibile unicamente a un impero puramente musulmano.

Il *cihad* era la vera e propria ragion d'essere dell'Impero ottomano e permetteva un certo grado di armonizzazione tra le componenti fondamentali dell'impero stesso: la tradizione nomadica dei guerrieri turchi, gli originari attori dell'islamizzazione e della turchizzazione dell'Anatolia, nonché della fondazione stessa dell'Impero ottomano, con la tradizione musulmana sunnita e con gli elementi più propriamente patrimoniali del regime, che concentravano nella persona del sultano i requisiti economici ed egemonici di un potere assoluto. Nell'unificante forza propulsiva del *cihad*, nella quale si riconoscevano indistintamente tutti i segmenti più importanti della società ottomana – dai guerrieri turco-nomadi, ai militari di origine servile, agli artisti e intellettuali della corte – il sultano era glorificato come un principe guerriero, come un califfo musulmano e come un imperatore conquistatore.

L'Impero ottomano creò una particolare costellazione di relazioni culturali e di potere su cui poggiare i rapporti tra lo Stato, la religione e le varie comunità soggette. Nell'ambito di questo studio non si potrà naturalmente discutere in profondità di questi argomenti. Tuttavia, seppur in modo schematico, è utile accennare alle caratteristiche principali del suo sostrato culturale per poter comprendere la costruzione di genere nella società ottomana del XIX secolo.

Il primo di questi tratti, forse quello di più lunga durata, è quello militare. L'Impero ottomano nasce come un principato *gazi*, il cui nucleo

[7] Per la descrizione di questo processo si vedano H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and West*, vol. I, Oxford-London-New York-Toronto 1950; H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, London-New York 1973; S.J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Ghazis. The Rise and Decline (1280-1808)*, Cambridge 1976; C. Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, İstanbul 1990; C.M. Korteper, *The Ottoman Turks: From Nomad Kingdom to World Empire*, Istanbul 1991.

fondante, come è stato già accennato, è costituito dai guerrieri turco-nomadi. Si tratta di popolazioni turcofone, che dall'Asia centrale si riversarono in Anatolia in una serie di ondate migratorie iniziate intorno all'XI secolo. La loro conversione all'Islam era avvenuta in tempi relativamente recenti e conservavano quindi ancora tracce di molti elementi delle loro antiche credenze,[8] come il culto degli avi e degli sciamani, e delle loro tradizioni. Organizzati in varie tribù, definite in termini patrilineari, i nomadi vivevano in gruppi parentali strettamente legati e derivavano la principale fonte del loro sostentamento dalla pastorizia e dal commercio del bestiame. Queste tribù erano spesso anche bande di guerrieri combattenti in cerca di nuovi pascoli, ricchi bottini e della gloria conseguita nella lotta contro gli infedeli in nome dell'Islam.[9] La combattività e lo spirito militare dei nomadi turchi ebbero un ruolo storico centrale. Considerati la spada gloriosa dell'Islam, essi furono i principali attori della fondazione dei più grandi imperi islamici e contribuirono alla loro espansione.

Malgrado l'organizzazione patrilineare vigente nelle tribù, la leadership politica trovava la sua derivazione nella competizione militare. Il leader doveva conquistare sul campo di battaglia il proprio ruolo e poteva mantenerlo solo in costante lotta contro i rivali. In molte zone del Medio Oriente le tribù nomadi si organizzarono in potenti *oymak*, famiglie patriarcali che accettavano la leadership di un capofamiglia. In Anatolia invece i nomadi turchi arrivarono, e spesso rimasero, in piccoli gruppi dispersi che operavano come bande di guerrieri coordinate da capaci comandanti oppure da carismatiche personalità religiose (*baba*).[10]

Lo spirito militare e combattivo dei nomadi turchi coesisteva in stretto rapporto con il secondo tratto importante del sostrato culturale ottomano, il misticismo, rappresentato in Anatolia dai dervisci itineranti, detti appunto *baba*.[11] I *baba,* ai quali venivano attribuiti poteri sovran-

---

[8] Si vedano sull'argomento, M.F. Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929; Id., *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, İstanbul 1919; I. Mélikoff, *L'Islam Hétérodoxe en Anatolie*, in "Turcica", XIV (1982), pp. 147-149.

[9] R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Indiana 1983.

[10] I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988, pp. 283-285.

[11] I dervisci itineranti che dominavano la vita religiosa delle tribù turche nomadi erano in genere dei *melami.* La *Melamiye*, sostanzialmente una corrente del misticismo musulmano, consiste in una prima elaborazione del concetto di *Vahdet-i Vücud* (unità dell'esistenza). I *melami*, allo scopo di sperimentare l'ideale dell'unità con il Creatore, tengono segreto il proprio amore in Dio; in

naturali (gli studiosi spesso paragonano i *baba* agli antichi sciamani), erano poco istruiti in dottrina e rappresentavano una fede tanto eterodossa quanto ardente. Essi svolsero un ruolo fondamentale nella conversione all'Islam dei nomadi turchi e, più tardi, – grazie alla loro tolleranza nei confronti delle altre religioni e alle loro tendenze sincretiche ed eterodosse – nel turchizzare e islamizzare l'Anatolia e i Balcani.[12] Superficiale quanto alla dottrina, scarsamente osservante degli obblighi del culto, la fede da essi propagata aveva un forte carattere di proselitismo e rappresentava un'importante spinta alla guerra santa.

La venerazione per i *baba* era uno dei fattori di unione dei guerrieri nomadi turchi e sintetizzava efficacemente, in un sistema di fede, le tradizioni militari, autoritarie e gerarchiche della società nomade e lo spirito di *cihad*. L'Islam in questa veste diventava espressione di una cultura di espansione e di dominio che combinava un profondo sentimento religioso con slanci eroici e una forte tensione combattiva e militante.

Un importante studioso del misticismo musulmano, Kissling, sostiene che il proselitismo posto alla base della religiosità dei dervisci itineranti e dei loro seguaci costituisce le fondamenta di quelle "società maschili" (*Mennerbunden*) caratterizzate da rigida gerarchia, indiscussa obbedienza al capo spirituale, regole prefissate di cerimonie e norme di vita.[13] Queste società, militarmente molto attive, conservavano un forte

---

nome della loro totale appartenenza al Creatore, mostrano solo il lato deprecabile della propria personalità per attirare su di sé la disapprovazione generale. Cercano dunque di emarginarsi dal contesto sociale e politico esistente, non rispettando le regole di convivenza, né gli obblighi esteriori della religione. Sul ruolo svolto nella storia dell'Anatolia da questi dervisci mistici che "seguono" il lato oscuro, nascosto (*batın*) della parola di Dio, esiste una vasta e qualificata bibliografia. Qui ricordiamo M.F. Köprülü, *Türk edebiyatında...*, cit.; Id., *Les Origines de L'Empire Ottoman*, Paris 1935; A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931; Ö.L. Barkan, *İstilâ devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler*, in "Vakıflar Dergisi", II (1942); Y.A. Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara 1989; C. Imber, *Wandering dervishes*, in *Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar (Univ. of Manchester 1977-1978)*, Manchester 1980.

[12] Sulla Turchia pre-ottomana e il ruolo dei nomadi turcomanni nella turchizzazione e nell'islamizzazione dell'Anatolia e dei Balcani, si vedano C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey (1071-1330)*, London 1968; S. Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley 1971; Id., *Nomadization and Islamization in Asia Minor*, in "Dumbarton Oaks Papers", XXIX (1975), pp. 41-71.

[13] H.J. Kissling, *The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire*, in G.E. Grünebaum (a c. di), *Studies in Islamic Cultural History*, in "American Anthropologist Memoir", 76 (1956), pp. 125-135 (nume-

potenziale politico e spesso si imponevano come nuclei di organizzazioni statali vere e proprie.[14]

Questa cultura fortemente maschile e militaresca con la sua enfasi sulla disciplina, sullo spirito di corpo, sul rispetto per la gerarchia, era dunque nutrita da una spiritualità mistica che poneva anche un forte accento sulla necessità di controllare gli impulsi e le passioni, di "purificarsi" dalle tentazioni del mondo materiale, evitando un eccessivo coinvolgimento emotivo con gli oggetti del desiderio terreno. Dal punto di vista della relazione di genere, pur in presenza di una relativa libertà di movimento e di partecipazione attiva delle donne nella vita mistico-religiosa,[15] un legame coinvolgente con l'altro sesso poteva essere

---

ro monografico di "American Anthropologist"). Lo studioso sottolinea come gli ordini mistici (*tarikat*) eterodossi, intesi come "club maschili", avessero formato nell'area mediorientale il nucleo militare e culturale di molte realtà politiche che vanno dall'Impero selgiuchide all'Impero ottomano e allo Stato safavide.

[14] Lo storico Köprülü elenca quattro principali organizzazioni a sfondo religioso nell'Anatolia pre-ottomana: gli *alp* o i *gazi*, ossia i guerrieri che combattono volontariamente oppure come mercenari, per la causa dell'Islam (*alp* era l'epiteto, presso gli antichi turchi, del prode guerriero e dopo la conversione all'Islam assunse l'aura religiosa della parola *gazi*). Le fonti citate da Köprülü descrivono gli *alp* come uomini dal cuore e dai muscoli forti, coraggiosi, tenaci, possessori di un buon cavallo, di un arco, di una buona sciabola e di un amico adatto. Gli *âhi-fütüvet* sono invece organizzazioni urbane di giovani scapoli (*fityan*, o *âhi*, come erano nominati in Anatolia), diffuse in tutto il Medio Oriente e descritte da Massignon come «chevalerie insurrectionnelle, héroisme hors loi». La *fütüvet* rivestì grande importanza nella storia anatolica. Pur condividendo molte caratteristiche con gli ordini mistici, essa rimaneva distinta da quelli: rappresentava un ideale mistico, aveva precise regole di vita, particolari norme morali, cerimonie d'iniziazione, regole interne, ma era attivata da considerazioni più a carattere sociale e politico che religioso. Queste organizzazioni, nelle quali vigeva il massimo rispetto per una rigida gerarchia, erano governate da personalità eminenti della città. La terza organizzazione era la *Bacıyân-ı Rûm*: un'organizzazione femminile su cui esistono troppo poche informazioni. Un'ipotesi, basata sul fatto che nella tradizione *bektaşi* le donne affiliate all'ordine portano l'epiteto *bacı* (sorella), la vede come un'organizzazione mistica femminile. La loro presenza sarebbe documentata nella Konya selgiuchide, dove le donne avevano accesso al cospetto dello sceicco dell'ordine dei *bektaşi* e partecipavano alle cerimonie. Un'altra ipotesi, basata sulle fonti del XV secolo, le considera invece come donne combattenti delle tribù turche. La quarta e ultima realtà socio-religiosa dell'Anatolia pre-ottomana era quella degli *abdalan-ı Rûm*, nome che accomunava una serie di dervisci itineranti eterodossi e loro seguaci nomadi, come i *kalenderi*, gli *halveti*, i *rifâ'i* ecc. Cfr. M.F. Köprülü, *Les Origines...*, cit., pp. 145-172.

[15] La società nomade turca permetteva alle donne di condurre una vita libera, senza l'imposizione del velo e la reclusione nell'*harem*. Si veda N.R. Keddie,

visto come un pericolo sia per l'espressione della fede, sia per l'efficacia combattiva.

I valori principali rappresentati da questa cultura (devozione all'ideale di diffondere il messaggio divino, solidarietà di gruppo, eroismo, controllo delle passioni, rispetto della gerarchia e ubbidienza incondizionata al capo, generosità, ospitalità, modestia) assurgeranno poi a pilastro fondamentale della legittimità imperiale. Tale cultura religiosa mistico-popolare e militare ha visto con il tempo molte diramazioni e, organizzata in *tarikat* (ordini mistici) più o meno distanti dai dettami e dalle pratiche della tradizione sunnita-hanafita adottata dagli ottomani, ha continuato ad essere capillarmente presente nella vita dell'impero, caratterizzando i codici di comportamento di ciascun gruppo sociale e costituendone i valori basilari. Basti pensare alla devozione dei giannizzeri a uno dei più noti dervisci, Hacı Bektaş-ı Velî, oppure alla cultura religiosa delle *lonca* (corporazioni professionali), ereditata dalle antiche organizzazioni di *âhi-fütüvet*[16] provenienti dallo stesso humus cui apparteneva Hacı Bektaş.

I nomadi e la loro cultura combattiva svolsero un ruolo fondamentale nella storia ottomana del periodo della fondazione e della prima espansione, ma la costruzione dell'impero fu realizzata, invece, attraverso la loro sottomissione agli interessi di una società sedentaria organizzata. Gli ottomani ottennero questo successo innanzitutto grazie alla relativa debolezza delle tribù nomadi, scarsamente organizzate, che permise di affermare la forza di un potere accentrato nella persona del sultano, assorbendo importanti capi guerrieri nell'amministrazione e offrendo alle influenti guide mistiche importanti privilegi organizzativi e finanziari.

Deciphering Middle Eastern Women's History, in N.R. Keddie, B. Baron (a c. di), *Women in Middle Eastern History*, cit., p. 10. L'autore sostiene che «Le invasioni di gruppi militari turchi e dei nomadi a partire dall'XI secolo, e il loro successivo dominio su gran parte del Medio Oriente, hanno portato, almeno nelle classi dominanti e tra i nomadi, a un trattamento più paritario delle donne». Inoltre molte testimonianze storiche stanno a dimostrare la partecipazione attiva delle donne in Anatolia alla vita mistico-religiosa: è il caso delle *Bacıyân-ı Rûm*, ricordate sopra. Si veda M.F. Köprülü, *Les Origines...*, cit., pp. 171-172. Sul ruolo delle donne nel misticismo islamico si veda inoltre il recente studio di A. Schimmel, *Meine Seele ist Eine Frau. Das Weibliche im Islam*, München 1995, trad. it. *La mia anima è una donna. Il Femminile nell'Islam*, Ecig, Genova 1998.

[16] Su queste organizzazioni si veda anche C. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age*, in "Arabica", V (1958), pp. 225-250; VI (1959), pp. 25-56 e 233-265.

Le marcate caratteristiche patrimoniali dell'organizzazione politica mutuate dalla tradizione turca furono un altro tratto fondante dell'organizzazione imperiale. Secondo la famosa formulazione di Max Weber, il sistema patrimoniale è frutto dell'evoluzione del sistema patriarcale: «un determinato individuo (normalmente) in base a rigide regole ereditarie, esercita il potere all'interno di un gruppo (domestico) che di solito riveste in modo primario un carattere economico o familiare».[17] Teoricamente, il sistema ottomano rientra in questa definizione.[18] Lo Stato appartiene alla famiglia regnante e figura come estensione del dominio domestico del sultano, gli stessi membri dell'impianto militare e amministrativo imperiale sono considerati i suoi *kul* (schiavi), il territorio imperiale la sua personale proprietà, le popolazioni soggette al suo potere i suoi servitori personali.

In realtà, il potere e l'autorità del sultano ottomano non erano così assoluti. Il carattere patrimoniale dell'organizzazione del potere centrale andava infatti a intrecciarsi con un secondo tratto, trasmesso anch'esso dalla cultura turca: la concezione di *leadership*. Il carattere militare dello Stato ottomano legava, infatti, la legittimità del potere ai successi militari. L'autorità imperiale restava prerogativa della famiglia regnante, ma la linea di successione non era in alcun modo specificata. La successione dell'autorità dal padre al figlio non seguiva alcuna regola patrilineare, ma era subordinata alla dimostrazione competitiva del livello di coraggio, di intraprendenza e di capacità di comando da parte dei figli. Ne risultava che i figli di un sultano, al momento della sua morte, dove-

[17] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr-Tübingen 1922, cito dall'edizione critica di J. Winckelmann, 1956, trad. it. *Economia e Società*, vol. I: *Teoria delle Categorie Sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 226.

[18] Nella loro analisi delle strutture politiche dell'Impero ottomano i neoweberiani vanno anche oltre questa definizione. Per esempio, M. Heper, nel suo *The State Tradition in Turkey*, Walkington 1985, pp. 25-29, scrive: «In linea con la metafora della politica come l'ambito domestico, l'intero paese era considerato come un singolo *oikos*; lo spazio politico corrispondeva a un'enorme dimora musulmana». Questa tesi, che vede nell'evoluzione successiva al XVI secolo il "declino" ottomano e la trasformazione del sistema nel senso di un forte dispotismo, è contestata dalla più recente storiografia per la sua eccessiva fedeltà alle fonti secondarie. Cfr. R.'A. Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 1991. H. Gerber sottolinea a sua volta in *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany, New York 1994, pp. 175-186, come le analisi dei neoweberiani non tengano in debito conto le complessità del sistema giuridico e amministrativo dell'impero e, così facendo, enfatizzino eccessivamente, arrivando a definire "dispotici", il ruolo e l'autorità del sultano.

vano competere per la successione; competizione che spesso comportava uno scontro militare destinato a risolversi nel fratricidio.[19]

I sultani ottomani combinavano nella loro persona dimensioni di autorità patrimoniali, imperiali e islamiche. La legittimità del loro potere derivava dalla loro capacità di adempiere al *cihad* in nome della gloria dell'Islam. Essi, rafforzati dalla conquista dell'Impero bizantino si erano affermati nel mondo musulmano come i legittimi eredi dei precedenti stati musulmani sorti in Anatolia e nel Medio Oriente.

L'Islam sunnita costituisce l'ultimo tratto fondamentale del complesso sostrato culturale ottomano. La legittimazione musulmana del potere, pur mantenendo il carattere maschile e patrimoniale del potere centrale, lo condizionava all'adempimento di leggi e regole precise che di fatto limitavano il potere assoluto del sultano.[20] Dal punto di vista musulmano, l'autorità del sultano deriva dal suo ruolo di esecutore della Legge islamica (*Şeriat*): il sultano è ritenuto responsabile verso la *Şeriat* che garantisce a sua volta la responsabilità dei soggetti verso il sultano. Persino un governo che esercita il proprio potere attraverso la forza militare è considerato legittimo in ragione del suo riconoscimento della sovranità della Legge e del suo rispetto degli interessi fondamentali della comunità musulmana.[21] Gli ottomani organizzarono anche la vita religiosa musulmana in modo consono alle esigenze dello Stato centra-

[19] H. İnalcık, *Osmanlılarda saltanat veraseti usulü ve Türk hakimiyet telakkisiyle ilgisi*, in "Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi", XIV (1959); M.F. Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine te'siri hakkında bazı mülahazalar*, in "Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası", I (1931), trad. it. *Alcune osservazioni intorno all'influenza delle istituzioni bizantine sulle istituzioni ottomane*, Istituto per l'Oriente, Roma 1953. Maometto il Conquistatore (1451-1481) legalizzò nel suo Codice (*Kanun-nâme-i Ali 'Osman*) la pratica del fratricidio: «E a colui dei miei figli a cui il sultanato sia stato trasmesso è conveniente e giusto per l'ordine del mondo che uccida tutti i suoi fratelli. La maggior parte degli *ulema* permette un simile atto. Perciò che agiscano come è detto». Si veda H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cit., pp. 36-37. Dal 1617 venne seguita invece la regola, introdotta probabilmente durante il regno di Solimano il Magnifico (1520-1566), per la quale la successione al trono era riservata al più anziano membro maschile della famiglia dinastica e tutti i principi e i figli del sultano regnante venivano confinati a vivere nel palazzo senza alcun contatto con il mondo esterno. In tal modo, la successione al trono ottomano, con l'eccezione di Mehmed IV che nel 1648 all'età di soli sette anni succedette al proprio padre, continuò tra fratelli, zii e cugini abbandonando la linea padre-figlio, dominante per tredici generazioni.

[20] Cfr. H. Gerber, *State, Society and Law in Islam...*, cit., pp. 175-186.

[21] I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, cit., pp. 317-319.

lizzato: crearono un sistema burocratico parallelo sia nel campo giuridico sia in quello dell'educazione per gli *ulema* (i dottori), con una chiara gerarchia e regole di avanzamento di carriera con precisi salari.[22] Così assorbirono nella macchina statale l'intero apparato religioso, facendo degli *ulema* sunniti un gruppo leale al sultano e allo Stato. Anche con la loro lealtà verso il sultano e lo Stato, gli *ulema* costituivano comunque un'autorità suprema che, pur legittimando il ruolo dello Stato come entità indispensabile alla gloria dell'Islam, limitava le prerogative di potere del sultano.

Come in ogni realtà storica, anche nell'Impero ottomano l'equilibrio tra gli elementi legittimanti e organizzativi del potere mutò nel corso del tempo. Il carattere militare *gazi* svolse una parte centrale fino alla metà del XVI secolo; con l'indebolirsi della forza propulsiva dell'espansione, il peso si spostò a favore delle caratteristiche più prettamente musulmane del potere e l'impero cercò sempre più la propria legittimazione nella garanzia degli interessi generali dell'Islam sunnita.[23] Questa evoluzione contribuì ad approfondire il già esistente solco tra le forme più radicali della cultura religiosa mistico-ascetica della tradizione nomadico-popolare e la tradizione sunnita-hanafita adottata dai circoli elitari.[24] Tale processo, insieme agli altri tratti fondanti della società

---

[22] Sull'organizzazione degli *ulema* ottomani si vedano: İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı*, Ankara 1965; R.C. Repp, *The Mufti of Istanbul*, Oxford 1986.

[23] Il primo momento nella storia ottomana in cui si assiste a una ricerca di unitarietà di espressioni religiose intorno alla dottrina sunni-hanafita seguita dagli *ulema* legati allo Stato è quello del regno di Solimano il Magnifico. L'impero, conquistati i territori dell'antico califfato, si trova a rappresentare politicamente e militarmente l'Islam sunnita ed è posto in diretta competizione con lo Stato eretico-sciita dei Safavidi in Iran, che utilizzando le forti comunanze con la cultura religiosa sincretica ed eterodossa dell'Anatolia ottomana minaccia l'impero anche dall'interno. I successivi momenti in cui la religione diventa una pratica rigida ed esclusiva coincidono con le politiche riformatrici: durante il regno di Murad IV con gli sforzi del sultano per ripristinare le antiche tradizioni governative, gli interpreti più intransigenti della religione musulmana, i rappresentanti della scuola hanbalita, si accostano al sultano nella sua lotta contro le istanze più "liberali" della cultura religiosa ottomana. Più tardi invece, nel XVIII secolo, la religione musulmana si trasforma in uno scudo protettivo contro la penetrazione dei valori occidentali presentandosi come una cultura esclusiva, fonte della legittimazione del potere, del cemento sociale.

[24] Sull'argomento si veda Ş. Mardin, *Center-Periphery Relation: A Key to Turkish Politics?*, in "Daedalus", 102/1 (1973), p. 173. Questa concettualizzazione, soprattutto politica, recentemente è entrata in uso anche in campo culturale, venendo a classificare la cultura classica e quella popolare.

ottomana cui abbiamo brevemente accennato, viene a formare le basi su cui poggiano i rapporti di potere tra i sessi nella società elitaria ottomana nel periodo precedente le riforme.

2. La sfera pubblica: *ümmet*

La società musulmana è una comunità di fedeli, *ümmet*,[25] la cui vita viene regolata dai dettami della religione musulmana. La *ümmet* è un'organizzazione "invisibile", formata dall'insieme di tutti i credenti musulmani, che assolve alla fondamentale funzione di rendere testimonianza a Dio mantenendo i suoi membri nella giusta fede, istruendoli nella volontà di Allah, persuadendoli al bene e dissuadendoli dal male con le parole e con i fatti.[26] Nella comunità musulmana tradizionale non vi è posto per la soggettività individuale: in essa l'identità è collettiva; i membri della *ümmet*, legati tra di loro in termini di fede, sono uguali, senza alcuna distinzione etnica, di fronte a Dio.

La *ümmet* rappresenta per i musulmani la comunità ideale di appartenenza.[27] Ma la comunità reale di riferimento degli individui, la loro fonte di identità collettiva, è costituita da unità più ristrette e omogenee: classe sociale, ordine religioso (*tarikat*), ordine professionale (*lonca*); quartiere (*mahalle*), rete familiare, in un continuo decrescere da comunità più ampie a gruppi più ristretti, nei quali ciascun individuo conosce l'altro, ne condivide ambizioni e valori e dove regna un reciproco controllo.

L'organizzazione sociale ottomana, nella sua forma raggiunta durante il regno di Solimano il Magnifico, rispondeva a quattro concetti basilari: *devlet*, il modo cioè in cui la società si organizzava in uno Stato; il *muqata'a*, lo strumento con cui l'autorità dello Stato veniva affidata ai favoriti per scopi amministrativi; i *kanun* e *adet*, ossia i concetti di "legge" e "costume" che formavano le basi dell'autorità; lo *had*, l'idea dello

---

[25] Sulla definizione della *ümmet* si veda I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, cit., pp. 226 e 324.

[26] *Il Corano*, trad. it. di A. Bausani, Rizzoli, Milano 1988, I/104: «E si formi da voi una nazione d'uomini che invitano al bene, che promuovono la giustizia e impediscono l'ingiustizia».

[27] Anche se sono accomunate per essere "comunità immaginarie", la *ümmet* e le nazioni moderne hanno naturalmente molte differenze tra di loro. Si veda B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York 1983, pp. 12-18, trad. it. *Comunità immaginate: Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma 1996.

status e del limite di ogni individuo, che limitava e determinava le relazioni individuali nella società.

Gli *osmanlı* (ottomani) erano i membri della classe dirigente, rappresentavano l'élite; per farne parte occorreva assolvere a tre condizioni: lealtà al sultano e allo Stato; adesione alla religione musulmana sunnita-hanafita; conoscenza e adempimento delle regole di un complicato codice comportamentale (maniera ottomana) e padronanza della lingua di distinzione. Il resto della popolazione era considerato *reaya* (gregge protetto) del sultano. Anche se le due categorie erano separate da una netta barriera, il sultano manteneva la prerogativa, in presenza di determinate condizioni, di consentire il passaggio da una categoria all'altra. La funzione essenziale della classe dei governanti era quella di preservare la natura islamica dello Stato, di governare e difendere l'impero. Il principale attributo della sovranità era il diritto di possedere qualsiasi fonte di ricchezza nell'impero, insieme all'autorità necessaria a trarne il maggior profitto possibile, che a sua volta era condizionata dalla giustizia. Il primo dovere della classe dei *reaya* era invece quello di produrre ricchezza, coltivando la terra o dedicandosi al commercio e all'industria.

Ciascuno dei gruppi sociali si divideva poi in varie categorie funzionali al proprio interno. La classe dei governanti era composta da: *mülkiye*, che sotto la direzione dello stesso sultano, provvedeva al comando e alla direzione delle altre istituzioni e dell'intero sistema; *seyfiye*, cioè l'istituzione militare che svolgeva il compito di espandere e difendere l'impero; *kalemiye*, il tesoro imperiale che aveva il compito di gestire le risorse economiche e, infine, *İlmiye*, l'istituzione preposta all'organizzazione della vita religiosa, all'educazione, allo studio e alla conservazione della Legge (*Şeriat*), nonché alla sua interpretazione nei tribunali.

La religione non si configurava come l'espressione delle convinzioni nutrite da un individuo o da un gruppo sugli interrogativi dell'esistenza, ma piuttosto come una definizione della cultura che vincolava il "giusto" comportamento e giustificava la collocazione dell'individuo in tutti i settori della vita. Ogni categoria produttiva della popolazione (*reaya*) era stata organizzata in una propria corporazione (*lonca*) che forniva un proprio codice morale e comportamentale. La condotta individuale nella società, soprattutto in quella d'élite, era strettamente legata al concetto di un *had* individuale, un "limite" imposto dall'esterno che era determinato da un insieme di fattori concernenti la famiglia, la posizione, la classe, il rango. Ogni individuo era autonomo all'interno del proprio *had* ma sconfinare nello *had* di un altro era considerato non

solo un atto grossolano e incivile, ma addirittura un vero e proprio crimine, punibile con pene che potevano arrivare fino alla perdita della propria posizione sociale. Corrispondente al proprio *had*, ogni ottomano aveva il suo *şeref*, o dignità personale, che definiva in modo marcato il suo status nella vita e la sua posizione entro la classe dominante. Quando l'onore di un uomo era stato offeso da una persona più potente, la vendetta era impossibile ed era ritenuto sufficiente un atto simbolico di protesta; quando invece l'offesa era perpetrata dal più debole, l'umiliazione doveva essere vendicata.

Un ultimo elemento che condizionava il comportamento individuale, soprattutto all'interno della classe governante, era una pratica detta *intisab*, una tacita relazione stabilita per mutuo consenso fra due individui, l'uno più potente dell'altro. Il membro più debole si metteva completamente a disposizione del più forte per rafforzare ulteriormente ricchezze e posizione di quest'ultimo, il quale a sua volta trattava il più debole come un *protégé*, guidandolo verso il potere e la ricchezza. Questo vincolo di fedeltà costituiva la caratteristica principale della classe dominante nella società ottomana; molte nomine amministrative erano imposte dall'*intisab* ed era considerato estremamente di cattivo gusto per entrambe le parti, addirittura un disonore, rompere la "relazione" sottrarsi in momenti decisivi agli obblighi che ne derivavano.

Dal punto di vista del genere, la comunità musulmana è caratterizzata da una nettissima distinzione tra i sessi, espressa in termini di spazio, mobilità, ruoli. Così, la società risulta divisa in due sotto-universi: l'universo maschile (la religione universale e il potere: la società che è stata a grandi linee descritta sopra) e l'universo femminile, il mondo domestico della sessualità e della famiglia. Una divisione, questa, che separa nettamente la sfera pubblica da quella privata; mentre l'uomo gode di una "cittadinanza" in ambedue gli ambiti, alla donna è riservata solo la sfera privata.[28] Di conseguenza, la posizione delle donne all'interno della *ümmet* risulta essere di carattere ambiguo. Infatti, la donna pur essendo pari all'uomo sul piano della fede religiosa, è di fatto condizionata da una struttura sociale che ne limita la partecipazione e ne condiziona le modalità.

Ma la distinzione tra la sfera privata e quella pubblica non ha la valenza assunta nelle società occidentali capitaliste: essa infatti non implica di per sé una gerarchia di importanza, perché la sfera domestica è

[28] F. Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London 1985 (1ª ed. 1975), p. 138.

considerata *harem*; sacra, inviolabile. Katip Çelebi, intellettuale ottomano del XVII secolo, così esprime questa convinzione: «A casa propria ognuno può fare come gli piace... L'interferenza dei governanti sarebbe da parte loro un prendersi carico di più mansioni del dovuto: cosa ha da fare il censore nella casa privata di un uomo?».[29]

La separazione delle sfere va dunque formulata non come rappresentazione gerarchica di due ambiti di cui uno è subordinato all'altro, ma nei termini di *interno/esterno*. Come Bernard Lewis ha efficacemente concettualizzato,[30] le relazioni di potere nella società musulmana sono rappresentate da una divisione spaziale non solo verticale ma anche orizzontale. Nell'organizzazione del potere ottomano infatti l'*interno* ha una particolare importanza tanto che il sultano stesso, fonte suprema del potere, abita nell'interno. I termini, come quello persiano *enderun*, o quello turco, *iç* (interno), si riferiscono allo spazio abitato dal sultano (*enderûn-i hümâyun*: l'interno imperiale), alle cose che appartengono alla sua persona (*iç hazine*: tesoro imperiale), ai paggi che lo servono direttamente (*iç oğlanlar*: giovani dell'interno) e sono tenuti a particolare reverenza. Mentre il termine persiano *birun* o quello turco *taşra*, designano la provincia: lontano dal centro carismatico, lontano dal potere. Nell'ambito del potere centrale quindi, in contrasto con le metafore occidentali, l'autorità accresce non salendo verso l'alto, bensì muovendosi *dentro*, avvicinandosi dunque fisicamente al sovrano. Nella concezione politica ottomana, l'interno rappresenta l'ordine e la sicurezza e funzione vitale del sovrano è quella di garantirli.[31]

Non si può ovviamente negare neanche il peso dell'esterno. Le apparizioni pubbliche del sovrano per le occasioni religiose – preghiera collettiva del venerdì e festività principali – oppure per le spedizioni militari, svolgono importanti funzioni simboliche di affermazione del potere. Tuttavia, queste apparizioni sono strettamente regolate e la separazione interno/esterno è sempre rigidamente osservata tramite rituali e regole cerimoniose. L'ordine e il benessere sociale dipendono dal rego-

---

[29] K. Çelebi, *Mizanu-'l-haqq fi ikhtiyar-i-'l-ahaqq*, 1656, trad. inglese a c. di G.L. Lewis, *The Balance of Truth*, London 1957, p. 59.

[30] B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago, Illinois 1988, trad. it. a c. di B.A. Scarcia, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 15-16.

[31] L.P. Pierce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignity in the Ottoman Empire*, New York-Oxford 1993, p. 9. La studiosa ha efficacemente dimostrato come la separazione tra gli uomini e le donne non implichi di per sé, nel contesto ottomano, l'impedimento per le donne di partecipare al sistema politico, sociale ed economico.

lare funzionamento della sfera interna e dalla sua separatezza e sacralità rispetto alla sfera esterna. Questo principio, come si vedrà più avanti, fondamentale anche dal punto di vista dei rituali religiosi di purità e impurità, è di centrale importanza nella filosofia politica ottomana. Nelle cronache riguardanti i periodi di turbolenza socio-politica, l'accento è sempre messo sulla violazione delle barriere che garantiscono la separatezza delle sfere interno/esterno. Per esempio, il cronista secentesco Mehmed Halife descrivendo i disordini politici nella vita della capitale intorno al 1620, provocati dai giannizzeri ormai indisciplinati, così scrive: «Il mondo ha perso ogni ordine e coerenza».[32] Cosa intenda con questa affermazione è chiarito dall'elenco dei crimini commessi: «trascinano le donne nude *fuori* dai bagni pubblici, fumano *nella* Moschea di Maometto il Conquistatore, commettono violenze carnali e sodomia *apertamente sulle strade*, invadono case e palazzi e invitano il sultano con sua madre a partecipare alle celebrazioni *per le vie*»[33] (i corsivi sono miei).

Dal punto di vista della relazione di genere, questo significa che l'ordine dell'*interno* (del mondo domestico), affidato al patriarca, è strettamente correlato con l'ordine dell'*esterno* (*ümmet*). Dal momento che la sfera interna femminile si articola in una propria rete di rapporti di potere, basata da un lato sulla vicinanza al patriarca e dall'altro sull'età, si arriva a una collaborazione tra le due gerarchie per rinsaldare l'ordinato andamento del sistema patriarcale; tale collaborazione garantisce la partecipazione delle donne al sistema. Esse sono, per una parte del ciclo della loro vita, sottoposte al controllo da parte dei detentori del potere familiare e per l'altra parte diventano invece soggetti attivi nella struttura del potere stesso. Per l'esercizio del potere delle donne, la segregazione nell'interno, cioè la loro invisibilità sociale, condiziona ovviamente la sfera della loro influenza, ma non costituisce un netto ostacolo: ne determina solo il linguaggio e gli strumenti, che, al contrario di quelli vigenti all'*esterno*, sono più sottili ed enigmatici. Basti pensare al ruolo delle donne dell'*harem* imperiale nella conduzione degli affari politici dell'impero a partire dal Seicento (l'epoca che vede l'inclusione dell'*harem* nella struttura interna della corte), nonché al ruolo svolto dalle mogli di dignitari all'interno della loro rete sociale nelle carriere politiche dei figli e dei mariti.

---

[32] M. Halife, *Tarih-i Gülmani*; così citato in L.P. Pierce, *The Imperial Harem...*, cit., p. 10.
[33] *Ibid.*

3. I rituali e la costruzione di genere

Il principio religioso fondamentale dell'Islam è il continuo, ininterrotto e consapevole legame del fedele con Dio, espresso in cinque obblighi basilari: la recitazione della *Şahadat*, cioè l'ammissione della fede in Dio e nel suo profeta Muhammad; l'esecuzione di cinque preghiere quotidiane; il digiuno rituale di *Ramazan*; l'elargizione di elemosine e il compimento del pellegrinaggio alla Mecca (*hac*). Naturalmente, l'adempimento di gran parte di questi doveri richiede al fedele di avere assicurata la purezza rituale del corpo e il pieno controllo della mente. Mentre gli uomini possono raggiungere lo stato di purezza mediante le abluzioni, le donne durante il periodo mestruale e durante il puerperio sono irrimediabilmente impure e non possono dunque adempiere gran parte delle fondamentali prescrizioni religiose, né nominare il nome di Dio, né toccare il Corano. Dunque l'impurità rituale delle donne è un impedimento per il loro costante rapporto con il Creatore. Dio non può rivolgersi a loro direttamente. Questa condizione estromette periodicamente le donne dai confini morali della *ümmet*.

Le donne sono escluse anche dalle occasioni in cui la comunità afferma pubblicamente la propria fede: infatti il raduno in moschea per la preghiera del venerdì e nei giorni precedenti alle festività religiose è obbligatorio per i fedeli di sesso maschile e non lo è per quelli di sesso femminile. Le donne non fanno parte del corpo visibile della comunità. Così, mentre la preghiera costituisce per l'uomo una simbolica e pubblica affermazione della sua appartenenza alla comunità di credenti, per la donna essa ribadisce uno stato di esclusione e di subordinazione. In sintesi possiamo dire che gli obblighi religiosi scandiscono una precisa gerarchia di genere.

Questa gerarchia si traduce anche in un rapporto di forza impari tra i sessi di fronte ai principi che regolano la purità rituale.[34] La purità rituale traduce nella vita quotidiana il significato di essere musulmani e di sottomettersi a Dio, costituendo essa uno dei fondamentali requisiti atti a garantire un rapporto costante e corretto con Lui. Il musulmano, nella sua relazione con la divinità, deve essere mentalmente concentrato e integro: la preghiera non è valida se non è eseguita in totale purità e in completa concentrazione della mente e del corpo in Dio. I principi

[34] Il primo studio teso a ribadire organicamente l'importanza dei concetti di purità e di impurità nella costruzione del genere in Turchia è quello dell'antropologa J. Marcus, *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, London-New York 1992.

che regolano la purità rituale si basano infatti su due concetti: la fondamentale distinzione tra la sfera interna e quella esterna del corpo, ossia tra l'interno del corpo e il mondo esterno, e l'autocontrollo necessario in ciascun individuo per mantenere questa distinzione. Portano all'impurità tutte quelle sostanze che causano la perdita del controllo sul corpo e sulla mente (gli alcolici per esempio) o che, essendo fluidi, oltrepassano la superficie del corpo: seme maschile, sangue mestruale, urina, feci, lacrime. Solo il latte materno e il sudore, poiché considerati incolori, costituiscono eccezioni.

Le lacrime, pur essendo anch'esse un fluido incolore, sono invece considerate impure, giacché il loro flusso è determinato da una perdita di controllo. Il ricorso alle forme rituali di purificazione, che può essere totale o parziale, ripristina l'integrità del corpo, cioè la separatezza delle sue sfere interna ed esterna. La pratica richiede l'acqua corrente, o, in mancanza di questa, la sabbia, la terra secca, o persino i sassolini,[35] un agente cioè che possa scorrere sulla superficie del corpo toccandola interamente senza omettere alcuna parte. Durante il processo di purificazione è richiesta una speciale attenzione per evitare che l'agente purificatore filtri dall'esterno all'interno del corpo.[36]

Anche se le regole riguardanti l'impurità investono in eguale misura gli uomini e le donne, l'impurità maschile, al contrario di quella femminile, risulta alla fine controllabile. Il Corano considera il sangue mestruale "cosa immonda",[37] mentre l'impurità del seme maschile deriva dal suo essere una sostanza fluida incontrollabile. Dunque, se l'uomo tramite abluzioni potrà ristabilire l'integrità del proprio corpo e della mente, alla donna non è concessa la possibilità di controllare la sua periodica impurità, in quanto essa fa parte della sua natura. Questa fondamentale differenza tra l'uomo e la donna, sancita dall'incontrollabilità del corpo femminile, costituisce la base più importante della gerarchia dei sessi nella comunità dei fedeli.

D'altra parte, in una cultura patriarcale come quella musulmana, dove la sessualità maschile gode di molte benevole concessioni, la considerazione del seme come sostanza impura al contrario della purezza del latte materno richiede un momento di riflessione. Julie Marcus spiega questo in base al fatto che la viscosità non è una caratteristica qualificante per le categorie di purità e impurità e il latte materno è

[35] *Il Corano*, IV/43.
[36] J. Marcus, *A World of Difference...*, cit., p. 81.
[37] *Il Corano*, II/222.

considerato puro sulla base del suo colore: considerato o bianco o incolore, in ambedue i casi esso risulta puro. Invece la base essenziale della considerazione del seme maschile come impuro viene dalla studiosa indicata nella sua fluidità.[38] Poiché fluidità e incontrollabilità sono caratteristiche condivise anche dal latte materno, la ragione della diversa considerazione dovrebbe essere indagata più a fondo.

Possono essere suggerite a questo riguardo due possibili spiegazioni: il latte materno è una sostanza nutritiva, il cui impiego rimane circoscritto nel rapporto madre-poppante, resta cioè confinato allo spazio interno, femminile. Quanto al seme maschile, questo è direttamente coinvolto nella sfera sessuale. Le autorità musulmane sottolineano che l'impurità non risiede tanto nell'atto sessuale, quanto nell'eiaculazione, comunque essa avvenga: in un atto masturbatorio, involontariamente durante il sonno, in un rapporto omosessuale o eterosessuale. Ne consegue che la fuoriuscita del seme maschile è intimamente correlata con l'espressione di una passione fisica che porta l'uomo momentaneamente lontano da Dio, annullando il suo totale abbandono in lui. L'uomo può e deve controllare i propri istinti sessuali quando è in relazione con Dio attraverso la pratica di purificazione, ristabilendo l'integrità del corpo e della mente.

4. Il corpo e la sessualità

La religione musulmana non concepisce il corpo come luogo di peccato, esattamente come non concepisce la sessualità in sé illegittima o peccaminosa. Ogni musulmano deve avere consapevolezza del proprio corpo e riservare grande attenzione alla sua cura. La cura del corpo si realizza in due ambiti complementari ma distinti: da una parte l'igiene e la pulizia, dall'altra la purificazione. Come abbiamo visto, questa seconda pratica pone grande importanza nella concezione che ogni musulmano ha di sé, perché riguarda il vissuto religioso quotidiano e la relazione intima del fedele con Dio. Attraverso le pratiche purificatrici i musulmani partecipano alla costruzione dei loro corpi simbolici in maniera regolare e forte, ribadendo la propria quotidiana sottomissione alla divinità.

Il corpo umano è concepito come sessuato; dal punto di vista dei principi riguardanti la purità rituale, come abbiamo visto, non vi sono

[38] J. Marcus, *A World of Difference...*, cit., p. 76.

differenze tra le secrezioni corporali degli uomini e delle donne. Al compimento dell'atto sessuale è richiesto sia all'uomo sia alla donna di purificarsi per restituire l'integrità rituale ai rispettivi corpi. La differenza fra la sessualità maschile e quella femminile deriva dalla possibilità o meno di controllare con il potere della mente l'integrità rituale del corpo.

Nella comunità musulmana, dove il desiderio sessuale è pienamente riconosciuto e legittimato, ma regolato, a causa della preoccupazione derivante dal suo potere di allontanare il fedele da Dio, la capacità del controllo mentale sul corpo assume grande importanza. Il fatto che le donne siano, per la loro natura, impossibilitate a esercitare tale controllo, costituisce la ragione più importante della loro percezione come delle potenziali minacce per l'ordine della comunità. Il corpo incontrollabile della donna mette a repentaglio il mantenimento della separazione simbolica delle sfere *interno/esterno* sulla quale è basata l'integrità morale della comunità dei credenti. Dunque la sua difesa viene affidata alla vigilanza degli uomini, i quali, mantenendo sotto controllo il corpo delle donne, assicurano l'integrità morale e la purità rituale della *ümmet*.

La perdita del controllo sul corpo e sulla sessualità femminile costituisce la più importante paura ancestrale della comunità musulmana: la *fitne*. L'ideologia tradizionale prevede che una donna che si comporti senza modestia e pudore sia capace di provocare istinti incontrollabili negli uomini. Questa potenzialità tutta femminile, riassunta nella parola *fitne*, implica caos, disordine, addirittura rivolta e guerra civile.[39]

Per la religione musulmana il soddisfacimento dell'istinto sessuale è un assaggio terreno dei piaceri promessi da Dio ai fedeli nel paradiso.[40] Essendo inoltre l'istinto sessuale visto come un'energia positiva, è con-

[39] Fatima Mernissi è stata la prima studiosa a enfatizzare il concetto di *fitne* nella gerarchia di genere nelle società musulmane. Cfr. i suoi *Beyond the Veil...*, cit., e, sotto lo pseudonimo di F.A. Sabbah, *Women in the Muslim Unconscious*, New York 1984.

[40] Nell'immaginario musulmano solo nel paradiso gli uomini potranno finalmente rilassarsi, circondati da bellissime donne perché Dio crea, per loro, una forma celestiale di donna, la *huri*, dai grandi occhi, priva di una volontà propria, ma semplicemente bellissima, destinata a soddisfare la bramosia sessuale dell'uomo. Le *huri*, coperte con settanta veli, sono fisicamente squisite, completamente passive e trasparenti come cristallo tanto che l'uomo può vedere attraverso di loro: *Il Corano*, LII/20, 54, 56, 58, 70; LIII/22, 23, 35, 37. Per un commento di questi Sura dal punto di vista della sessualità nel mondo musulmano si veda A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, London 1985, pp. 72-77.

siderato di grande importanza condurre una vita sessuale regolare e appagante. Se l'energia sessuale viene regolarmente liberata, la comunità dei fedeli potrà avvantaggiarsene, se invece essa dovesse rimanere compressa, potrebbe portare i fedeli a commettere atti illeciti.

Nel rapporto tra uomini e donne risulta in pratica essere enfatizzata soprattutto la sessualità e questo rapporto viene fatto poggiare su una complementarità di tipo biologico: gli uomini, grazie alla loro capacità di esercitare un controllo mentale sul proprio corpo, sviluppano una sessualità protesa alla volontà di potere e di conquista; per contro, le donne, impossibilitate a esercitare questo controllo, esprimono la propria sessualità come desiderio di essere conquistate, dominate e soggiogate.[41] Così, le donne aspirano continuamente a provocare la volontà di potere e di conquista del carattere maschile e in tal modo confermano la giustezza dell'assegnazione a loro del ruolo di *fitne*.

Secondo Fatima Mernissi, alla base delle relazioni tra i due sessi nell'Islam sta la preoccupazione di evitare la realizzazione di un'unione eterosessuale completa: che soddisfi cioè non solo i bisogni sessuali, ma anche quelli emotivi e intellettuali di ambedue le parti; un tale legame tra l'uomo e la donna costituirebbe infatti una diretta minaccia al totale abbandono dell'uomo a Dio, che richiede l'incondizionato investimento di tutte le energie, i pensieri e i sentimenti di ogni musulmano.[42]

La morale islamica chiede al fedele di rimanere lontano dai richiami del mondo materiale, definito nei termini di «tutto ciò che ti separa da Dio attirando il tuo interesse». Ne deriva dunque che l'oggetto da evitare non è tanto la materia in sé ma la sua eco interna: il desiderio che suscita, le emozioni che provoca, il coinvolgimento emotivo che crea. Per evitare di peccare bisogna perciò frapporre tra le cose e l'emotività una distanza di sicurezza. Il Corano elenca «donne, fanciulli, cavalli, oro, argento, greggi e seminato» come i beni materiali il cui godimento è permesso da Dio purché si riesca a stabilire una giusta misura nel desiderio e nella fruizione di questi beni.[43] Nella cultura turco-ottomana se possedere molte donne è considerato segno di ricchezza, potere e virilità, vengono invece derisi e criticati un'eccessiva dipendenza, una manifesta passione, un coinvolgimento incontrollato nei loro confronti. È significativo per esempio un episodio del 1659, narrato da Evliya Çelebi. Si svolgono i funerali di una delle figlie del sultano Murad IV,

[41] F. Mernissi, *Beyond the Veil...*, cit., p. 18.
[42] Ivi, p. 20.
[43] Il commento è citato in S.F. Ülgener, *İslam, Tasavvuf ve çözülme devri iktisat ahlakı*, İstanbul 1981, p. 55.

morta a soli ventisette anni. Si trovano riunite tutte le più grandi autorità dell'impero. Il marito della scomparsa, Melek Ahmet Paşa, è in un angolo, estremamente depresso; a un certo punto si butta sulla bara e comincia a piangere, disperato, singhiozzando forte. Il gran visir Köprülü non riesce a trattenere la rabbia di fronte a una scena così inaudita e interviene, strappando Ahmet Paşa dalla bara con questo rimbrotto: «Ehi stupido! Non ti vergogni di piangere per una donna? Non soffrire, te lo prometto; ti prenderò un'altra principessa».[44]

Queste preoccupazioni nei confronti di un eccessivo sentimentalismo rispetto a ciò che è considerato un piacere materiale comportano, in assenza di un controllo interiorizzato degli istinti e delle passioni, che ogni aspetto della vita sessuale sia regolato e codificato per evitare che essa assorba completamente le energie dei fedeli. «Se il desiderio della carne domina l'individuo e non è controllato dal timore di Dio, esso porta l'uomo a commettere atti distruttivi [per l'ordine dell'*ümmet*]»[45] scriveva un grande teologo musulmano, l'imam al-Ghazali (1050-1111).

Non essendo il sesso in sé tacciato di peccaminosità, le strutture di controllo della sessualità, come di ogni altro istinto umano, derivano da preoccupazioni di natura sociale. Nell'Islam la distinzione del bene e del male sorge solo quando si considera la funzione dell'uomo all'interno della comunità. Dunque la costruzione del genere prende le mosse dai connotati sociali della separazione tra gli spazi di vita degli uomini e delle donne e dalla forte regolamentazione del rapporto tra i sessi. Gli uomini e le donne interiorizzano come loro distinte identità ruoli sessuati strettamente correlati con il buon funzionamento di un ordine sociale emanato da Dio; ogni comportamento dissonante coinvolge non solo i destini individuali, ma mette a repentaglio la sorte dell'intera comunità.

La vita sessuale viene così circoscritta al matrimonio, al di fuori di esso il sesso è un crimine verso la comunità ed è punibile per legge. Dal momento che lo stesso corpo umano è di per sé un'entità sessuale, esso deve essere coperto agli occhi degli estranei. Le donne, nascondendo agli occhi degli estranei le sinuosità del proprio corpo e i capelli, mettono simbolicamente in evidenza il controllo esercitato dall'esterno – dall'uomo e dalla comunità – sulla loro sessualità altrimenti incontrollabile e sottolineano la loro condizione di *mahrem* (illecite, intoccabili),

---

[44] Così citato in A. Uğur, *Keşfedilmemiş kıta. Günlük yaşam ve zihniyet kalıplarımız*, İstanbul 1991, p. 73.

[45] A.H. al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-din*, Cairo, s.d., p. 28. Citato in F. Mernissi, *Beyond the Veil...*, cit., p. 28.

in assenza di specifiche relazioni private – il matrimonio – che le possano rendere *nâ-mahrem*, lecite.

La pratica di *hicab*, cioè di portare il velo e il copriabito (*yaşmak ve ferace*), ritenuta obbligatoria nel Corano solo per le mogli del Profeta, si è estesa col tempo a tutte le donne musulmane libere. Nell'Impero ottomano l'*hicab* è stato praticato quasi esclusivamente nell'ambiente urbano, dove le autorità intervenivano spesso per controllare che le donne lo rispettassero. Ogni volta che la comunità stessa sentiva minacciata la propria identità dai processi di modernizzazione che la esponevano alle influenze esterne, cercava di proteggere la propria integrità irrigidendo i controlli sulla pratica dell'*hicab*. Un primo importante episodio di tal genere si verificò durante la cosiddetta "Era dei Tulipani", nel XVIII secolo, quando, parallelamente ai primi seri tentativi di modernizzazione istituzionale, negli ambienti elitari della capitale cominciarono a diffondersi atteggiamenti culturali e sociali europei e cominciò ad affermarsi un nuovo gusto estetico, che aveva come riferimento la moda parigina. È esemplare, a dimostrare le preoccupazioni circa la perdita della moralità femminile, un brano tratto da un saggio di uno storico contemporaneo che commenta la ribellione del 1730 contro la politica di modernizzazione iniziata da Ahmet III:

> E le donne e le ragazze di ambienti perbene si lasciavano sollevare da giovani forti per essere posate sulle altalene... e lasciavano vedere i loro indumenti intimi mentre volavano sulle altalene cantando allegre canzoni. Queste donne dal cervello di gallina si lasciavano andare a quei piaceri, alcune con il permesso del marito, altre senza; arrivando a sostenere che questi rientravano nei diritti umani, se ne andavano ai parchi per divertirsi, e costringevano i mariti a dare loro soldi, minacciandoli altrimenti di chiedere il divorzio. Così in ciascun quartiere [della capitale] non erano rimaste che cinque donne oneste. Tali erano i costumi delle femmine, col completo sovvertimento nell'uso del cibo e dell'abbigliamento.[46]

Di fronte alle feroci critiche da parte degli *ulema* nei confronti delle donne che usavano dei soprabiti di una stoffa molto leggera, quasi trasparente, a tal punto aderenti al corpo che, lungi dal nasconderne le sinuosità, le evidenziavano, furono emessi dei firmani (prescrizioni sovrane), per vietare l'uso di questi nuovi modelli di abbigliamento fem-

[46] Şem'dânı-zâde Süleyman Efendi, Müriyü't-tevârih, vrk. 344/a, Bayazıd Umumi Ktb., n. 5144. Citato in M. Aktepe, *Patrona Halil isyanı (1730)*, İstanbul 1958, p. 44.

minile che vanificavano le funzioni proprie del soprabito.[47] Tali prescrizioni, malgrado le crescenti misure coercitive, non furono mai rispettate appieno. Le autorità minacciavano di espellere dalla capitale le donne che fossero abbigliate alla nuova moda e di impiccare davanti ai loro negozi i sarti che continuassero a confezionare siffatti *ferace*.[48]

5. Ciclo di vita e costruzione delle identità sessuali

La documentazione storica a disposizione dimostra la forte preoccupazione diffusa nella società ottomana di definire nettamente le distinzioni riguardanti il genere. Ma questa preoccupazione, derivante dalla centralità dei comportamenti sessuali per l'ordine e l'integrità morale della comunità, incide, più che sulle identità sessuali soggettive, sulle loro espressioni sociali. L'identità sessuale viene cioè considerata soprattutto in relazione alla funzione sociale svolta da un individuo e al posto da lui occupato, per età o posizione, nella gerarchia comunitaria. La costruzione sociale delle identità sessuali pone l'accento sui diversi ruoli attribuiti ai due sessi: l'uno è l'oggetto del desiderio e del controllo, l'altro l'agente degli stessi; l'uno è l'oggetto del potere, l'altro il detentore. Da un individuo ci si aspetta un comportamento consono alla propria identità sessuale socialmente costruita; la società ottomana si dimostra assai vigile nell'evitare qualsiasi ambiguità. Acquista dunque centrale importanza lo studio delle modalità attraverso le quali vengono costruite le identità e i comportamenti sessuali degli ottomani, sia eterosessuali che omosessuali.

Su tali questioni non esistono purtroppo a tutt'oggi studi sistematici. Anche se da alcune indagini sulla poesia classica sono emersi accenni alla omosessualità maschile ottomana, in generale l'argomento crea molto imbarazzo e non viene approfondito.[49] Un recente articolo di

---

[47] B. Caporal, *Kemalizmde ve kemalizm sonrasında Türk kadını*, Ankara 1982, p. 142.

[48] Firmani di questo tenore continuarono ad essere emessi e probabilmente spesso inascoltati, anche nei periodi successivi: nei regni di Ahmet I (1604-1617), di Osman III (1754-1757), di Mustafa III (1757-1773), fino al regno di Abdülhamid II (1876-1909) incluso. Per una dettagliata informazione sugli abbigliamenti femminili nell'Impero ottomano, si veda F. Davis, *The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918*, New York-London 1984.

[49] Si veda K. Sılay, *Nedim...*, cit., pp. 90-102. L'autore attribuisce la mancanza di studi sull'omosessualità nella poesia ottomana al dominio perdurante, in questo campo, di studiosi, soprattutto in Turchia, politicamente schierati a destra e

Leslie P. Pierce[50] porta invece interessanti spunti alla riflessione soprattutto riguardo alla costruzione di genere: la studiosa, utilizzando i registri dei tribunali (*Şeriat sicilleri*) e i divieti emessi dai sultani, e analizzando i diversi termini applicati nel definire gli uomini e le donne nelle varie fasi della loro vita, dimostra che nella società ottomana l'identità di genere era in continua trasformazione nel ciclo di vita di un individuo, il quale dallo status di oggetto del controllo sociale – un controllo incentrato soprattutto sulla sfera sessuale – finiva con il divenirne garante a vari livelli.

Nell'infanzia, i maschi e le femmine, pur godendo di un diverso trattamento giuridico per una serie di questioni riguardanti per esempio l'eredità, la custodia ecc., non presentano ruoli sessuati diversificati. La definizione legale della fine dell'infanzia coincide con il raggiungimento della piena maturazione fisiologica e dell'assunzione di precise responsabilità sociali.

Per il sesso femminile la transizione si presenta con più linearità: la bambina (*kız çocuk*) quando raggiunge la maturità fisica e sessuale (*kız*)

---

di conseguenza trattenuti da considerazioni ideologiche sulla moralità. L'assenza nella lingua turca del genere grammaticale facilita naturalmente agli studiosi l'evitare di affrontare il problema. L'unico studio monografico sull'argomento appartiene, emblematicamente, a uno studioso indipendente dal mondo accademico. Si tratta del lavoro di İ.Z. Eyuboğlu, *Divan şiirinde sapık sevgi* (*L'amore perverso nella poesia di* divan), pubblicato la prima volta a İstanbul negli anni sessanta, con una seconda edizione rivisto nel 1991. Uno dei più importanti studiosi della poesia classica ottomana, A.S. Levend, in *Divan edebiyatı*, İstanbul 1943, ha fornito importanti esempi della poesia omosessuale senza dedicare all'argomento uno specifico studio. Un interessante articolo recente è di W.G. Andrews, *The Sexual Intertext of Ottoman Literature: The Story of Me'ali, the Magistrate of Mihalich*, in "Edebiyat" (nuova serie), 3 (1989), pp. 31-56. Anche se non esistono ancora studi specifici sul contesto ottomano, recentemente sono stati pubblicati diversi contributi sull'omosessualità nelle società musulmane; tra questi possiamo ricordare: L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*, Berkeley 1986; B.W. Dunne, *Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research*, in "Arab Studies Quarterly", 12/3-4, 1990, pp. 55-82; S.O. Murray, W. Roscoe (a c. di), *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York-London 1997; J.W. Wright Jr., E.K. Rowson (a c. di), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York 1997. Per una rassegna di studi recenti, si veda S. Schmidtke, *Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 62/2 (1999), pp. 260-266.

[50] L.P. Pierce, *Seniority, Sexuality and Social Order: the Vocabulary of Gender in Early Modern Ottoman Society*, in M. Zilfi (a c. di), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden-New York-Köln 1997, pp. 169-196.

viene fatta sposare e per lei inizia così la seconda fase della vita (*kadın, avrat*), quella adulta. La novella sposa (*gelin*) è ancora considerata un individuo di incerta identità: un'estranea, una nuova affiliata alla famiglia del marito. Con la nascita del primo figlio essa, divenuta una madre, acquisisce la sua piena identità sessuale.

La sessualità femminile viene considerata latente fino alla sua compiuta realizzazione nel matrimonio, cioè al suo primo incontro fisico con l'altro sesso. I manuali della *Şeriat* riguardanti le regole del consenso femminile al matrimonio, ritengono sufficiente il silenzio della vergine, mentre richiedono un consenso verbale della donna che sia già stata sposata in precedenza, perché «ella ha già conosciuto l'uomo».[51] La verginità è altamente valorizzata e tale valorizzazione è legata alle preoccupazioni della purità della discendenza patrilineare. Per questa ragione e per il fatto che il matrimonio coincide generalmente con il raggiungimento della maturità fisica, il vero controllo sociale sulla donna comincia proprio con il matrimonio.[52] La qualità ideale richiesta alla donna sposata è l'onore, definito come modestia e castità: cioè la scrupolosa osservanza delle regole di segregazione dei sessi. Dice il proverbio: *Avratı ar zapteder, er zaptetmez* (La donna è controllata dal suo onore non dal suo uomo).[53]

La tradizione etica musulmana richiede moderazione e controllo del desiderio sessuale femminile. Le donne in pubblico devono mostrarsi disinteressate nei confronti del sesso, anche se possono trarre piacere dai rapporti sessuali con il marito. Dopo aver avuto un sufficiente numero di figli, la donna desidera generalmente porre fine agli incontri sessuali. Gli anziani di ambedue i sessi godono di uno status migliore. Una donna di solito raggiunge questo status rispettabile verso i trentaquattro anni,[54] allorquando i figli, ormai adulti, cominciano a costruire le proprie famiglie. La rispettabilità della madre di figli già sposati è legata alla sua conoscenza degli standard di comportamento che la rende

---

[51] Al-Marghinani, *The Hedâya*, trad. inglese a c. di Charles Hamilton, London 1870, p. 35.

[52] L'adulterio infatti veniva considerato molto più problematico e minaccioso per l'ordine sociale della gravidanza di una ragazza non sposata. Sulle prospettive antropologiche relative al tema dell'onore e ai suoi legami con la legittimità della paternità in Turchia si veda M. Meeker, *Meaning and Society in the Middle East: Examples from Black Sea Turks and the Levantine Arabs*, in "International Journal of Middle East Studies", 7 (1976), pp. 243-270; C. Delaney, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley 1991, pp. 38-42.

[53] L.P. Pierce, *Seniority, Sexuality...*, cit., p. 182.

[54] Ivi, p. 184.

capace di diventare arbitro e garante del sistema patriarcale stesso. Inoltre, con l'invecchiamento della donna diminuisce la sua correlazione con la sfera riproduttiva e così viene meno anche il rischio che la donna, in quanto potenziale *fitne*, rappresentava in precedenza per l'onore della famiglia. Dopo la menopausa le donne acquistano maggiore mobilità e possibilità di contatto con l'altro sesso. Ebu us-Suud Efendi, lo *Şeyh ül-İslam* dell'epoca di Solimano il Magnifico, aveva permesso, per esempio, alle donne anziane di partecipare in moschea alla preghiera collettiva del venerdì.[55]

Rispetto alla relativa linearità dell'acquisizione dell'identità femminile, quella maschile risulta essere molto più complessa e problematica. La mascolinità è innanzitutto l'espressione e l'esercizio del controllo nella società. Gli uomini sono i conduttori del potere, ciò che da loro si esige è che esercitino la loro forza – soprattutto fisica, perché l'espressione suprema della virilità è sempre collegata al combattimento – mantenendo fermi i principi di equità e rispettando la gerarchia dei poteri che si esprime da un lato nella differenza di età, dall'altro nella funzione sociale svolta. Hanno dunque importante ruolo nella formazione e nell'affermazione dell'identità maschile fattori sia psicologici che sociali.

Generalmente, l'acquisizione dell'identità maschile è correlata alla diversificazione del figlio maschio dalla madre, diversificazione che costituisce l'essenziale requisito per entrare a fare parte della società maschile. L'uomo si definisce infatti per il suo *non essere donna*.[56] Nella società ottomana, dove la separazione degli ambiti di vita dei due sessi è essenziale, questa differenziazione avviene in maniera particolarmente netta e in un certo senso traumatica. L'infanzia è un periodo in cui i bambini, maschi e femmine, vivono nell'ambito femminile, all'interno del mondo delle donne. In questo mondo tutto femminile il figlio maschio ha un posto particolare: egli è da un lato la garanzia del potere materno, dall'altro è bersaglio inconsapevole della rabbia e frustrazione della madre sottoposta all'indiscussa autorità maschile. Il bambino gode quindi dell'incondizionata venerazione materna verso la sua virilità e contemporaneamente soffre dei sottili meccanismi che ella mette in atto per depotenziarla. D'altra parte, dal punto di vista del bambino, la specifica condizione di subalternità della madre e delle donne nei confronti del mondo maschile crea le condizioni di un dominio e di

[55] M.E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi'nin fetvaları ışığında 16. Asır Türk hayatı*, İstanbul 1983, p. 60.

[56] D. Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven-London 1990, p. 28.

una sopraffazione precoci, alterando il rapporto gerarchico tra le figure adulte e il bambino.

Il bambino dunque, da un lato, per entrare nel mondo maschile, deve differenziarsi dalla madre e costruire un'identità opposta alla sua, dall'altro sviluppa una virilità modellata sul vissuto dell'autorità maschile nel mondo femminile, intriso di paura, di rabbia e di frustrazione, nonché dipendente dai sarcasmi e dalle maliziose allusioni di figure materne verso le proprie capacità. Una virilità dunque che contemporaneamente assume per dato tratti autoritari e dominanti e soffre di incertezze.

L'ingresso definitivo del figlio maschio nel mondo degli uomini è sancito dalla cerimonia di circoncisione e dalla pubertà. La cerimonia della circoncisione, cioè l'iniziazione al mondo maschile del bambino, coincide in genere con l'età di otto-nove anni, ed è una pratica che da un lato esalta la virilità, dall'altro simbolicamente mette in atto una castrazione.[57] Un'altra circostanza che segna la separazione del ragazzo dal mondo delle donne è, come descrive Boudhiba, la sua cacciata dal bagno pubblico (*hamam*) femminile in seguito alla scoperta, da parte del pubblico di donne, della sua maturità sessuale.[58] La separazione del ragazzo dal mondo femminile avviene dunque attraverso un cambiamento fisico che sottolinea la sua acquisizione di capacità sessuali.

Dal momento della sua separazione fisica dal mondo femminile il ragazzo vivrà nell'esclusivo mondo maschile. Il suo ingresso nel nuovo mondo avviene in una identità contraddittoria: i maschi adulti per lui rappresentano ancora una realtà lontana, minacciosa e dura. Egli appare ai loro occhi come un'espansione del mondo femminile e per ritagliarsi uno spazio nella gerarchia maschile deve dimostrare la propria forza fisica e affermare la propria virilità. La virilità infatti è una nozione eminentemente *relazionale*, costruita di fronte e per gli altri uomini

---

[57] Sugli effetti psicologici della circoncisione dei bambini turchi si vedano gli studi di O.M. Öztürk, *Psychological Effects of Circumcision as Practiced in Turkey*, in "Turkish Journal of Pediatrics", 7 (1963), pp. 240-271; Id., *Ritual Circumcision and Castraction Anxiety*, in "Psychiatry", 36 (1973), pp. 49-60; O.M. Öztürk, V.D. Volkan, *The Theory and Practice of Psychiatry in Turkey*, in "American Journal of Psychotherapy", 25 (1971), pp. 240-271; V.D. Volkan, *Cyprus-War and Adaptation: A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, Charlottesville, Virginia 1979. M. Chebel, in *L'Esprit de sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris 1988 (trad. it. a c. di G. Pavarello, *La cultura dell'harem. Erotismo e sessualità nel Maghreb*, Leonardo Editore, Milano 1992, pp. 152-166), affronta l'argomento nel contesto maghrebino.

[58] A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, cit., p. 168.

e contro la femminilità, in una sorta di *paura* del femminile e innanzitutto della parte femminile della propria psiche.

Questo problematico passaggio nel contesto ottomano è reso estremamente esplicito dal fatto che nell'età adolescenziale i maschi sono considerati, al pari delle femmine, carnalmente desiderabili; potenziali oggetti dell'appetito sessuale del maschio adulto, essi sono di conseguenza oggetto di controllo sociale. Mentre la definizione sociale della femminilità si riassume nel suo essere sessualmente desiderabile, questa definizione risulta invece incompatibile con la maturità sociale dell'uomo. Infatti, la costruzione sociale dell'identità sessuale maschile richiede che l'uomo adulto sia l'agente del desiderio e non il suo oggetto.[59] Questo stato ambiguo dell'identità maschile perdura fino all'acquisizione della piena maturità fisica, espressa nella decisa crescita della barba. Il maschio fisicamente maturo è considerato fuori dalla portata del desiderio sessuale degli altri uomini. Così, la cultura ottomana, mentre accetta la possibilità di una relazione omosessuale tra l'adulto e l'adolescente,[60] considera aberrante la relazione omosessuale tra adulti.[61]

L'introduzione del ragazzo nel mondo degli uomini – avvenuta sì attraverso il riconoscimento della sua sessualità, ma ancora in attesa di una piena maturazione segnata dal superamento delle prove di passaggio all'età adulta – non è marcata solo dalle incertezze riguardanti le sue capacità virili. Egli viene inoltre influenzato dai condizionamenti

---

[59] L.P. Pierce, *Seniority, Sexuality...*, cit., pp. 175-176. La studiosa cita due *fetva* emessi da Kemal Paşazâde (m. 1534), *Müftü* durante il regno di Solimano il Magnifico. In tali *fetva* il *Müftü* dichiara che durante il rito collettivo del venerdì il leader della preghiera (*hoca*) può considerare nulli gli effetti della preghiera di coloro che siano stati intorno a un adolescente, cioè a un ragazzo che sia in un'età in cui è considerato carnalmente desiderabile.

[60] L'omosessualità non era una pratica né generalmente accettata, né tantomeno incoraggiata, come dimostra l'esistenza delle sanzioni previste sia dalla *Şeriat* che dai *kanun*. Su queste sanzioni e sulle posizioni in generale sulla pratica della sodomia si vedano gli studi di C. Imber, *"Zina" in Ottoman Law*, in J.L. Bacqué-Grammont, P. Dumont (a c. di), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain 1983, pp. 64, 80, 82; e U. Heyd, *Studies in Ottoman Criminal Law*, London 1973, pp. 101-102. Andrews, nel suo *The Sexual Intertext...*, cit., sottolinea, da una prospettiva letteraria, il pericolo per un uomo adulto di venire travolto da una passione omosessuale incontrollabile che socialmente lo emarginerebbe con la minaccia che venga sovvertito il sistema di relazioni comunitarie.

[61] L.P. Pierce, *Seniority, Sexuality...*, cit., p. 175, attira l'attenzione sulla completa assenza di regolamenti, leggi e sanzioni riguardanti l'omosessualità maschile tra due individui adulti.

psicologici tipici della famiglia allargata, dove i bambini di ambedue i sessi dispongono di più figure materne e sono sottoposti, più che all'autorità dei propri genitori, a quella della donna più anziana della famiglia: una decana, la quale figura inoltre come la maggiore responsabile del tono emotivo che si crea nelle dinamiche interne alla famiglia stessa. La compresenza di figure materne multiple – sostengono gli psicologi – creando la possibilità di distribuire nelle figure adulte il "buono" e il "cattivo", contribuisce, insieme ad altri fattori, a formare personalità eterodirette. La protezione del bambino dal dover accomodare nella propria psiche le immagini contraddittorie – frustranti e piacevoli – delle figure adulte principali, comporta nella vita adulta una tendenza a concepire la realtà secondo uno schema di netta contrapposizione di toni bianchi e neri. Ogni membro del gruppo familiare appare così come un'estensione psicologica degli altri e tutti dipendono dal supporto e nutrimento emotivo della stessa rete impersonale.

Nella formazione di un'identità egemonica maschile, il gruppo dei coetanei svolge un ruolo molto importante. Quando il bambino esce dal protettivo e chiuso mondo femminile viene inserito nella rete sociale primaria, costituita dal quartiere (*mahalle*). È in questo spazio che si definiscono le gerarchie, i rapporti di reciproco controllo, di solidarietà e di complicità. In base alla documentazione storica risalente al XIX secolo, un tipico *mahalle* è una piccola unità residenziale, territorialmente ben definita, che forma una rete relazionale caratterizzata dalla coesione religiosa, etnica, spesso anche professionale dei suoi abitanti e che costituisce una comunità per molti aspetti autosufficiente, chiusa e con un forte senso di identità comune e territoriale. In un quartiere gli abitanti sono reciprocamente garanti dell'onore e della rispettabilità comuni. La difesa di questi valori è spesso esercitata da gruppi di giovani sottoposti all'autorità di uno o più uomini forti (*kabadayı*: lett. "zio duro"), la cui funzione spazia dall'assicurare che le donne siano protette dalle molestie di estranei, fino a garantire che le relazioni tra gli abitanti siano oneste e giuste e che le infrazioni commesse contro la proprietà e l'onore non rimangano impunite. I *kabadayı* sono generalmente illetterati; possono essere artigiani o bottegai. Essi sono comunque membri rispettabili e molto rispettati della comunità. I *kabadayı* costituiscono il modello popolare della figura del potente e benestante signore ottomano; ambedue, *kabadayı* e signore, sono espressione di una mascolinità sobria, garante e protettrice dell'ordine normativo, tesa alla tutela dei più deboli, pronta a usare la forza per assicurare tale protezione. L'ordine normativo da loro custodito risulta soffocante per quanto riguarda le libertà individuali, ma nel contempo rassicurante:

costrittivo e familiare insieme. Contrapposta a questo modello di identità maschile, esiste un'altra forma, detta *külhanbey*, un modello di mascolinità ribelle rispetto alle norme, licenzioso, irresponsabile.[62]

La cultura ottomana teme i giovani adulti scapoli, considerandoli un potenziale pericolo, perché privi di legami, di lealtà comunitaria, dunque facile preda dei propri istinti e appetiti sessuali.[63] L'energia del giovane, non incanalata in modo positivo – come avviene invece per esempio nel combattimento – diventa una minaccia per l'ordine sociale. Le autorità prendono continue misure per proteggere le potenziali vittime, donne e ragazzi adolescenti, dalle aggressioni sessuali di questi maschi non inquadrati nelle norme, fino a costruire speciali residenze per scapoli e separarli dalle famiglie.

La responsabilità, il requisito principale della mascolinità, è acquisita tramite il matrimonio. Come si è già detto, il matrimonio, considerato un'istituzione civilizzatrice, è la pietra miliare che segna per uomini e donne il passaggio all'età adulta, passaggio che culmina con la nascita dei figli. L'uomo completamente socializzato all'interno di un matrimonio è conosciuto come *er* o *evli* (ammogliato, accasato). La maturità di un uomo è dunque definitivamente associata al suo diventare capo di una famiglia che elimina qualsiasi ambiguità riguardo la sua identità sessuale. Per l'uomo, l'onore non è limitato alla reputazione personale ma anche all'integrità dell'intera sua famiglia. La legge riconosce questo principio penalizzando il capofamiglia per le infrazioni sociali o sessuali commesse da qualsiasi membro della famiglia. In base al presupposto secondo cui l'anziano possiede maggiore sapere ed esperienza, gli uomini anziani godono di uno status particolarmente prestigioso ed esercitano

---

[62] R.C. Ulunay, *Sayılı fırtınalar*, İstanbul 1955, descrive il fenomeno con dettagli coloriti. Su *mahalle* si vedano anche E. Işın, *19.yy.da modernleşme ve gündelik hayat*, in AA.VV., *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, pp. 538-563; Ş. Mardin, *Super Westernization...*, cit.; e D. Kandiyoti, *Gendering the modern. On missing dimensions of Turkish Modernity*, in S. Bozdoğan, R. Kasaba (a c. di), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle-London 1997, p. 122.

[63] Dal XVI secolo la società ottomana è continuamente minacciata da un gran numero di giovani scapoli, *levend*. Questi ex contadini, abbandonata la terra, si erano dati al brigantaggio, erano diventati mercenari al servizio di potenti capi locali, oppure emigrati nelle grandi città. Venivano spesso impiegati come soldati nelle campagne militari, ma in tempo di pace erano in gran parte senza occupazione e dimora fisse. Si veda M. Akdağ, *Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası*, Ankara 1975, pp. 122-139. Gli archivi ottomani (*Mühimme Defterleri*, Başbakanlık Arşivi, İstanbul) conservano molti firmani volti a contenere le loro attività e a vietare la loro intrusione nei quartieri abitati dalle famiglie.

un assoluto controllo sugli altri membri della famiglia. Il raggiungimento di questo status, secondo i risultati dei recenti studi sulla storia ottomana, coincide generalmente con il quarantesimo anno di età.[64]

L'identità e la sessualità maschile comunque non si conformano necessariamente con un'evoluzione così rigida e conformista. La questione dell'omosessualità, come è stato accennato sopra in relazione al passaggio del maschio all'età adulta, è costantemente presente, anche se relegata nell'ombra, oppure velata. Deniz Kandiyoti cita per esempio una illustrazione riguardante la vita nel corpo dei giannizzeri nel tardo XVII secolo.[65] Sono raffigurati due uomini, uno vestito da giannizzero, l'altro con indosso turbante e *şalvar*, tipici pantaloni alla turca. Ambedue portano un velo sul loro viso e un'impressionante scimitarra. Con l'abbattimento delle barriere di reclutamento che prevedevano l'affiliazione al corpo dei giannizzeri solo per i ragazzi provenienti dalle file di *devşirme*, in quell'epoca avevano cominciato a entrarvi giovani ragazzi musulmani di età compresa tra quindici e diciotto anni, di bell'aspetto. Venivano presi come "protetti" dagli anziani membri del corpo che imponevano loro il velo per salvaguardarli da eventuali molestie da parte di altri militari. La pratica continuò fino all'abolizione del corpo dei giannizzeri, avvenuta nel 1826.

Non era ovviamente solo il corpo dei giannizzeri a ostentare questa pratica. Gli adolescenti che entravano a corte per essere addestrati a svolgere importanti incarichi nell'amministrazione imperiale, venivano anch'essi trattati alla stessa maniera. Nei luoghi popolari di riunione maschile, nelle *kahvehane* (i caffè), venivano impiegati giovani di bell'aspetto per attirare clienti.[66] La poesia classica è, a questo riguardo, ancora più eloquente. Uno dei più grandi poeti ottomani, Nedim (?-1730),[67] che introdusse nella poesia classica un'inedita autenticità e immediatezza linguistica, esprimendo coraggiosamente i propri sentimen-

---

[64] L.P. Pierce, *Seniority, Sexuality...*, cit., p. 184.

[65] D. Kandiyoti, *Gendering the modern...*, cit., p. 115. L'illustrazione è contenuta in R.E. Koçu, *Türk giyim kuşam ve süslenme sözlüğü*, İstanbul 1969. Sull'omosessualità tra i membri di origine servile dell'élite ottomana si veda S.O. Murray, W. Roscoe (a c. di), *Islamic Homosexualities...*, cit.

[66] È anche significativa l'espressione usata da Ebu us-Suud Efendi nel suo *fetva* contro il caffè e le botteghe in cui esso veniva consumato: «Domanda: Cosa meritano coloro che si preoccupano del proprio aspetto esteriore, curano i propri desideri, frequentano le *kahvehane* dove giocano a tric-trac e a scacchi, blaterando parole vuote, e ritengono che in tali condizioni sia lecito anche bere caffè senza pensare che stanno peccando? Risposta: Meritano tutti l'eterna dannazione», M.E. Düzdağ, *Ebu us-Suud*, cit., p. 148.

[67] Cfr. K. Sılay, *Nedim...*, cit.

ti e le emozioni, parla apertamente delle sue relazioni omosessuali con adolescenti. Ecco un esplicito esempio, tratto da una delle più popolari "*şarkı*" del suo *divano*:

> Gâh şarkı okuyup gâh gazel-hwân olalım
> Gidelim serv-i revanım yürü Sa'dâbâda
>
> İzn alıp cum'â namazına deyu maderden
> Bir gün uğrılayalım carh-i sitem-perverden
>
> Dolaşıp iskeleye doğru nihan yollardan
> Gidelim serv-i revanım yürü Sa'dâbâda
>
> (Cantiamo canzoni e recitiamo poesie; andiamo a Sa'dâbâd, mio amato cipresso! Chiedi il permesso a tua madre per la preghiera del venerdì; rubiamo un giorno all'infelice destino; passando dalle stradine nascoste verso il molo, andiamo a Sa'dâbâd mio amato cipresso!)

Nella società ottomana tradizionale il conflitto e la tensione sessuale non rimangono confinati alla distinzione di genere: il problematico passaggio dell'adolescente all'età virile estende i conflitti e le competizioni all'interno dello stesso sesso maschile. Nel processo di acquisizione del potere – che è la definizione stessa dell'identità maschile – sembra che il futuro dominatore debba vivere sulla propria pelle gli effetti del proprio dominio e delle sopraffazioni a venire; come se la virilità avesse bisogno di una continua manifestazione di potenza, di dominazione, affermazione di superiorità, anche "femminilizzando" il proprio simile ancora immaturo.[68] Così nel mondo turco-musulmano premo-

[68] P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 62-64: «...la virilità deve essere convalidata dagli altri uomini, nella sua verità di violenza attuale o potenziale, e certificata dal riconoscimento dell'appartenenza al gruppo dei "veri uomini"». Come dimostra G. Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York 1994, la netta distinzione tra l'omosessualità e l'eterosessualità è avvenuta solo dopo la seconda guerra mondiale. Fino a quel momento molti individui passavano da un partner maschile a uno femminile, e per continuare ad essere considerati "veri uomini" bastava che si limitassero, nelle relazioni omosessuali, al ruolo "maschile" del rapporto. S. Schmidtke scrive a proposito: «Se il "penetrato" era un ragazzo non ancora virile, la sua mascolinità non veniva considerata compromessa dal suo svolgere il ruolo passivo nel rapporto [...] L'omosessualità passiva degli adulti era considerata patologica. Per un maschio adulto agire come un partner passivo era una disgrazia impronunciabile» (*Homoeroticism...*, cit., pp. 260-261).

derno il ciclo di vita di un uomo prevede una certa mobilità sessuale, per cui il ragazzo con il velo sul viso può diventare un giorno un rispettabile patriarca, l'omosessualità e l'eterosessualità possono convivere. Nell'egemonia sociale del maschio, più che le pratiche sessuali hanno importanza le funzioni svolte all'interno della gerarchia sociale e il rispetto delle norme di vita comunitarie.

6. Famiglia

L'istituzione familiare musulmana fu concepita dal Profeta allo scopo di trasformare un gruppo di individui in una comunità di fedeli (*ümmet*).[69] Si tratta di un'unità con funzioni multiple, che vanno dal costituire il primo nucleo della comunità di fedeli, all'assicurare la riproduzione, fino al garantire il funzionamento della gerarchia di genere. Va detto infatti che pur essendo la famiglia musulmana cruciale nell'organizzare, a beneficio della comunità, il vissuto della sessualità, essa rappresenta una dinamica, dove fondamentale non è il sesso, bensì il potere.

Nella famiglia musulmana sono definiti, fin nei minimi particolari, il ruolo della donna e dell'uomo in modo che ambedue possano agire in accordo con le proprie caratteristiche biologiche. L'uomo, con il suo carattere aggressivo, assume le funzioni "strumentali": mantenimento, protezione, relazioni con il mondo esterno e leadership nella famiglia. Alla donna vengono invece attribuiti i compiti di cura, crescita dei bambini (ma i maschi sono affidati alle cure materne solo fino alla pubertà), organizzazione e produzione nella vita domestica.

La legge islamica considera il matrimonio un semplice contratto privato tra le parti.[70] Per contrarre un matrimonio è sufficiente la presenza di due testimoni maschi (uno di essi può essere sostituito da due donne) e il versamento di una dote, accordata tra le parti, che deve rispettare la condizione economica di provenienza della donna. Una donna può accettare di sposarsi con una dote inferiore a quella dovuta, in cambio, per esempio, della garanzia che l'uomo non contragga un successivo matrimonio. Nel caso in cui questa condizione venisse violata, l'uomo deve semplicemente versare alla donna la parte rimanente della

[69] C. Brockelmann (a c. di), *History of the Islamic Peoples*, London 1982 (1ª ed. 1948), pp. 43-44.

[70] C. Chehata, *Droit Musulmane*, Paris 1970; N. Akaltun, *İslam hukukunda aile hukuku*, Ankara 1971; S. Dirks, *La Famille Musulmane Turque*, Paris-La Haye 1969.

dote. La legge hanafita vieta di contrarre matrimonio con la madre, le nonne, le figlie, le sorelle, le nipoti, le zie, la suocera, la matrigna e le sue discendenti, le donne dei propri figli e le loro discendenti, le parenti di latte. Non è permesso inoltre contrarre matrimonio simultaneamente con due sorelle, né due sorelle possono essere prese come concubine. Un musulmano può sposare un'ebrea o una cristiana ma ciò non è permesso alla donna musulmana. La legge non pone precisi limiti di età al matrimonio. Per sposare una donna nell'età prepuberale occorre però il consenso dei genitori o del tutore.[71]

Secondo l'imam al-Ghazali (1050-1111), il matrimonio è conveniente in quanto assicura all'uomo una discendenza, nonché una buona amministrazione domestica; rafforza i legami di alleanza già esistenti e aiuta l'uomo a combattere il proprio egoismo. D'altra parte, esso mette l'uomo davanti al difficile compito di trattare le donne e i bambini con giustizia, impegno che egli, contraendo il matrimonio, assume davanti a Dio e che mette a dura prova la sua saggezza e calma, esponendolo alle chiacchiere e agli umori delle donne e al pericolo di allontanarsi dai suoi doveri religiosi. Questi pericoli sono arginati attraverso il tentativo di concepire il matrimonio come un'istituzione basata più che sull'amore tra i coniugi, su una loro relazione che privilegi le sfere della sessualità e della riproduzione. Infatti all'uomo non è richiesto di amare la donna, ma solo di trattarla con giustizia. L'obbligo primario dell'uomo verso la donna nel matrimonio è quello di assicurarle una casa e un tenore di vita adeguati ai propri mezzi economici. Il mantenimento dei figli è esclusivo dovere dell'uomo.[72] Se a mettere al mondo un bambino è una schiava, ella, dal momento del riconoscimento della paternità, assume lo status di concubina-madre: non può essere più venduta e, in caso di morte dell'uomo, deve essere liberata. Ma il padrone può continuare ad avere rapporti sessuali con lei, esigere che ella lo serva e, infine, può liberarla dandola in moglie a un altro uomo.

Per porre fine a un matrimonio sono previste due possibilità: ripudio e divorzio. Il primo è un pronunciamento unilaterale dell'uomo, mentre il secondo è lo scioglimento dell'unione con l'intervento del giudice e anche la donna può essere parte richiedente. Una delle cause più importanti che permette alla donna di chiedere il divorzio è l'incapacità

[71] J.N.D. Anderson, *Invalid and Valid Marriages in Hanafi Law*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", XIII (1950), pp. 357-366.

[72] J.E. Tucker, *In the House of the Law. Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley-London 1998, pp. 121-147.

09812R

sessuale dell'uomo (un altro elemento che sta a dimostrare il carattere fortemente sessuale dell'unione). Il ripudio costituisce la forma più comune di separazione e in determinati modi e casi l'uomo può anche revocarlo.

La famiglia musulmana ha una struttura monolitica, patriarcale e patrilocata. Essa, pur dominata dall'uomo, costituisce un sotto-universo femminile, con le proprie gerarchie e regole. Nella famiglia turca la figura femminile, soprattutto quella anziana, esercita – seppur in modo sottile e non esplicito – una grande influenza sulla sua controparte maschile. L'immagine ideale della donna musulmana è infatti la pia madre asessuata che organizza la vita domestica, cresce i figli e i discendenti del marito, custodisce la moralità della famiglia. Come sostiene Boudhiba, l'Islam ha creato un regno delle madri.[73]

La patrilinearità musulmana pone l'enfasi sulla discendenza maschile sia lineare (padre-nonno-bisnonno) che laterale (fratelli, cugini). La definizione socio-biologica di ciascun individuo, uomo o donna, derivante dalla linea paterna, è inscritta nel sangue e crea legami inalienabili. Le donne anche dopo il matrimonio continuano a mantenere il proprio patronimico e non si scinde il loro legame di sangue con la famiglia d'origine. La capacità di trasmissione del patronimico alle future generazioni è invece affidata unicamente ai figli maschi. Così le femmine nella linea di discendenza risultano essere insignificanti: restano membri importanti ma effimeri della famiglia, perché non partecipano alla continuità storica di questa e sono destinate a crescere figli la cui definizione biologica e appartenenza derivano dal padre.

Poiché, detto con le parole di imam al-Ghazali, la civilizzazione consiste in una lotta perpetua volta a contenere il potere distruttivo, totalizzante della donna,[74] la struttura familiare islamica rafforza l'uomo, responsabile dell'ordinato funzionamento della *ümmet*, con mezzi istituzionalizzati di dominio sulla donna e di controllo sulla sua sessualità. Se uno dei mezzi di questo dominio è fornito dalla segregazione delle donne nella vita domestica, intervengono anche altri usi, cruciali, più sottili e carichi di violenza psicologica, come la poligamia e il concubinaggio delle schiave. All'interno della vita familiare viene permessa all'uomo non solo la soddisfazione, ma la totale saturazione del suo desiderio. Il Corano consente all'uomo, se le sue condizioni economiche

[73] A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, cit., p. 215.

[74] A.H. al-Ghazali, *İhya 'Ulum al-Din*, cit., riportato da F. Mernissi, *Beyond the Veil...*, cit., p. 32.

09812R

glielo permettono, e se egli si considera in grado di evitare ingiustizie, di avere fino a quattro mogli e un numero imprecisato di schiave-concubine.[75]

Questa supremazia maschile è in parte delimitata da alcuni aspetti della Legge musulmana. Innanzitutto, né la poligamia né l'uso delle schiave concubine sono attivamente incoraggiate, ma sono soltanto *consentite*. Inoltre, si operano chiare distinzioni fra lo status della moglie e quello della concubina: le mogli hanno diritto a un equo numero di notti coniugali con il marito, mentre le schiave non godono di diritti propri. Tuttavia, ciò che emerge con forza dall'organizzazione sessuale familiare è l'umiliazione della donna. Un'umiliazione che deriva dal fatto di essere ritenuta incapace di soddisfare da sola il proprio marito, dalla temuta inaffidabilità attribuita alla sua sessualità (*fitne*) e dal diritto riconosciuto al marito di avere altre donne all'interno della stessa casa, anche se spesso in un "secondo spazio". Non dovrebbero essere in nessun modo sottovalutate le evidenti conseguenze psicologiche sul rapporto tra i sessi che tutto ciò implica.

Anche se gli studi sulla storia demografica delle società musulmane sono ancora in una fase embrionale, alcuni dati finora emersi indicano che nel confronto con le altre aree del Medio Oriente la struttura familiare dell'area centrale dell'Impero ottomano tende ad assumere dimensioni relativamente ristrette e si nota una netta tendenza verso famiglie di tipo nucleare.[76] Anche se gli studiosi segnalano profonde differenze tra le famiglie passando da una regione all'altra, dalle città alle zone rurali, da una classe sociale all'altra, nel contesto turco-ottomano la famiglia multipla risulta comunque essere un fenomeno riservato solo all'élite che, sia nelle zone rurali sia in quelle urbane, viveva in

[75] A.R.I. Doi, *Shari'ah. The Islamic Law*, London 1984, pp. 144-152.

[76] Il primo a indicare nel cinque il numero dei componenti della famiglia ottomana fu Ömer Lütfü Barkan. Questa dimensione è stata confermata poi da altri studiosi, tra gli altri Kemal H. Karpat, precisando però che il termine "famiglia" (*hane*) usato nei registri ottomani si riferiva all'unità domestica soggetta alle tasse: *The Ottoman Family: Documents Pertaining Its Size*, in "International Journal of Turkish Studies", 4/1 (1987); Id., *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison, Wisconsin 1985, p. 10. Haim Gerber in un suo recente lavoro ha spiegato l'esistenza nell'Impero ottomano di un vasto numero di famiglie di tipo nucleare, mettendo il fenomeno in rapporto con la struttura fortemente burocratica dello Stato, che costringeva i suoi dipendenti a continui spostamenti nel territorio venendo così di fatto a spezzare la continuità generazionale della famiglia estesa (*State, Society and Law in Islam...*, cit., p. 149).

grandi case (*konak*), capaci di ospitare più di una generazione.[77] Secondo i dati risultanti dall'unica ricerca socio-demografica compiuta a İstanbul riguardanti la popolazione musulmana,[78] negli anni tra il 1884-1906, le famiglie estese costituiscono il 16% del totale. Ma, come precisano gli autori della ricerca, anche là dove si tratta di nuclei familiari ristretti, i rapporti di parentela appaiono estremamente forti e le famiglie, pur abitando in un'unica struttura nucleare, conducono di fatto la propria vita in reti familiari estese. Nella società turco-musulmana dell'Impero ottomano il predominio culturale della famiglia estesa a tre generazioni, tipica dell'area mediorientale,[79] resta per la maggioranza un ideale non realizzato e proprio solo alla sfera elitaria.

Dalla ricerca compiuta da Duben e Behar risulta inoltre che nella società turco-musulmana d'élite, sia sulle risorse economiche sia sui singoli membri della famiglia, l'autorità del capofamiglia è assoluta. Anche i giovani maschi, sebbene sposati, sono sottoposti a lui. I figli devono al padre il più profondo rispetto: in sua presenza devono stare in piedi, non possono fumare, giocare a carte, ridere rumorosamente, esprimere

---

[77] In mancanza di studi sistematici i dati riguardanti la struttura familiare ottomana sono soltanto frutto di stime. D. Quataert scrive per esempio che «probabilmente nell'Anatolia rurale le famiglie multiple non hanno mai superato il 30% del totale, mentre le famiglie nucleari erano circa il 50-60%. [...] Ricerche compiute nei registri dei tribunali di İstanbul nel periodo 1884-1906 dimostrano che le famiglie multiple erano il 16% del totale; il 40% delle famiglie risultano nucleari e in circa il 21% delle case vivono persone sole»: *The Age of Reforms*, in S. Faroqhi, B. McGowan, D. Quataert, Ş. Pamuk (a c. di), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1600-1914*, vol. I, Cambridge 1994, p. 785. Inutile sottolineare che questi aspetti, così fondamentali per la comprensione della storia ottomana, richiedono un'approfondita ricerca.

[78] A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge 1991, *passim*. La ricerca, che evidenzia i tratti specifici dei comportamenti sociali nella capitale, è stata compiuta utilizzando, accanto ai censimenti, anche i registri dei tribunali e riguarda il periodo successivo alle *Tanzimat*, quando cioè molte trasformazioni sociali introdotte dalle riforme avevano modificato comportamenti e strutture familiari, soprattutto dell'élite.

[79] Deniz Kandiyoti costruisce il proprio ragionamento sul sistema patriarcale turco in base alla considerazione che la struttura familiare patriarcale estesa a tre generazioni sia il modello dominante non solo nell'area mediorientale ma anche in Turchia, senza considerare le caratteristiche che emergono dai pur embrionali studi storico-demografici sulla famiglia turca nel contesto ottomano. La mancanza di analisi dettagliate e storicamente contestualizzate dell'organizzazione familiare turca comporta il rischio di teorizzazioni non sostenute da prove storiche certe. Cfr. *Islam and Patriarchy*, cit., p. 26.

un'opinione. Il matrimonio viene concepito essenzialmente come un'unione tra famiglie. La scelta della sposa è affidata alla madre del futuro marito, ma la decisione ultima spetta al patriarca. Questi dunque gode di un vasto potere su tutti i membri del mondo domestico, ed è nel contempo investito di una serie di pesanti responsabilità: deve soddisfare i bisogni domestici, governare le complicate dinamiche interne all'universo femminile, nonché rappresentare la famiglia all'interno della *ümmet*. La posizione della famiglia nella *ümmet* dipende da quella del capofamiglia, ma anche la posizione di quest'ultimo è proporzionata alla sua capacità di controllare e governare la propria famiglia.

Nella famiglia elitaria ottomana estesa a tre generazioni vi è, come è stato detto, una forte gerarchia femminile, costituita in base allo status e all'età. Il gradino più basso di questa gerarchia è occupato dalle schiave concubine. Queste sono seguite dalle mogli la cui importanza è relativa all'ordine temporale dei loro matrimoni e al sesso della loro prole. Di norma, in una famiglia patriarcale turca la nuora entra molto giovane ed è subordinata non solo all'autorità dei maschi, ma anche a quella delle donne più anziane, specialmente della suocera. Diventare madre, soprattutto di un figlio maschio, costituirà la sua garanzia per la vecchiaia e la possibilità di raggiungere una posizione di potere nei confronti della successiva generazione. Questa possibilità di giungere a una posizione di controllo nel ciclo della vita garantisce la partecipazione delle donne al sistema di potere familiare; così, al ruolo di subordinazione proprio della donna giovane si oppone specularmente la figura della potente matriarca. D'altra parte, la stessa dipendenza del potere domestico femminile dalla lealtà del figlio maschio, fa sì che la madre si configuri come uno dei principali ostacoli alla realizzazione di un'unione matrimoniale in grado di soddisfare adeguatamente i bisogni emotivi della coppia di sposi. La madre infatti farà di tutto per assicurarsi la lealtà del figlio e per impedire che egli stabilisca un rapporto di complicità all'interno della coppia coniugale. D'altro canto per la giovane nuora risulta ovviamente vitale attrarre la lealtà del marito verso di sé. Spesso la natura della gerarchia generazionale, opprimendo anche il giovane sottoposto all'autorità paterna, permette lo stabilirsi di un certo grado di complicità tra i giovani sposi. Come dimostrano largamente i romanzi dell'epoca ottomana, le strategie femminili per legare a sé i mariti e i figli rendono spesso la famiglia patriarcale il mutevole palcoscenico di lotte generazionali e, contemporaneamente, di genere.

Nell'İstanbul del tardo XIX secolo appena il 2% circa degli uomini sposati risulta poligamo, generalmente con due mogli e con la netta tendenza a farle vivere in sedi separate. Una delle ragioni largamente

accettate per la pratica della poligamia è la sterilità della donna. La popolazione servile, in gran parte costituita da giovani schiave femminili, figura nel 10% delle famiglie della capitale ottomana.

7. Schiavitù

La schiavitù è un'istituzione di grande importanza nell'organizzazione politica e domestica del potere ottomano e, in questa realtà, non ha mai assunto le accezioni negative insite nella parola presso la cultura occidentale. Questa antica istituzione[80] era regolata dall'Islam con precise norme.[81] Gli schiavi originariamente provenivano dal bottino di guerra e parte di essi spettava di diritto al sovrano. Gli ottomani hanno utilizzato l'istituzione della schiavitù per rafforzare il potere centrale: usando gli schiavi come nucleo dell'organizzazione militare e amministrativa, i sultani disponevano di una forza di governo totalmente dipendente da loro.[82] Dalla fondazione dell'impero la schiavitù – il sistema dei

[80] Lo studio della schiavitù e del commercio degli schiavi nel mondo musulmano e in particolare nell'Impero ottomano è ancora ai suoi albori. I pochi studi esistenti sono opera di africanisti e di medievalisti: J.R. Willis, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 voll., London 1985, raccoglie gli atti di un convegno tenutosi a Princeton nel 1977 sulla schiavitù e le relative istituzioni nell'Africa musulmana; P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980, e D. Pipes, *Slave Soldiers and Islam*, New Haven-London 1981, trattano invece della schiavitù nell'istituzione militare degli stati musulmani. Una storia generale del fenomeno nel Medio Oriente è di B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: A Historical Enquiry*, New York 1990. Sulla schiavitù nell'Impero ottomano l'unica storia generale è di E.R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890*, Princeton 1982, che si concentra sul XIX secolo e sugli aspetti commerciali del fenomeno. Lo stesso autore ha scritto poi alcuni articoli che gettano luce su diversi aspetti della schiavitù nell'Impero ottomano, tra i quali: *The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam*, in "Middle Eastern Studies", XX/3 (1984), pp. 379-390; *Attitude to Slavery During the Tanzimat*, in H.D. Yıldız (a c. di), *150.yılında Tanzimat*, Ankara 1992, pp. 303-325. L'unico studio relativo all'atteggiamento degli intellettuali ottomani del XIX secolo verso la schiavitù è stato compiuto sulla letteratura del periodo delle *Tanzimat* da İ. Parlatır, *Tanzimat edebiyatında kölelik*, Ankara 1987.

[81] B. Lewis, *Islam, from Muhammad to the Capture of Constantinople*, vol. II: *Religion and Society*, Oxford 1987, pp. 236-251.

[82] Sul sistema si vedano H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and the West*, cit.; N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago-London 1972; B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman, Oklahoma 1963.

kul – ha costituito il perno dell'organizzazione amministrativa e militare. Il fatto che i militari e i funzionari amministrativi dell'impero avessero un'origine e uno status servile – il sultano poteva privarli dei loro beni, dei loro gradi e persino della loro vita senza alcun processo – altera notevolmente la concezione del fenomeno.

Nell'evoluzione storica dell'organizzazione militare-amministrativa ottomana il sistema dei *kul* ha subìto fino alle riforme dell'Ottocento molte modifiche. Le periodiche leve (*devşirme*) di ragazzi presso le popolazioni cristiane furono nel Seicento completamente abbandonate e all'inizio dell'Ottocento fu abolito anche lo status servile dei quadri militari e amministrativi.[83] Tuttavia nell'élite ottomana, ancora nella seconda metà del XIX secolo, l'istituzione era tutt'altro che estinta.[84] Il fenomeno che Metin Kunt ha identificato nell'amministrazione provinciale come *kulların kulları*, reclutamento di schiavi da parte di importanti *kul*, era diventata comune dal XVII secolo in poi e costituiva una importante componente nella composizione dell'élite.[85] Il fenomeno consisteva nell'acquisizione di schiavi da parte dei dignitari imperiali e nella loro educazione e formazione all'interno della *malikâne*[86] per essere destinati ai ruoli elitari maschili. Questi schiavi dovevano entrare nel servizio militare o burocratico, in modo da fare carriera, accumulare potere ed eventualmente proteggere e promuovere gli interessi dei padroni. Questo vincolo tra schiavo e padrone coesisteva con la pratica dell'*intisab*, ovvero il patto fra due individui liberi. Tuttavia, le particolarità della relazione padrone-schiavo spesso garantivano a quest'ultimo una protezione maggiore di quella goduta dall'individuo più debole all'interno del patto di *intisab*. Nel servizio dello Stato dunque, nel qua-

[83] La migliore descrizione di questo processo, con particolare attenzione al passaggio da un servizio indifferenziato da parte di scrivani che soddisfacevano il bisogno di funzioni burocratiche dell'impero a una burocrazia specializzata, differenziata in cancelleria e finanza e cresciuta di numero e importanza, è di C.V. Findley, *The Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1980; Id., *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton 1992.

[84] H. Inalcık sostiene, in *The Ottoman Empire*, cit., che gli "schiavi" nel sistema militare e amministrativo ottomano erano tali solo nominalmente, tuttavia vi era poca differenza tra i nativi "liberi" e quelli di origine servile. Si veda anche la voce "Ghulam" ad opera dello stesso autore in *Encyclopaedia of Islam*, II.

[85] M. Kunt, *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York 1983.

[86] *Malikâne*: comprendeva l'abitazione e il territorio circostante dove risiedevano i funzionari imperiali di provincia. La *malikâne* era organizzata come una corte in piccola scala.

le tutti avevano uno status servile, non esisteva così una dicotomia libero-schiavo, ma ruoli diversificati corrispondenti a diversi livelli di trattamento e di prestigio. Complessivamente nel mondo servile la posizione più bassa era occupata dagli schiavi addetti ai lavori domestici e agricoli: quelli più assimilabili al concetto che abbiamo noi di schiavitù.

Comunque gli aspetti più importanti della schiavitù dal punto di vista del sistema politico e dell'organizzazione della riproduzione dinastica ottomana risultano essere quello femminile e domestico. L'*harem* imperiale, a partire dal regno di Bayazid II (1481-1520), è popolato esclusivamente da schiave di sesso femminile. Poiché da quel momento fu stabilita la regola secondo la quale i sultani ottomani non si sarebbero sposati con donne libere contraendo regolare matrimonio, la riproduzione dinastica risultava essere completamente affidata alle schiave concubine.[87] Pratica questa che serviva indubbiamente a rafforzare la patrilinearità dinastica e che impediva, evitando l'imparentamento del sultano con precise famiglie, la nascita di un'eventuale aristocrazia che avrebbe potuto minacciare il funzionamento della perfetta centralità della figura del sultano.[88]

Nell'organizzazione domestica gli schiavi di ambedue i sessi avevano sempre esercitato un importante peso non solo presso le famiglie d'élite, che modellavano il loro stile di vita sull'esempio della corte, ma anche presso le famiglie più modeste. Tuttavia, a differenza della corte, nell'*harem* di una *konak* esistevano, come abbiamo già accennato, una o più mogli legittime che occupavano il posto più elevato della gerarchia e, di frequente loro stesse risultavano essere le proprietarie di gran parte delle schiave presenti nella dimora. Nella società ottomana era segno di grande prestigio trovarsi circondate da schiave belle e ben educate. Spesso le signore ottomane di alto rango acquistavano le ragazze e le educavano per rivenderle poi come concubine o per offrirle in spose

[87] Fornire una data precisa per l'inizio della pratica dell'affidamento della riproduzione dinastica alle schiave allo stato della nostra conoscenza è praticamente impossibile. Le stime riportate nel testo sono di Ç. Uluçay, *Harem*, Ankara 1971, p. 11. Sull'*harem* imperiale si vedano anche N.M. Penzer, *The Harem*, London 1965; P. Tuğlacı, *The Ottoman Palace Women*, İstanbul 1985; L. Hanoum, *Le Harem Impérial et les Sultanes au XIX Siècle*, Bruxelles 1991, e L.P. Pierce, *The Imperial Harem...*, cit.

[88] Il primo sultano a contravvenire la regola che escludeva il matrimonio per i sultani ottomani fu Solimano il Magnifico, che «profondamente innamorato della Roxelana (Hürrem Sultan) contrasse con lei regolare matrimonio. In tal modo Roxelana acquisiva il diritto di dirigere la casa». Si veda L.P. Pierce, *The Imperial Harem...*, cit., nota 18.

ad alti dignitari.[89] Tra gli schiavi di sesso femminile si distinguevano in particolare le schiave bianche, reclutate come la loro controparte maschile, ma per essere inserite nel sistema dell'*harem*, istruite e formate per occupare i ruoli femminili d'élite. Vi erano tre maggiori tipi di schiave femminili: addette ai servizi domestici (*cihaz halayığı*), che potevano essere, a seconda delle loro capacità, governanti (*kalfa*), educatrici, tate, inservienti; le giovani schiave acquistate per essere preparate a rivestire in futuro diversi ruoli anche al di fuori della famiglia acquirente (*çırak/çırağ* o *besleme*) e, infine, le concubine (*odalık*).

La religione musulmana, mentre pone dei limiti alla poligamia, non permettendo all'uomo di sposare più di quattro donne e obbligandolo a garantire a ciascuna un equo trattamento, gli permette invece di possedere quante schiave-concubine desideri e possa comprare.[90] In ogni caso le schiave restano merce in possesso dei padroni, che possono chiedere e pretendere da loro qualsiasi tipo di servizio. Tuttavia, qualunque sia la loro funzione, le schiave sono membri accettati della famiglia, mantenute e protette da essa per tutta la loro permanenza nella casata e spesso anche dopo.

Il mercato degli schiavi a İstanbul fu costruito durante il regno di Ahmet I, nel 1609. Esso è descritto come un edificio quadrangolare con un cortile centrale. Le donne nere provenienti dall'Africa venivano esposte su una piattaforma al centro del cortile, mentre le ragazze bianche – spesso circasse o georgiane – erano tenute in stanze separate ed esposte in sale speciali ai probabili acquirenti. I prezzi degli schiavi variavano di anno in anno in relazione alla disponibilità dell'offerta e alla qualità della "merce". Le ragazze venivano di solito vendute tra i sei e i tredici anni di età e quelle bianche e di bell'aspetto costavano più delle altre. Cedendo alle forti pressioni occidentali, le autorità ottomane

[89] Una testimonianza in questo senso ci proviene dalle lettere che Lady Montagu scrisse da İstanbul nel 1717-1718. Si veda M.W. Montagu, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, a c. di R. Halsband, Oxford 1965, trad. it. a c. di L. Stefani, Lady Montagu M.W., *Lettere orientali di una signora inglese*, il Saggiatore, Milano 1984.

[90] Anche su questo problema mancano tuttora studi storico-antropologici, dunque ignoriamo la diffusione della pratica di possedere schiave-concubine, non conosciamo se il fenomeno coesistesse con il matrimonio, quali fossero, eventualmente, le dinamiche all'interno dell'*harem* tra le mogli e le concubine. Vi sono alcuni articoli o libri, che, senza alcuna pretesa di scientificità, forniscono utili indicazioni e suggerimenti su alcuni aspetti del fenomeno. Tra questi ricordiamo İ.H. Konyalı, *Cariyeler ve esir pazarı*, in "Tarih Dünyası", I/2 (1950), pp. 27-30; L. Saz, *Haremin içyüzü*, İstanbul 1974.

chiusero il mercato degli schiavi nel 1854, ma il provvedimento non fu sufficiente a estirpare di fatto tale commercio. Dopo essere stati acquistati e trascorso un periodo di prova,[91] gli schiavi rimanevano in possesso dei loro acquirenti per un arco di tempo limitato: i bianchi per nove, i neri per sette anni. Al termine del periodo, se non venivano rivenduti prima, dovevano essere liberati.[92] Liberare uno schiavo era un gesto meritevole e rivestiva grande valore religioso.

Alle schiave destinate ai ruoli femminili d'élite, oppure al concubinaggio, veniva attribuito un nuovo nome che in genere esprimeva concetti di grazia o bellezza; così, erano tradizionali nell'impero nomi contenenti parole come *can* (anima), *gül* (rosa), *nur* (luce), *haz* (moina). Quando la schiava andava sposa, le veniva generalmente aggiunto anche un nome musulmano. Mentre imparavano le raffinate maniere, tipiche dell'élite ottomana, le nuove schiave erano sottomesse alle *kalfa*, cioè colleghe più anziane, già esperte in materia. Imparavano così i principi dell'Islam, la lingua ottomana, le buone maniere, l'arte del cucito e del ricamo, la musica e la danza. Generalmente le bianche erano esentate dal lavoro manuale, mentre i lavori pesanti erano affidati alle nere. Un importante compito delle schiave bianche consisteva nel servizio offerto agli ospiti. Charles White, scrivendo nel 1844, stima che ogni anno venivano importate a İstanbul cinquecento schiave circasse che per il 30-40% venivano fatte sposare. Per la parte restante, molte di esse diventavano concubine e, se avevano figli, acquisivano lo status di *umm-al-walad*, cioè non rivendibili. Le rimanenti erano destinate a svolgere varie mansioni domestiche all'interno della famiglia nella quale si erano inserite.[93] Fino al tardo XIX secolo nei grandi *konak* di İstanbul vivevano un gran numero di schiavi. Nel *konak* con sessanta stanze di Sami Paşa abitavano cento persone, di cui una larga parte era costituita da schiave circasse; lo stesso si narra del *konak* con cento stanze di Hasan Hüsnü Paşa, il ministro della marina del sultano Abdülhamid II.

Sotto la spinta delle forze occidentali, i governi ottomani compirono molti tentativi, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, per porre

[91] La regola della "prova" prima dell'acquisto sembra essere stata spesso utilizzata come un mezzo di prostituzione delle schiave. Come dimostrano molti documenti negli archivi ottomani, i celibi irregolari in città, che non avevano fissa occupazione e dimora, ricorrevano a questo mezzo che, malgrado i molti tentativi delle autorità, non sembra essere mai stato possibile controllare e vietare.

[92] L. Saz, *Haremin içyüzü*, cit., p. 52.

[93] Cfr. C. White, *Three Years in Constantinople, or Domestic Manners of the Turks in 1844*, vol. III, London 1845, p. 7.

fine all'istituzione della schiavitù. Eppure essa continuò a sopravvivere nella sfera domestica, forte della sua legittimazione sociale, praticamente fino alla proclamazione della repubblica.[94]

Come era l'organizzazione della vita familiare dell'élite ottomana a İstanbul intorno al 1872, l'anno dell'apparizione del primo romanzo turco?[95] Le descrizioni offerte dalla letteratura trovano conferma, a grandi linee, anche nei dati rilevati da Duben e Behar sugli anni 1880-1910. Le famiglie elitarie della capitale vivevano in grandi case, *konak*, che includevano fino a tre generazioni. Vi era tuttavia una tendenza a ridimensionare il numero di familiari coabitanti nella stessa dimora. Malgrado ciò, i legami di parentela continuavano ad essere molto forti e spesso un membro della famiglia, pur avendo un'altra residenza, passava lunghi periodi, come ospite, presso uno dei parenti.

Si cominciò a procrastinare l'età del matrimonio: Ahmet Mithat per esempio scriveva nel suo romanzo *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (1875) che il padre di Felatun Bey, Mustafa Merâki Efendi, aveva sposato all'età di sedici anni una ragazza di dodici; mentre una generazione dopo Rakım Efendi, si sposava all'età di ventisette.[96] Nello stesso romanzo, l'autore presenta come modello ideale di prassi sociale un candidato al matrimonio – la sposa ha diciotto anni – che «Ha trent'anni, ha finito gli studi, è benestante ed è colonnello nella Marina». Hanno riscontrato la stessa tendenza anche Behar e Duben nelle loro ricerche sulle famiglie di İstanbul: i due studiosi indicano infatti che l'età media del matrimonio alla fine dell'Ottocento per gli uomini è a trent'anni, per le donne a venti. Sia nei romanzi sia nei dati raccolti dagli studiosi, le famiglie turco-musulmane dell'élite stambuliota presentano un tasso limitato di fertilità: il numero di figli oscilla infatti da uno a tre.

La poligamia tra le famiglie d'élite sembra essere praticata in modo piuttosto esteso. Si narra per esempio che quando Mithat Paşa era governatore di Bagdad (1869-1872), la moglie aveva preferito rimanere a İstanbul. Allora egli prese una seconda moglie, una giovane schiava circassa. Ritornato a İstanbul con la nuova "moglie", la mandò a casa da

[94] Sulla soppressione del commercio degli schiavi nell'Impero ottomano si veda E.R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade...*, cit.

[95] Si tratta di *Taaşşuk-i Talat ve Fitnet* di Ş. Sami. Il romanzo apparve nel 1872 in piccoli fascicoli e nel 1875 fu pubblicato come libro.

[96] A. Mithat, *Felatun Bey ile Rakım Efendi*, İstanbul 1875. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di S. Erkan, İstanbul 1966.

sola a incontrare la prima moglie. Quando le due donne si trovarono l'una di fronte all'altra, la seconda volle baciare le mani alla prima, la quale le impedì il gesto e rispose baciandole le guance. Così veniva sancita una gerarchia tra le due mogli: la prima continuava ad essere la padrona della casa, la seconda le si sottometteva. Alla giovane moglie fu assegnato un appartamento e le due vissero in armonia nel rispetto della gerarchia stabilita. In genere, proprio il desiderio di dominio e di controllo del mondo domestico da parte della prima moglie induceva a preferire concubine schiave.[97]

Spesso nemmeno il rispetto delle gerarchie da parte delle mogli era sufficiente a garantire un'armoniosa convivenza familiare: le rivalità tra i figli e i servitori delle diverse mogli creavano infatti grande tensione e malessere. Halide Edib narra nelle sue memorie i conflitti emozionali causati dal secondo matrimonio del padre e come questi fu costretto a separare gli appartamenti per garantire un grado accettabile di serenità.[98]

Nella capitale la pratica della poligamia sembra essere stata generalmente limitata alla bigamia e le mogli di rado convivevano. Gli uomini generalmente sposavano una donna del proprio rango e poi compravano schiave georgiane o circasse, che dovevano rispetto e ubbidienza alla moglie.[99]

Come nuore o mogli le schiave risultavano essere preferibili: esse infatti, prive di una propria famiglia dove fare ritorno, erano più docili e meno pretenziose rispetto alle ragazze provenienti dalle famiglie ottomane. Liberavano l'uomo dalle difficoltà di trattare con un vasto numero di parenti acquisiti. Inoltre gran parte della loro formazione riguardava proprio le modalità di piacere all'uomo. Per le mogli risultava decisamente preferibile condividere il marito con schiave concubine – che dovevano loro ubbidienza e rispetto – piuttosto che con altre mogli legali. La presenza delle schiave, se il padrone mostrava particolari attenzioni nei loro confronti, poteva creare comunque forti tensioni tra le donne della famiglia. Infatti, se prese dalla gelosia, le mogli potevano liberarsi delle schiave di loro proprietà, facendole sposare, oppure rivendendole appena queste arrivavano a un'età in cui potevano essere sessualmente desiderabili.

---

[97] La prima moglie di solito veniva nominata *büyük hanım* (Signora grande). La provenienza servile delle successive mogli era una garanzia del mantenimento dell'armonia nella vita domestica. Si veda F. Davis, *The Ottoman Lady...*, cit., p. 89.

[98] H.E. Adıvar, *The Memoirs of Halide Edib*, London 1926.

[99] F. Davis, *The Ottoman Lady...*, cit., p. 88.

La sterilità della moglie era una motivazione talmente forte e accettata della poligamia che in questi casi spesso la moglie stessa offriva una concubina al marito perché gli desse la desiderata prole. Per esempio a Cemal Bey, il governatore tardo ottocentesco dell'Anatolia orientale, la moglie diede la propria schiava circassa a condizione che i bambini nati dall'unione la chiamassero "madre". Naturalmente spesso era il desiderio di mogli più giovani a spingere gli uomini alla poligamia: Sami Paşa agli inizi del Novecento, all'insaputa della moglie, ormai anziana, si era costruito una seconda dimora dove aveva due odalische concubine.[100]

Halide Edib Adıvar (1883-1964), ricostruendo molti anni dopo in *Sinekli bakkal* (1935) la vita in un *konak* durante il regno del sultano Abdülhamid II (1876-1908), sottolinea queste tendenze e descrive come il capofamiglia avesse contratto un secondo matrimonio «di nascosto alla moglie» e avesse «messo su una seconda casa per la nuova moglie in un quartiere distante».[101]

Sempre in *Sinekli bakkal*, Halide Edib racconta la pratica di educare le schiave da parte delle mogli di grandi dignitari ottomani. Nel romanzo, la signora Sabiha, moglie di pascià, e altezzosa «come una regina», cresce una ragazza circassa così descritta:

> Alta di statura, con le spalle larghe, le anche strette come quelle di un ragazzo, la pelle morbida e bianca, pari alla seta, gli occhi sembrano due grandi fiori celesti [...] Ha indosso un semplice vestito bianco con una cintura d'argento alla vita. Solo lei tra le *halayık* è a testa scoperta. Ha raccolto i suoi lunghi capelli biondi in una treccia, fermata con un filo di seta rosa. Si chiama Kanarya (canarino).[102]

Questa bella giovane, prima di venire "regalata" alla corte imperiale, dove diventerà moglie di un principe, costituirà un'arma potente nella lotta tra la signora Sabiha e la nuora, Dürnev, anch'ella una ex-schiava.

> Sabiha Hanım aveva comprato Dürnev quando era una bambina, l'aveva educata e poi data in sposa al figlio. Aveva preferito fare così, e non scegliere una nuora tra le giovani di famiglie perbene, con la speranza che la giovane circassa le rimanesse sempre fedele e accettasse un ruolo subordinato nella casa... Ma da quando i suoi reumatismi l'avevano costretta all'immobilità, la nuora si era messa in testa di governare la casa. [...] Allora la Signora Sabiha, per dare una lezione alla nuora, comprò una bella ragazza circassa, di nome

[100] Ivi, p. 89.
[101] H.E. Adıvar, *Sinekli bakkal*, İstanbul 1936 (1ª ed., in inglese, *The Clown and His Daughter*, London 1935). Cito dall'edizione İstanbul 1972, pp. 29-30.
[102] Ivi, p. 35.

> Kanarya. In apparenza la ragazza veniva educata all'arte della danza per essere poi regalata all'*harem* di Abdülhamid, ma in realtà essa non era altro che una minaccia per Dürnev. Invece questa divenne subito amica di Kanarya, prese a interessarsi alla sua educazione e cominciò a invitare il suocero a vedere i progressi della schiava.[103]

Dürnev fece di tutto per avvicinare il suocero a Kanarya, tanto che divenne «una necessità urgente la presentazione di Kanarya alla Corte, subito, senza perdere più un solo attimo».[104]

Nel tardo *Tanzimat*, quando la poligamia cominciava a creare imbarazzo fra i dignitari ottomani nelle loro relazioni con gli esponenti della diplomazia europea, si escogitò la soluzione di eleggere una sorta di "moglie diplomatica"; l'unica moglie visibile, deputata a compiere le visite alle mogli dei diplomatici stranieri. Şemseddin Sami narra per esempio di un pascià indicato solo con l'iniziale del nome, "R" (probabilmente Reşit Paşa), che tollerava il dispotico presenzialismo della moglie "diplomatica", padrona assoluta della sua casa. Quando ella morì, apparvero altre tre mogli, qualcuna con figli, la cui esistenza era ignorata da tutti.[105]

Le strutture patriarcali nell'Impero ottomano funzionavano dunque con l'intento di mantenere un rapporto di sopraffazione dell'uomo sulla donna. I legami tra i membri di una famiglia apparivano fondati più che sull'amore, sulle alleanze o sugli scontri di potere. Il sistema propugnava una forte scissione tra le sfere sessuale, biologica ed emotiva. Da una parte unioni eterosessuali basate sulla soddisfazione di bisogni sessuali e di riproduzione, dall'altra la passione emotiva autentica che era diretta all'esterno della famiglia, a volte anche nell'amore omosessuale. La canalizzazione dell'emotività era tutta interna alla gerarchia maschile, finalizzata sul piano terreno all'esaltazione del potente, fino ad arrivare alla figura del sultano regnante. Specularmente, sul piano spirituale trovava espressione nell'appassionato anelito di annullare la distanza tra sé e il divino.

Tuttavia, anche se era considerato poco decoroso per l'uomo provare amore per una donna, nella realtà ciò avveniva e non di rado. Inoltre, per quanto teoricamente venissero scoraggiati i sentimenti di reciproco affetto e di complicità all'interno della coppia di sposi, è innegabile che

---

[103] Ivi, p. 37.
[104] Ivi, p. 42.
[105] T. Taşkıran, *Şemseddin Sami ve kadınlar*, in "Türk Yurdu", 1 (Haziran 1955), pp. 946-950.

questi siano largamente esistiti, se non altro a causa di lunghe consuetudini di vita in comune, di preoccupazioni nei confronti dei figli, di strategie familiari in generale.

8. Spazi di vita

Come abbiamo già accennato, la società musulmana è caratterizzata da una netta distinzione tra i sessi e prevede spazi di vita diversi per ciascuno di essi. Mentre la moschea, il mercato e in generale gli spazi pubblici sono maschili, la casa è lo spazio riservato alle donne. Le donne e gli uomini – non legati da vincoli di sangue – non possono mescolarsi, ma ad ambedue i sessi è riconosciuta autonomia di movimento all'interno dei rispettivi spazi. Le donne possono "invadere" lo spazio maschile facendosi accompagnare da un uomo (mai il marito), oppure da una donna anziana e portando il velo. Il velo dunque, lungi dal limitare la mobilità femminile, la assicura. Nella società ottomana la separazione delle sfere non sembra avere limitato la mobilità femminile. Il trasporto urbano era ugualmente utilizzato sia dagli uomini sia dalle donne; nei nuovi trasporti urbani del XIX secolo vi erano spazi riservati alle donne, per le donne venivano organizzati spettacoli esclusivi oppure la platea prevedeva un settore riservato al pubblico femminile.[106]

Malgrado la loro posizione dominante nella struttura familiare, gli uomini dovevano rispettare la casa come luogo femminile e rendere minima la loro presenza. In casa, l'uomo in genere aveva poco spazio, salvo che nelle grandi dimore dove l'interno si poteva dividere in *haremlik* (riservato alle donne e ai bambini) e *selamlık* (riservato agli uomini). Più la casa era aristocratica e ricca, più *haremlik* e *selamlık* rappresentavano abitazioni separate. Tale separatezza, con l'esclusione degli uomini dalla sfera femminile, generava maggiore ansia maschile di controllo e di dominio. In presenza di donne estranee, un uomo doveva dimostrare il proprio onore e la purezza delle intenzioni puntando gli occhi in basso, rimanendo a una discreta distanza; la donna, dal canto suo, per dimostrare la propria onorabilità doveva essere introversa, timida, modesta. Nello spazio domestico le donne vivevano sotto la supervisione della madre del padrone di casa. Non era considerato conveniente un diretto coinvolgimento maschile nella vita interna al mondo domestico; l'autorità del padrone veniva così mediata dalla madre anziana. La comunica-

[106] P. Tuğlacı, *Women of Istanbul in Ottoman Times*, Istanbul 1984.

zione tra i due sessi, anche all'interno della casa, era dunque limitata al minimo.

La corte ottomana, che riflette il modello di vita familiare turco-musulmano di élite, è costituita da una serie di appartamenti, ciascuno riservato a una "gran dama" (hanno questa qualifica mogli, sorelle e madri di sultani e principi della famiglia regnante), con la rispettiva servitù e una propria amministrazione. Questi appartamenti relativamente autonomi sono posti tutti sotto il governo della *Valide sultan* (la madre del sultano regnante). Dopo la sultana madre, vengono nell'ordine di importanza la prima donna (*baş kadın*) del sultano, poi la seconda, la terza, la quarta e la prima favorita. Secondo un documento dell'inizio del XX secolo, il serraglio contava una popolazione di cinquemila donne tra spose, concubine, affini, serve. Tutti gli alti funzionari dell'impero avevano case (*konak*) organizzate in una maniera simile, ma, naturalmente, con un numero molto più limitato di popolazione femminile.

La casa, il regno delle donne, non era però uno spazio chiuso all'esterno. Essa era il centro spaziale della vita sociale e religiosa delle donne, dove esse godevano di una vasta autonomia. Le strade all'interno del quartiere costituivano una diramazione ideale dello spazio domestico, e là le donne potevano circolare molto più liberamente che altrove, andare a visitare amiche e parenti. Infatti la vita del quartiere aveva caratteristiche particolari: in un quartiere gli estranei non erano ben visti e i giovani maschi erano incaricati di garantirne l'integrità morale. La vita del quartiere dunque da una parte concedeva maggiori libertà di mobilità alle donne, dall'altra garantiva il controllo sociale su di esse.

Fin qui si è cercato di descrivere le caratteristiche delle maggiori strutture culturali e religiose su cui si basava il sistema patriarcale della società turco-ottomana prima dell'inizio del processo di modernizzazione. Esso, come già accennato, è essenzialmente un processo di laicizzazione della società e delle istituzioni politico-giuridiche e in molti sensi ha messo in discussione proprio queste strutture. Nel capitolo successivo verranno esaminate da una parte le riforme istituzionali e le critiche dei riformisti alla struttura socio-culturale tradizionale, dall'altra si cercheranno gli echi dei cambiamenti e delle aspirazioni nuove nella letteratura turca moderna.

2. La modernizzazione dell'Impero ottomano

1. Riforme istituzionali

La modernizzazione istituzionale dell'Impero ottomano, iniziata nel 1839 con la lettura pubblica dell'editto imperiale di Gülhane,[1] era di fatto un processo in gran parte imposto dalle potenze europee per il riconoscimento dei diritti di cittadinanza dei soggetti non-musulmani. L'impero, minacciato da movimenti secessionisti, accettava questa sfida per scongiurare il pericolo di uno smembramento territoriale. L'editto del 1839 proclamava cittadini di uguale diritto tutti i soggetti ottomani indifferentemente alla loro religione o etnia.[2] Nel 1856, sotto la pressio-

[1] Il processo di modernizzazione è il tentativo compiuto dalle élite governanti per arrestare il continuo declino dell'impero di fronte all'avanzamento economico, scientifico e militare dell'Europa. In questo senso esso ebbe inizio già nel Settecento con i primi timidi accenni all'introduzione di metodi organizzativi e conoscenze scientifiche per modernizzare le forze armate ottomane. Ma le relazioni di forza tra l'impero e l'Occidente europeo continuarono a funzionare nella direzione di una crescente sottomissione ottomana nei confronti delle potenze occidentali soprattutto in campo economico. Nel XIX secolo potenti stati occidentali, attraverso rapporti commerciali mediati dalle comunità non musulmane, avevano quasi colonizzato l'impero. L'editto imperiale di Gülhane aprì un periodo, conosciuto nella storia con il nome di *Tanzimat* (riforme), che nell'arco di qualche decennio cambiò il paesaggio istituzionale, economico e sociale dell'Impero ottomano. Sull'argomento esiste una vasta bibliografia. Qui ricordiamo in particolare N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit.; B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1968; C.V. Findley, *The Bureaucratic Reform...*, cit.

[2] «La popolazione (*reaya*) dell'Impero ottomano era organizzata in comunità religiose (*millet*) legalmente riconosciute. L'identità personale nel Medio Oriente nell'età pre-moderna e precedente agli stati nazionali era legata alla religione. Le principali *millet* erano i greco-ortodossi, gli armeni cristiani e gli ebrei. Ciascuna *millet* aveva una propria organizzazione sotto i propri leader religiosi, e le relazioni degli individui con il governo centrale erano assicurate attraverso le loro *millet*, che erano responsabili, tra le altre mansioni, della riscossione delle tasse, dell'educazione, delle questioni legali intercomunitarie, specialmente quelle riguardanti lo status personale come il matrimonio, il divorzio e l'eredità». Si veda N. Itzkowitz, *Ottoman Empire...*, cit., p. 59.

ne degli alleati europei nella guerra di Crimea, il sultano riconfermerà questi principi con un editto più dettagliato, conosciuto con il nome di *Hatt-ı Hümâyun*.

Il fatto che le riforme fossero promulgate allo scopo di salvaguardare l'integrità dello Stato finirà per condizionare tutto il loro percorso. Dal momento che esse non scaturivano da nessuna nuova concezione ideologica dell'individuo e della società, ma si basavano sulla necessità di conservare lo Stato e la supremazia dei gruppi dirigenti musulmani, vi sarà una perpetua ricerca di conciliare gli aspetti nuovi con le strutture tradizionali.

L'attribuzione allo Stato del ruolo moderno di legislatore comincia a ridimensionare la posizione delle comunità religiose (*millet*). Allo Stato viene richiesto, per la prima volta nella storia ottomana, di entrare nella sfera dei rapporti interpersonali e di emanare leggi e decreti universali per regolamentare la vita socio-economica e istituzionale dell'impero. In tal modo viene riconosciuta implicitamente la soggettività dell'individuo; esso non risulta più solo come membro di una comunità religiosa, ma un cittadino con precisi doveri e diritti di fronte allo Stato.

Ma la resistenza da parte degli *ulema*, i principali tutori della natura islamica dello Stato, a questo processo è molto forte: lo contrastano per le sue caratteristiche di separare l'individuo dalla comunità, di corrodere la moralità musulmana e di invadere il campo divino. Nella teoria giuridica musulmana lo Stato non può esercitare potere legislativo, perché la legge è rivelata da Dio al suo profeta Muhammad. Dunque, teoricamente, non vi può essere altra legge che la *Şeriat*, immodificabile e sacra, amministrata appunto dagli *ulema*.[3]

La *Şeriat*, altamente sviluppata nel campo del diritto privato, per quanto riguarda invece il diritto pubblico, l'organizzazione dello Stato e la sua amministrazione, lascia ampi spazi di autonomia e poteri discrezionali al sovrano per permettergli di salvaguardare gli interessi dei credenti.[4] Il sovrano dunque, a condizione di non contravvenire ai

[3] Teoricamente, la *Şeriat* deriva da quattro fonti fondamentali: il Corano; la *Sunna* ossia la tradizione del profeta Muhammad; l'insieme dei principi sanciti dall'*ijma'*, ossia il "consenso" degli *ulema*; e le *qıyas*, ossia l'applicazione, a partire da determinate regole, dei principi di una legge stabilita a una legge da fissare. Vi sono quattro principali scuole "giuridiche" della legge islamica; gli ottomani hanno aderito a quella hanafita. Per una trattazione generale della legge islamica e della scuola hanafita si veda J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950; Id., *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.

[4] E. Mardin, *Development of the Shari'a under the Ottoman Empire*, in M. Khadduri, H.J. Liebesny (a c. di), *Law in the Middle East*, London 1955, pp. 279-291.

principi della *Şeriat* – e controllato in questo dagli *ulema* – può emanare direttive legali, considerate necessarie per il buon andamento degli affari dello Stato. Presso gli ottomani questa pratica, largamente utilizzata, ha costituito la tradizione del *kanun*[5] e ha regolato l'amministrazione dello Stato, l'organizzazione fiscale e quella militare. A regolamentare la vita dei sudditi non musulmani invece era deputato il sistema delle *millet*.

Dato che le riforme scaturivano sia dalla necessità di una migliore amministrazione, sia da quella di regolare le intensificate relazioni economiche con la civiltà occidentale, l'attività legislativa risultava esserne la parte più significativa.[6] Ma, in bilico tra la volontà di conservare la supremazia politica musulmana e la necessità di aderire ai principi giuridici europei, il processo di riforme dovette continuamente cercare compromessi e fu accompagnato da numerosi dibattiti circa il peso della *Şeriat* da conservare nel nuovo diritto ottomano. Il problema principale che occupava i riformatori nei loro tentativi di legiferare risultava infatti essere quello di trovare delle vie appropriate per armonizzare la *Şeriat*, la tradizione del *kanun* e gli elementi del diritto occidentale.[7] Lo Stato ottomano dovette comunque adottare, come conseguenza degli editti del 1839 e del 1856, fino al 1881, una serie di leggi e regolamenti che riguardavano il traffico marittimo, i rapporti commerciali, l'agricoltura ecc.[8] L'universalità del diritto, insita nel riconoscimento di cittadi-

[5] Alcune autorità musulmane accettano il principio di *örf*, cioè il potere del sovrano di decretare, indipendentemente dalla *Şeriat*, dei regolamenti ritenuti necessari per il benessere della comunità. Nell'Impero ottomano il principio di *örf* ha trovato una larga applicazione. I sultani, a cominciare da Mehmed I (Il Conquistatore), hanno infatti elaborato dei codici, *kanun*, che però riguardavano per lo più materie di Stato – l'amministrazione, il fisco e le finanze – e dovevano sempre concordare con la *Şeriat*; i loro dettami non invasero mai la vita della *ümmet*. Si veda H. İnalcık, *Law: Sultanic Law (*Kanun*) and Religious Law (*Şeriat*)*, in Id., *The Ottoman Empire...*, cit., pp. 70-75.

[6] N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit., p. 216. Furono istituiti, a tal fine, il *Divân-ı Ahkâm-ı Adliye* (1868), Consiglio delle Regole Giudiziarie, che era la versione rivista del precedente Consiglio di Giustizia, e il *Şura-ı Devlet*, il Consiglio di Stato, un'alta Corte di appello per le questioni amministrative, con qualche potere consultivo e quasi legislativo. Si veda B. Lewis, *The Emergence...*, cit., p. 122.

[7] N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit., p. 216.

[8] I testi delle leggi ottomane del XIX e del XX secolo si trovano in *Düstur*, İstanbul 1871-1928. Le traduzioni di alcuni di essi sono in G. Aristarchi, *Législation Ottomane (1873-88)*, 7 voll., İstanbul 1873-1888, e in G. Young, *Corps de Droit Ottomane*, 7 voll., Oxford 1905-1906. I codici penale e commerciale sono stati studiati da Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, 2 voll., Paris 1882-1884. Sul diritto e la proprietà fondiaria si vedano F.A. Belin,

nanza a tutti i soggetti finora considerati membri delle varie comunità religiose, obbligò inoltre all'adozione di un codice penale.

Qui non possiamo entrare nei particolari per discutere le contraddizioni insite nel procedimento applicato per la redazione dei vari codici, né i numerosi problemi sorti dalla coesistenza dei precedenti tribunali e di quelli nuovi. La maggiore fonte di ispirazione della nuova giurisdizione, così come delle procedure legali, fu la Francia. Malgrado però tutti gli sforzi, l'adozione dei codici e delle procedure penali francesi, nonché il nuovo principio di universalità della giustizia, intaccarono le fondamenta della giurisprudenza ottomana. Nei nuovi tribunali veniva convalidata la testimonianza di cristiani contro musulmani, nelle cause civili collegi di giuristi composti da un pari numero di musulmani e di non musulmani si trovavano a giudicare gli imputati senza operare distinzioni rispetto alla loro fede.[9]

Due concetti fondamentali dello Stato moderno, introdotti dalle riforme istituzionali (*Tanzimat*), cioè il diritto e la cittadinanza, cominciavano dunque a modificare di fatto le basi di legittimità del potere ottomano e minacciavano la funzionalità dell'antica struttura comunitaria della società turco-musulmana.

Il processo riformatore avviato nel 1839 rappresentava un profondo mutamento anche nella struttura dello Stato tradizionale, visibile nella stessa composizione della classe dirigente che promuoveva le riforme. Si tratta del risultato di un percorso istituzionale, iniziato nel XVIII secolo, che aveva visto la graduale acquisizione di importanza dei nuovi burocrati nell'apparato statale a scapito dei militari e degli *ulema*. Questa nuova burocrazia si era formata nelle cosiddette "camere di traduzione", nelle quali i giovani ottomani della comunità musulmana avevano imparato le lingue occidentali – soprattutto il francese – per usarle nella diplomazia.[10]

Etude sur la propriété foncière en pays musulman et specialement en Turquie, in "Journal Asiatique" (1862); Ö.L. Barkan, *Türk toprak hukuku tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) tarihli Arazi Kanunnamesi*, in Milli Eğitim Bakanlığı (a c. di), *Tanzimat*, İstanbul 1940, pp. 321-421.

[9] I principi dei codici europei spesso contraddicevano la *Şeriat*. Per esempio, il Codice commerciale permetteva l'interesse sui crediti, una pratica espressamente vietata dal Corano; il Codice penale annullava pratiche come la lapidazione degli adulteri, la flagellazione dei bevitori di vino, la mutilazione dei ladri ecc. previste nel sistema coranico. Conseguentemente, la giurisdizione e la funzione penale delle corti della *Şeriat* venivano severamente ristrette, relegate principalmente alla regolamentazione dei rapporti intra familiari.

[10] B. Lewis, *The Emergence...*, cit., p. 118: «La nuova élite al potere non derivò né dai militari, né dagli *ulema*, ma dall'Ufficio di Traduzioni e dalle segreterie delle ambasciate».

Le iniziative riformatrici intraprese fin da allora e culminate nell'editto imperiale di Gülhane, investirono questa burocrazia e i suoi settori più in contatto con l'estero, di un grande potere. Così, lo Stato ottomano cominciava definitivamente a mutare la sua ideologia, la sua formazione, il suo modo di operare, in breve, le sue tecniche di controllo della società. L'evoluzione di un sistema giuridico e di un'educazione laica indebolivano l'egemonia sociale e culturale degli *ulema*; le scuole moderne, la stampa e la letteratura divenivano nuove fonti di irradiazione ideologica.[11]

Naturalmente, il processo non fu lineare. La lettura dell'editto imperiale di Gülhane aveva suscitato da un lato riflessioni più o meno radicali sul bisogno di modificare la struttura dello Stato e la fonte della sua legittimazione. Dall'altro si verificavano dei tentativi di rendere la religione musulmana una ideologia politica unificante. I tentativi culmineranno con l'adozione di una politica improntata fortemente al senso islamico da parte del sultano Abdülhamid II (1876-1909) intorno al 1878. Per il sultano l'ideologia del *panislamismo* era una bandiera atta a unificare i musulmani dell'impero e uno strumento da utilizzare contro l'imperialismo occidentale.[12]

---

[11] İ. Ortaylı, *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*, İstanbul 1983, p. 66. L'educazione moderna era il secondo obiettivo principale delle riforme. Dei missionari protestanti americani aprirono a İstanbul nel 1863 il Robert College, il cui insegnamento si basava su curricula americani e doveva essere impartito in lingua inglese. Mentre il Robert College era sorto su iniziativa dei missionari, il Liceo imperiale di Galatasaray fu inaugurato dallo stesso sultano ottomano nel 1868 e doveva impartire un'educazione in lingua e con un curriculum francesi. L'influenza di tale liceo, che era il primo esempio in cui lo stesso governo musulmano provvedeva a un'educazione moderna secondaria per la propria popolazione in una lingua occidentale e con un curriculum di stampo francese, fu enorme nel processo di affermazione della Turchia moderna. Poiché il bisogno di amministratori e diplomatici con un'educazione occidentale, necessaria alla gestione di un apparato statale costruito su modelli europei, divenne via via sempre più pressante, i diplomati del Galatasaray vennero a svolgere un ruolo preponderante nella vita politica e nell'apparato amministrativo, prima dell'Impero ottomano e poi della repubblica turca. Si veda B. Lewis, *The Emergence...*, cit., p. 122.

[12] Il tentativo di Abdülhamid di utilizzare il titolo di califfo non ebbe un effetto unificante sui musulmani al di fuori dell'impero: Sir C. Eliot, *Turkey in Europe*, London 1965, p. 123. Anche se prima della conquista russa i sovrani musulmani dell'Asia centrale accettarono la suprema autorità del sultano ottomano in quanto califfo, tale accettazione non ebbe nessuna conseguenza pratica, così come avvenne nel caso delle comunità musulmane dell'India sotto il governo britannico. Si veda B. Lewis, *The Emergence...*, cit., p. 336. Comunque Abdülhamid mandò emissari in Java, Iran, Turkestan, Cina, India e Africa. Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman*

È dunque in questo periodo, in cui la modernizzazione diventa politica di Stato, che l'Islam comincia ad essere visto esplicitamente come fonte di identità collettiva, un modo di vivere che culturalmente e politicamente si pone contro l'Occidente, il suo *altro* civilizzato.[13] Di conseguenza, i dettami religiosi riguardanti l'organizzazione della vita sociale e privata acquisiscono fondamentale importanza. A partire dalla struttura della famiglia fino alla separatezza degli ambiti riservati agli uomini e alle donne, essi diventano inalienabili elementi di una tradizione, di un sistema di valori che rappresentano la diversità dell'identità musulmana rispetto a quella occidentale. In questo contesto diventerà indispensabile, per poter effettuare le riforme necessarie alla sopravvivenza dello Stato, promuovere riflessioni sulle modalità e sui limiti da porre alle nuove sollecitazioni che avanzano; sulla necessità per esempio di adottare la tecnologia occidentale mantenendo intatti i valori religiosi e tradizionali. Bisogna constatare che la bipolarità tra le sfere laica e religiosa della società turco-musulmana, iniziata durante questa ultima fase della modernizzazione ottomana continuerà ininterrottamente a funzionare, malgrado gli sforzi repubblicani, fino ai giorni nostri.

Il campo che resisteva più strenuamente ai processi di laicizzazione era ovviamente quello riguardante la sfera privata, domestica: quindi la relazione tra i due sessi. Le riforme non solo erano restie a entrare nel campo della vita privata, ma continuavano a considerare la società ottomana come la tradizionale *ümmet*, una comunità prettamente maschile.[14]

Said Nursi, Albany 1989, p. 126. In ogni caso le ragioni della politica panislamica derivavano dalle questioni interne e dalla politica estera dello stesso Impero ottomano. Si veda F.A.K. Yasamee, *Abdulhamid II and the Ottoman Defence Problem*, in "Diplomacy and Statecraft", 4/1 (1993), pp. 20-36. Il panislamismo può essere visto come una reazione contro ciò che era percepito come la minaccia culturale rappresentata dall'Occidente. In questo senso esso ha tratti comuni con i nazionalismi dell'epoca. Si veda H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, London 1997, p. 62.

[13] Come abbiamo già visto, i primi segnali di questo fenomeno si erano avuti nelle fasi iniziali del processo di modernizzazione, ossia nel XVIII secolo, quando gli artigiani si erano coalizzati con i giannizzeri ribellandosi contro le misure economiche modernizzatrici prese dalla corte. La ribellione si era espressa come difesa della moralità della comunità musulmana di fronte all'immoralità delle élite modernizzate. Si veda R.W. Olson, *The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient", vol. XVII (1974), pp. 328-344; Id., *Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul*, ivi, vol. XX (1977), pp. 185-207.

[14] Ciò è evidente nei principali editti (1836, 1856, 1875) che scandirono le politiche di modernizzazione istituzionale. La prima regolamentazione giuridica che avesse, pur implicitamente, incluso il soggetto femminile è la *Tabiiyyet-i*

Infatti, la concezione di parità che si era introdotta nell'impero con l'editto imperiale di Gülhane, che Fuat Paşa nella circolare inviata alle ambasciate ottomane in Europa aveva definito «Un editto di uguaglianza»,[15] conteneva forti limiti. Essa riguardava solo la sfera pubblica e tutelava i soggetti liberi e di sesso maschile. Il nuovo diritto ottomano dunque manteneva la tradizionale separatezza tra le sfere pubblica e privata e continuava a ignorare quasi totalmente quest'ultima, lasciando così il mondo domestico-familiare, le donne e gli schiavi, fuori dal processo di costruzione dello Stato moderno.

Il primo tentativo di codificare la sfera privata fu l'elaborazione del *Mecelle*, il Codice civile ottomano, promulgato, nella sua completezza, nel 1876. Esso, considerato un grande successo della giurisprudenza turca – rimarrà in vigore fino al 1926 e in seguito verrà utilizzato anche da altri paesi musulmani – non era altro che la codificazione e la presentazione della *Şeriat*, il diritto musulmano di scuola hanafita, in una forma moderna. Così anche con il *Mecelle* l'organizzazione della famiglia – considerata un'importante unità sociale, una risposta ai più naturali bisogni dell'uomo – non veniva sottratta ai principi religiosi.[16] Quindi, nella comunità musulmana il matrimonio continuava ad essere un contratto privato, la cui validità non dipendeva dal suo riconoscimento, consacrazione o registrazione da parte di un'autorità[17] e il suo scioglimento era praticamente solo in potere dell'uomo. La poligamia conti-

---

Osmanlı Kanunnamesi (la data non viene riportata) che include tra i cittadini ottomani anche quelli di sesso femminile (i nati da genitori ambedue ottomani, o anche solo da un padre cittadino ottomano, sono da considerarsi cittadini dell'impero). Nel 1874, un altro regolamento, questa volta riguardante la questione dei matrimoni misti, precisava che una cittadina ottomana, se è sposata con un cittadino straniero, durante il suo matrimonio avrebbe visto sospesa la propria cittadinanza; in un regolamento del 1885, riguardante la possibilità di unione tra una cittadina ottomana e un cittadino persiano, si prevede una sanzione per la donna. Nell'ambito del Codice penale, invece, già nel 1858 la posizione della donna è resa paritaria a quella dell'uomo. Sulla questione si veda il breve studio di G. Alpkaya, *Tanzimat'ın 'daha az eşit' unsurları, kadınlar ve köleler*, in "Otam", Haziran 1990, pp. 1-10.

[15] La circolare è del 15 maggio 1867; citato in ivi, p. 1.

[16] S.S. Onar, *The Majalla*, in M. Khadduri, H.J. Liebesny (a c. di), *Law in the Middle East*, cit., pp. 292-308. Sul primo regolamento riguardante il matrimonio si veda *İzdivaç ve Tenakih maddesi hakkında tenbihatı hâvi ilânname*, in "Düstur", I. Tertip, cilt I (1289/1872), p. 736, citato in G. Alpkaya, *Tanzimat'ın...*, cit., p. 2.

[17] Nel 1883 fu introdotta la pratica della registrazione dei matrimoni entro sei mesi dalla loro celebrazione, ma essa non aveva alcun effetto sulla validità dell'unione e non fu molto rispettata, A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households...*, cit., p. 108.

nuava ad essere riconosciuta legittima e, malgrado alcuni tentativi per vietare la schiavitù, tale istituzione sopravviveva nella sfera domestica.[18]

In questo modo si apriva un significativo solco tra le sfere privata e pubblica. La prima rimaneva, almeno formalmente, ancorata alla tradizione, mentre la seconda cambiava rapidamente la sua natura. I riformisti ottomani, in particolare la generazione che si introduceva nell'arena socio-politica a riforme già promulgate, cominciavano a considerare l'istituzione familiare tradizionale sempre più superata, per la sua struttura gerarchica, per le sue restrizioni alla libertà, per le modalità in cui metteva in relazione i due sessi, per le sue lacune nel rispondere alle esigenze educative moderne; un vero e proprio ostacolo alla formazione di uomini e donne nuovi.

2. Trasformazione culturale: nuove generazioni

Le riforme promosse durante le *Tanzimat* non erano profondamente penetrate nella società ottomana, che continuava a condurre la propria vita tradizionale più o meno indisturbata, ma avevano creato una nuova élite fatta di funzionari amministrativi di vari livelli: diplomatici, soldati, graduati dalle nuove scuole secondarie e professionali, figli di famiglie modeste che tentavano una propria scalata sociale attraverso i nuovi canali di mobilità.

Questa nuova élite, la cui esistenza era strettamente legata allo Stato e alle sue istituzioni, risentiva della precedente generazione di burocrati che aveva promosso il processo riformatore. In parte perché le riforme non avevano comportato visibili benefici per la comunità musulmana, anzi minacciavano la sua posizione di superiorità. Inoltre, la modalità della loro attuazione, che manteneva l'egemonia dei promotori nelle istituzioni chiave, bloccava, o almeno rallentava di fatto le prospettive di carriera dei giovani, frustrandone le aspettative di rapida mobilità verso l'alto.

La nuova generazione di ottomani era introdotta meglio della precedente nell'atmosfera culturale regnante nell'Europa dell'epoca. Durante la guerra di Crimea i giovani ufficiali dell'esercito ottomano modernizzato avevano fatto conoscenza con quelli dell'esercito francese e in-

[18] I primi *firman* per vietare il commercio di schiavi furono emessi per i bianchi nel settembre 1854, per i neri nel febbraio 1857. I divieti posti attraverso tali *firman* non ebbero alcuna forza: ancora nel 1908 a İstanbul si trovava un gran numero di schiavi di colore.

09812R

glese. Inoltre, dopo i fatti del '48, nell'esercito ottomano erano entrati come ufficiali molti rifugiati rivoluzionari polacchi e ungheresi. Dunque, tra i militari cominciavano a circolare le idee liberali. Tra le nuove leve dell'amministrazione civile molti giovani erano stati mandati in Europa con borse di studio oppure con incarichi nelle ambasciate. Essi nei paesi che li ospitarono si erano incontrati con nuovi concetti quali libertà, patriottismo, costituzionalismo. Questi contatti erano alimentati inoltre da numerosi giornali e periodici stampati a İstanbul nelle varie lingue parlate nell'impero, specialmente in francese.[19] Vi erano inoltre molte librerie,[20] in gran parte gestite da componenti di minoranze non musulmane che vendevano libri provenienti dall'Europa e cominciava una vasta opera di traduzione.[21]

---

[19] A partire dalla seconda metà del XIX secolo la stampa periodica ottomana si distingue per una straordinaria varietà. Questa stampa non era solo in turco, ma riviste e giornali erano pubblicati in tutte le lingue dell'impero: arabo, armeno, bulgaro, francese, greco, giudeo-spagnolo, persiano, spesso contemporaneamente in due o più lingue. Si veda J. Strauss, *Romanlar, Ah! O Romanlar! Les Débuts de la Lecture Moderne dans L'Empire Ottoman (1850-1900)*, in "Turcica", XXVI (1994), p. 130. Si veda anche N. Benbanaste, *Örneklerle Türk Musevi basının tarihçesi*, İstanbul 1988.

[20] Fino agli ultimi decenni del XIX secolo la maggioranza delle librerie di İstanbul dove era possibile trovare i libri moderni era gestita da armeni. Case editrici e librerie, che generalmente non erano separate, specializzate in produzione e vendita di libri moderni in turco, cominciarono ad aprire lungo Bâbiali Caddesi che svolse un ruolo molto importante nello sviluppo di una società letteraria turco-musulmana nella capitale. Sull'argomento si veda P. Dumont (a c. di), *Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-İstanbul 1992, pp. 5-24.

[21] G. Dino nel suo *La gènèse du roman turc au XIX siècle*, Paris 1973, pp. 52-55, dà un elenco delle opere tradotte dal 1862 al 1876; si comincia da *Télémaque* di Fenelon e con autori come Ponson du Terrail, Xavier de Montépin, Paul de Kock, Eugène Sue, Alexandre Dumas, Victor Hugo, Chateaubriand, Bernardin de Saint-Pierre, Voltaire, Le Sage, Anne Radcliff. I traduttori provenivano da tutti gli ambienti letterati: oltre a giornalisti e scrittori, vi erano tra di loro funzionari di tutti i livelli, professori, diplomati dalle scuole superiori, soldati. L'energia dimostrata da alcuni traduttori è davvero impressionante: Ahmet İhsan, per esempio, nato nel 1868, aveva tradotto fra il 1886 e il 1891 ventidue opere dal francese, per la maggior parte romanzi popolari, ma alcuni molto voluminosi, da Jules Verne, Dumas figlio, Xavier de Montépin, Eugène Sue. Il loro lavoro era molto rapido: Hüseyin Nazım, il traduttore di *Mystères de l'Inquisition* nel 1879, scriveva nella postfazione: «Quando cominciai a lavorare avevo la ferma intenzione di produrre una traduzione all'altezza dell'originale. Ma quando ebbi realizzato che non avevo più di cinque-dieci giorni a disposizione [...] dovetti lavorare persino sul tramvai. Vi assicuro che la traduzione di ciascun fascicolo non ha occupato più di quattro ore». Citato in J. Strauss, *Romanlar...*, cit., pp. 144-145.

Questi contatti e le letture avvenivano tuttavia in modo piuttosto confuso. Tra i giovani musulmani la comprensione della lingua francese, per esempio, salvo poche eccezioni, era assai limitata e superficiale.[22] Gran parte di loro faceva la propria conoscenza con i pensatori europei non leggendo le loro opere, ma attraverso fonti divulgative. Dunque le idee facevano il loro ingresso nel mondo ottomano in modo parziale e decontestualizzato. Nasceva comunque una generazione che portava nella propria formazione influenze provenienti dalla Rivoluzione francese, dall'Illuminismo, dal Romanticismo; rivendicando maggiore libertà, partecipazione politica, in sintesi il diritto di vivere una vita più moderna.

Questa potenzialità non tarderà molto a tradursi nel primo movimento politico organizzato della storia ottomana, quello dei "Giovani Ottomani", che, apparso intorno al 1860,[23] era organizzato in cellule, probabilmente sul modello dei Carbonari italiani. In questo movimento il peso

[22] L'insegnamento del francese nelle nuove scuole superiori lasciava molto a desiderare. Hüseyin Cahid Yalçın (1875-1957), seppur appartenente a una generazione successiva, scrive nelle sue memorie che, quando cominciò a leggere i primi libri francesi dal loro originale, «leggevo senza capire. Dizionario alla mano, scrivevo il significato di tutte le parole sulla pagina [...]; non serviva però a nulla per ricavare un senso dalle frasi: imparavo diverse parole ma non comprendevo ciò che voleva dire l'autore. Lentamente cominciai a percepire qualche cosa attraverso l'oscurità ambigua» (*Gavgalarım*, İstanbul 1910, p. 4). Il superamento di questo scoglio linguistico era in quest'epoca la *conditio sine qua non* dell'entrata nel mondo della cultura. Osman Hamdi Bey, il mecenate di Ahmet Mithat, uno dei più importanti romanzieri dell'epoca delle *Tanzimat*, dopo aver constatato il livello di conoscenza del francese del suo pupillo, ordinò per lui una selezione di libri da Parigi, "indispensabili per un uomo di lettere". Dopo che la lettura fu terminata gli disse: «Ora traduci e scrivi!». Questo motto divenne praticamente il leit-motiv per tutta una generazione di letterati. Si veda H.T. Us (a c. di), *Ahmed Midhat'ı anıyoruz*, İstanbul 1955, pp. 30-36.

[23] Le radici del movimento risalgono probabilmente al 1859, allorquando fu scoperto un piccolo gruppo di rivoluzionari composto da ufficiali di alto livello dell'esercito, giovani membri dell'establishment, studenti, religiosi, intellettuali. Non si conoscono né i suoi obiettivi, né le sue caratteristiche ideologiche. Si ha invece notizia di un tentativo di organizzare un gruppo politico nel 1865: un piccolo agglomerato di sei persone, una delle quali era Namık Kemal, si riunì formando una società segreta. Si conosce molto poco del programma originario di questa società, anche se sappiamo che uno dei fondatori, il signor Ayetullah, si presentò alla riunione con due importanti libri concernenti la Carboneria italiana e una società segreta in Polonia. Dal 1867 questo gruppo fu nominato *Yeni Osmanlılar* (Giovani Ottomani). Si veda B. Lewis, *The Emergence...*, cit., p. 152. Sui Giovani Ottomani si vedano inoltre Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962; R.H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963; R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: a Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963.

maggiore fu delle componenti civili che si erano impegnate nel giornalismo e nella letteratura, con l'intento di costituire avanguardie e di creare e allargare un'opinione pubblica favorevole alle riforme. Ciò significava, viste le caratteristiche culturali dei cambiamenti che le riforme provocavano, trasformare in materia politica ogni aspetto della vita sociale, dalle maniere al linguaggio, dall'abbigliamento alla vita domestica. Le arene di questa discussione furono la stampa periodica e la letteratura turca moderna. Tre uomini sono in particolare considerati i pionieri del giornalismo e di questa nuova letteratura: İbrahim Şinasi (1826-1871), Ziya Paşa (1825-1880) e Namık Kemal (1840-1888), che figurano contemporaneamente come rivoluzionari, poeti, giornalisti e pensatori politici.

Si tratta di tre dei maggiori componenti dei Giovani Ottomani, i primi patrioti della storia turco-musulmana. Membri di un movimento clandestino, affermavano «L'amore per il proprio paese è parte della Fede»[24] e chiedevano un governo consultivo e rappresentativo per l'impero. Il loro patriottismo si riferiva al territorio ottomano; il governo consultivo e rappresentativo aveva lo scopo di conservare l'integrità dello Stato. In breve, nel discorso dei Giovani Ottomani era assente qualunque riferimento a una nazione. Anche se appoggiavano l'idea di una cittadinanza ottomana comune per tutti i soggetti dell'impero, indistintamente dalla loro religione di appartenenza, essi non abbandonavano l'idea della supremazia politica musulmana.

L'aspetto più importante da tenere presente per comprendere le molte contraddizioni del movimento è il suo profondo attaccamento al tradizionale ordine morale ottomano. Per quanto irrequieti e impazienti per il cambiamento, per quanto critici verso le condizioni dell'impero, i Giovani Ottomani erano e rimanevano leali membri della comunità musulmana. Pensavano, con profonda convinzione, che l'Islam fosse compatibile con un'organizzazione moderna della società e con un governo costituzionale. Il loro scopo era quello di garantire la continuità dell'impero, rivitalizzare l'Islam e realizzare la modernizzazione. Criticando i leader delle *Tanzimat* per la loro insensibilità verso la religione e verso la società, sostenevano la necessità di adottare come lingua una versione semplificata del turco-ottomano per colmare la distanza tra le masse e le élite e per diffondere la conoscenza tecnico-scientifica moderna.

Tuttavia, i Giovani Ottomani non riuscivano a formarsi una visione autonoma, capace di comprendere le dimensioni dei processi in cui vivevano. La loro cultura veniva formandosi attraverso una lettura della cultura europea del Sette-Ottocento, ma questa lettura veniva fatta filtrare dai

[24] N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit., p. 245.

condizionamenti della tradizione di sovranità ottomana e, soprattutto, dal prisma della religione.[25] Così dei complessi fenomeni storici e culturali che avevano segnato l'evoluzione europea nel passaggio tra il Sette e l'Ottocento ben poco rimaneva compreso nella cultura moderna ottomana. Dell'Illuminismo si intendeva più che altro la visione della natura come realtà materiale; del Romanticismo solo la tensione attraente quanto inquietante verso un'idea generica di cambiamento; del materialismo veniva recepita unicamente l'importanza degli elementi economici nell'organizzazione e nella vita sociale e l'attribuzione di un valore positivo al lavoro produttivo: concetti che nella realtà patrimoniale ottomana, basata su privilegi sociali, erano stati fino ad allora trascurati.[26] Per il resto, anche questa moderna cultura conviveva con i forti condizionamenti della particolare funzione coesiva della *Şeriat* nella vita sociale musulmana, di quella della tradizione mistica del *Tasavvuf*, nonché della tradizione militare. Le prime letture di un ottomano della comunità musulmana continuavano ad essere le storie popolari su temi religiosi e di eroismo.[27]

Anche se era assente un'idea concreta di nazione, i Giovani Ottomani si ponevano l'obiettivo di creare e allargare un'opinione pubblica

---

[25] Questo prisma culturale imponeva a tal punto la propria supremazia che persino i traduttori di opere letterarie occidentali si sentivano autorizzati a operare delle vere e proprie censure: Muallim Naci (1850-1893), per esempio, scrive nella prefazione alla traduzione di *Thérèse Raquin* di Émile Zola: «Poiché l'autore, alla sua solita maniera, aveva usato un linguaggio un po' troppo "esplicito", ho soppresso qualche passaggio». Citato in J. Strauss, *Romanlar...*, cit., p. 146. Anche nella traduzione (1877-1888) dei sonetti di Shakespeare Mehmet Nadir (1854-1927) applica lo stesso tipo di censura. Si veda J. Parla, *Babalar ve oğullar. Tanzimat romanının epistemolojik temelleri*, İstanbul 1990, pp. 89-93.

[26] Ş. Mardin, *The Genesis...*, cit., pp. 43-48.

[27] Molte delle storie popolari su temi religiosi o di eroismo cominciarono ad essere stampate per la prima volta nel XIX secolo suscitando per la loro elevata tiratura la gelosia di editori che stampavano libri "moderni". Ahmet İhsan (Tokgöz), l'editore dell'importante rivista "Servet-i Fünun", scriveva nel 1890 in *Avrupa'da ne gördüm?* (p. 116): «In Turchia soltanto l'edizione di manuali scolastici e di storie popolari [...] supera le duemila copie». Il pubblico, in maggioranza illetterato, poteva partecipare nei caffè della capitale alla lettura di queste amate storie che spesso narravano il conflitto tra i campioni dell'Islam e i loro avversari. Dr. Rıza Nur (1879-1943) racconta nelle sue memorie che, quando da bambino gli capitava di leggere le avventure di Battal Gazi, «sentivo risvegliarsi dentro di me una grande passione per il coraggio, l'eroismo e la rettitudine. Palpitavo d'emozione leggendo frasi come "ed egli con un solo colpo di scimitarra tagliò la testa a mille infedeli". Dicevo allora a me stesso: "Potessi fare anch'io così!" Cosa non avrei dato per poter tagliare anch'io la testa a mille infedeli in un sol colpo di scimitarra!!» (*Hayat ve hatıratım*, vol. I, İstanbul 1967-1968, pp. 73-74).

che comportava la creazione di una classe media con una cultura unificata. La rinuncia alle forme espressive dell'alta cultura ottomana in favore di quelle mutuate dall'Occidente può anche essere letta come volontà di colmare il tradizionale divario culturale tra le élite (gli *osmanlı*), che conoscevano alla perfezione l'arabo e il persiano, e la popolazione urbana che non poteva avere accesso al cosmopolitismo ottomano. Infatti gli sforzi dei primi romanzieri turchi erano volti a creare una letteratura basata sostanzialmente sui cliché narrativi tipici dei racconti popolari, centrati sui *topoi* dell'amore mistico e dell'eroismo, in un involucro preso dalla letteratura occidentale.

Questa strategia, paradossalmente, diede nel tempo risultati opposti alle aspettative. Con il radicarsi delle politiche modernizzatrici e il perfezionamento delle scuole moderne, si riaprì sempre più nettamente la tradizionale divaricazione tra le élite e il popolo. Divaricazione che nella sua versione moderna risultava ancora più visibile perché il nuovo modello di riferimento culturale delle élite era l'Occidente cristiano e la cosmopolita lingua ottomana di prima lasciava spazio al francese. Nella nuova forma di incomunicabilità tra il popolo e gli intellettuali, questi ultimi non avevano più neanche la loro aura di distinzione legittimata: il francese non aveva la sacralità dell'arabo e del persiano, lingue della civiltà musulmana. Comunque questa realtà è ancora lontana dagli scrittori della generazione dei Giovani Ottomani. Gli sforzi critici di importanti scrittori del periodo delle *Tanzimat*, Şinasi,[28] Şemseddin Sami,[29] Namık Kemal,[30] Ahmet Mithat,[31] con tutte le differenze sogget-

[28] İbrahim Şinasi (1826-1871) fu il pioniere del rinnovamento letterario e linguistico. È considerato il padre della prosa turca. Fondò il primo giornale "privato" ottomano. Il suo lavoro più importante, la compilazione di un vocabolario, è rimasto incompiuto. Considerava l'educazione del popolo il passo fondamentale per la modernizzazione e il compito primario dell'intellettuale.

[29] Şemseddin Sami (1850-1904), giornalista, drammaturgo, romanziere. Tradusse molte opere dal francese, fra cui *I Miserabili* di V. Hugo. La sua importanza risiede però soprattutto nell'ambito linguistico: compilò, con criteri moderni, dei vocabolari e un'enciclopedia storico-geografica.

[30] Namık Kemal (1840-1888), formato sotto l'influenza di Şinasi, lavorò nel suo giornale e perfezionò la prosa moderna iniziata dal maestro. Noto come uno dei primi romantici, è considerato il padre della letteratura turca moderna, in cui introdusse una concezione artistica ed elitaria. Scrisse opere teatrali di grande impatto politico-emotivo, importanti saggi in cui sosteneva la necessità di modernizzare la letteratura e la lingua attraverso la compilazione di vocabolari e una compiuta sistematizzazione grammaticale. Sostenitore, sul piano politico, del regime costituzionale, tradusse opere di Rousseau e di Montesquieu.

[31] Ahmet Mithat (1844-1912) è l'unico romanziere turco-ottomano proveniente da strati popolari. Dopo aver lavorato come apprendista presso un mer-

09812R

tive delle loro opere, sono destinati a descrivere, insieme agli aspetti di vita tradizionale, anche le modalità con le quali l'Occidente penetra – uso improprio del francese, consumi di lusso, ostentazione di ricchezza – tra gli esponenti delle nuove élite ottomane.

La nuova generazione di ottomani era sospesa tra un profondo attaccamento all'ordine tradizionale e una forte convinzione della necessità di un suo adeguamento alla civiltà occidentale. Il divario tra le rivendicazioni e il profondo legame verso l'ordine tradizionale costituiva un forte freno alla ribellione: una generazione che non poteva aspirare a "uccidere il padre", ma solo a salvarne l'autorità per prenderne il posto in un quadro politico-culturale mutato.[32] Infatti, i Giovani Ottomani continuarono a prendere il sultano come punto di riferimento delle loro richieste e azioni. D'altra parte, l'indebolimento dell'autorità del sultano, della sua tradizionale funzione di patriarca attraverso la rapida trasformazione dei rapporti economici, sempre più condizionati dalla penetrazione del capitale commerciale e industriale dell'Occidente, costituivano importanti fattori nel creare un senso di solitudine e di disorientamento.

Per capire infatti i motivi del relativo conservatorismo sociale dei Giovani Ottomani non bisogna sottovalutare le ragioni d'ordine economico, ossia le preoccupazioni per la perdita dei valori dello stato patrimoniale e i conseguenti cambiamenti delle gerarchie sociali, della concezione stessa del potere. Nella società patrimoniale la ricchezza e il potere avevano una ricaduta sociale: ostentare il lusso non solo era di

---

cante di spezie di İstanbul, trovò impiego nell'amministrazione provinciale e fu notato dal governatore della provincia per le sue doti; cominciò quindi a dirigere giornali locali. Approfittò di ogni occasione per nutrire le proprie curiosità intellettuali e dal 1872 si dedicò interamente alla letteratura. Fondò una tipografia, dove pubblicò giornali e i propri romanzi. La creazione di lettori di romanzo fu un'opera sua; nei suoi circa duecento libri trattò i problemi sociali del suo tempo. Instancabile divulgatore, scriveva per il popolo semplice, conosciuto durante gli anni di apprendistato nel mercato di İstanbul, con il fervido desiderio di istruirlo ed elevarlo. Ricorreva a tale scopo a continue interruzioni del racconto con funzione esplicativa e didascalica. Utilizzava un linguaggio simile a quello della conversazione e tecniche narrative tipiche dei cantastorie popolari (*meddah*).

[32] J. Parla, in *Babalar ve oğullar...*, cit., studia le basi epistemologiche del romanzo turco nella dicotomia padre-figlio, individuando nel periodo delle *Tanzimat* non una rottura culturale bensì una continuità con il passato. In questa efficace analisi l'autorità paterna rappresenta il riferimento assoluto. La cultura, l'epistemologia musulmana e i figli, rimasti orfani di padre a causa dei tentativi di modernizzazione nella loro ricerca del padre perduto, finiscono con l'assumere un ruolo paterno e autoritario nei confronti della società.

cattivo gusto ma poteva essere anche pericoloso. Le fortune di un individuo avevano infatti la loro fonte nella benevolenza del sultano e la ricchezza era direttamente correlata con il potere.[33] Nella rigida separatezza di governati e governanti, questi ultimi, usando la loro ricchezza oltre che per il proprio benessere anche per elargizioni sociali, mantenevano in vita un importante ponte di comunicazione tra i due mondi. Invece, nel nuovo ordine che veniva stabilendosi nel periodo delle riforme, la ricchezza cominciava a diventare un valore in sé. I ricchi commercianti salivano nella gerarchia sociale grazie al potere del denaro. L'ostentazione del lusso e il consumo dei nuovi beni importati dall'Occidente diventavano metro di ricchezza e di potere.

Cambiavano dunque le modalità stesse attraverso le quali il potere era riconosciuto e si rappresentava. Mutamento questo che aveva inevitabili ripercussioni non solo nel modo di vivere la vita quotidiana e le relazioni sociali, ma anche nell'autopercezione degli individui: si assisteva infatti a un processo di imborghesimento il cui modello era esogeno alla società turco-musulmana. Nella vita delle famiglie dell'élite stamboliota molti utensili tradizionali lasciavano il posto a nuovi oggetti provenienti dall'Europa e, conseguentemente, anche molti rituali domestici cominciavano a cambiare. Giornali, riviste, romanzi tradotti dal francese, che a partire dal 1860 avevano preso ad essere diffusamente letti negli ambienti elitari della capitale, informavano sugli stili di vita europei e introducevano una certa volontà di emulazione.[34] In tutti i romanzi dell'epoca i personaggi giovani, specialmente femminili, prendono lezioni di pianoforte e di francese; si fa un gran parlare della lettura di romanzi in questa lingua.[35] Un altro elemento introdotto nella vita dei *konak* in questa epoca è

[33] Cfr. A. Tietze, *Mustafa Ali on Luxury and the Status Symbols of Ottoman Gentlemen*, in A. Gallotta, U. Marazzi (a c. di), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Napoli 1982, pp. 577-590.

[34] Il sultano Abdülhamid II si lamenta, nelle sue memorie, delle influenze nefaste avute dai romanzi tradotti dal francese che si sono infiltrati nel suo *harem* intaccandone la moralità. Per prevenire queste influenze così nocive si rese necessaria l'applicazione di una stretta censura. Cfr. Sultan Abdülhamid, *Siyasi hatıratım*, İstanbul 1974, p. 120.

[35] Purtroppo, anche la ricerca riguardante i lettori ottomani dell'Ottocento è ancora ai suoi albori. Comunque è certo che il loro numero, pur in linea ascendente verso la fine del secolo, era assai limitato. Per quanto riguarda i romanzi d'amore tradotti dal francese, il pubblico di lettori era costituito in gran parte dalle donne di alto rango, incluso l'*harem* della corte. In breve tutte quelle signore della società ottomana d'élite che avevano ricevuto un'educazione. Halide Edib Adıvar nelle sue memorie scrive per esempio che la nonna amava leg-

la figura dell'istitutrice europea, specie francese, incaricata della cura dei bambini e della loro precoce introduzione a questa lingua straniera.

I Giovani Ottomani contrastavano questi nuovi ricchi e la loro ostentata "modernità". Considerandosi avanguardie in dovere di mobilitare la società in direzione del cambiamento, si proponevano di trovare un modo ordinato e più sobrio di modernizzazione, che armonizzasse i valori patrimoniali di generosità, modestia, parsimonia con il progresso scientifico ed economico, senza indulgere sugli aspetti considerati deleteri della cultura occidentale materialista, che per loro significava consumismo e ostentazione di ricchezza.

La generazione dei Giovani Ottomani rappresenta una realtà per molti versi drammaticamente contraddittoria. Da una parte essi avvertono come un pericolo la perdita dei valori tradizionali, dall'altra la loro posizione richiede che essi stessi si pongano come i promotori del cambiamento. Infatti i Giovani Ottomani elaborarono, per realizzare la modernizzazione senza disancorarne le dimensioni morali e culturali dall'Oriente, una dicotomia tra la sfera spirituale (valori musulmani) e quella materiale (civiltà occidentale).[36] Dicotomia che in un certo senso ricalcava la necessità antropologica del mantenimento delle sfere interno/esterno.

Un'altra contraddizione in cui si dibatteva questa generazione riguardava la questione dell'individuo. Condizionati dalla necessità di proteggere le norme morali della propria società, i Giovani Ottomani erano legati, con un idealismo senza compromessi, ai valori comunitari, mentre i requisiti del cambiamento che dovevano promuovere imponevano di fatto la promozione dell'individuo. Tale promozione comportava da una parte la riformulazione, in un sistema organico e concettuale, del bene e del male insiti alla cultura comunitaria tradizionale, e dall'altra,

---

gere i romanzi «come quelli di Dumas». Al di là del pubblico femminile, i lettori si trovavano tra i diplomati delle scuole superiori che, a dimostrare il livello scarsissimo della loro conoscenza della lingua francese, preferivano leggere versioni tradotte. Il resto dei lettori si trovava tra i funzionari ottomani che si definivano "moderni". I futuri intellettuali come Ahmed Rasim (nato nel 1865) e Hüseyin Cahid (Yalçın, nato nel 1874) scrivono nelle loro memorie le difficoltà incontrate nell'orientarsi nelle letture, essendo cresciuti completamente privi di guida perché nelle loro case non era mai entrato un giornale, una rivista, un libro. Comunque, come testimonia la vita di Ahmet Mithat, figlio di un commerciante di stoffa che cominciò a fare le sue prime letture sull'esempio delle persone che vedeva riunite a leggere giornali o libri nel negozio di un certo Hacı İbrahim, vicino a quello dove lui lavorava da apprendista, vi erano senz'altro diversi altri lettori non strettamente legati alle categorie sopra elencate. Si veda J. Strauss, *Romanlar...*, cit., pp. 146-148.

[36] J. Parla, *Babalar ve oğullar...*, cit., pp. 15-16.

trattandosi di un contesto in cui il super-ego era identificato nell'autorità paterna, la ridefinizione della stessa figura del padre.

Una delle sfere maggiormente coinvolte nello sforzo di concettualizzare il bene e il male era, ovviamente, quella della vita sessuale. Si è già accennato a come tra gli influssi eterogenei della cultura europea figurasse anche l'eredità dell'Illuminismo settecentesco dal quale il pensiero ottomano recepisce soprattutto l'importanza attribuita alle pulsioni naturali. È significativo però lo sforzo degli ottomani di tenere separato l'uomo – inteso come genere maschile – dalla natura. L'uomo non deve concepirsi come parte di essa, bensì interporre tra questa e se stesso una barriera. Superare tale barriera comporta il rischio di trovarsi nell'ambito del male, luogo in cui si svolge lo scontro tra la materia e l'anima. Il piacere che la natura può dare deve essere circoscritto alla contemplazione: il pericolo sorge quando il richiamo sessuale e il piacere che esso promette subentrano al di fuori del controllo delle norme sociali.

Il ruolo di una coscienza derivante dalle norme collettive è importante proprio in quanto designa il limite che separa l'uomo dalla natura. E la donna è considerata da sempre come la creatura più vicina alla natura, in quanto incapace di governare i propri istinti.[37] Molti esempi tratti dalla letteratura dell'epoca dimostrano come l'uomo, privato della guida paterna e della protezione delle norme comunitarie a causa di un'eccessiva e acritica modernizzazione, cada vittima delle donne, ossia della natura. Poiché realizza il proprio risveglio sessuale in un ambito naturale anziché negli ambiti consentiti e rispettando le regole fissate e approvate dalla comunità, in questo modo egli viene a spogliarsi della propria condizione "umana".

Qui si innesta il principale problema della modernizzazione turca: essa, incapace di approdare a una piena responsabilizzazione dell'individuo, si trova nell'impossibilità di elaborare una nuova identità maschile egemone alternativa a quella tradizionale. I valori utilizzati per descrivere il modello dell'uomo nuovo rimangono – per scelta esplicita – quelli della tradizione, che continuano così non solo ad avere la loro fonte nell'ambito comunitario, ma ad essere anche controllati da esso.

La caratteristica dominante del pensiero e della letteratura delle *Tanzimat* è infatti la centralità attribuita alla filosofia e all'epistemologia

[37] Il mondo materiale nella cultura classica ottomana è spesso descritto come donna: attraente in superficie, ma malignamente seducente per gli uomini, ai quali impedisce di perseguire fini spiritualmente e intellettualmente appropriati. Si veda W.G. Andrews, *Ottoman Lyrics: Introductory Essay*, in W.G. Andrews, N. Black, M. Kalpaklı (a c. di.), *Ottoman Lyric Poetry, An Anthology*, Austin 1977, p. 15.

musulmane, che forniscono risposte definitive a ogni possibile domanda sulla base dei propri testi assoluti senza lasciare posto al dubbio. Dunque, tutti gli autori dell'epoca, che espressero infatti le proprie idee corredandole di appropriati rimandi al Corano e agli *hadit*, appaiono come i principali custodi del *testo assoluto*, che doveva supplire all'assenza del padre nel guidare i figli.

Nell'egemonia del testo assoluto la coscienza non può essere individuale, ma solo collettiva, rappresentata dall'autorità paterna che appare in questo contesto come l'espressione di un super-ego sociale. Nel triangolo padre-figlio-casa, che costituisce un cliché nei romanzi del periodo delle *Tanzimat*, il figlio, privato della guida paterna, quindi del testo assoluto, e rimasto in balia delle influenze esogene, non solo è condannato al suo personale annientamento, ma trascina con sé verso la rovina l'intera casa. La casa, in questa struttura simbolica, è l'ambito di esercizio dell'autorità paterna, il luogo deputato alla protezione delle tradizioni. Motivo questo che esprime la preoccupazione di un'epoca di forte indebolimento dell'autorità del sultano: quella cioè che i figli impegnati, senza rispettare alcun limite, nel processo di occidentalizzazione potessero portare in rovina l'intera società.

Così la prima fase della letteratura ottomana, che potremo definire autoreferenziale, con scrittori e lettori che condividono lo stesso ambiente elitario e riformista di İstanbul, le sue ambizioni e le sue angosce, si caratterizza innanzitutto per essere fortemente didattica. Gli autori si pongono infatti in una posizione paterna nel guidare non solo i propri protagonisti ma anche il lettore, giudicando le azioni e i pensieri, dando consigli, intervenendo a spiegare l'utilità di certe pratiche, avvertendo sulle conseguenze morali delle scelte. D'altra parte essa rispecchia con notevole fedeltà il vissuto contraddittorio rispetto ai requisiti della modernità da parte degli ambienti elitari della capitale. L'élite riformista, che si considera essenzialmente come agente della mobilità sociale, attraverso la moderna letteratura tenta di diffondere nella coscienza collettiva la necessità della modernizzazione.

3. La letteratura moderna e la crisi del patriarcato tradizionale

I temi maggiormente trattati nei romanzi e nelle opere teatrali dell'epoca riguardano la ricerca di una nuova identità maschile che armonizzi i requisiti della modernità con i tradizionali valori della virilità. Questa ricerca viene seguita dalle richieste delle nuove generazioni di maggiori libertà individuali e di più armoniosi rapporti tra i sessi, contrastate

dall'altra parte dalle paure ancestrali generate dall'acquisizione di queste libertà.

La richiesta di "normalizzazione" della vita privata ottomana si sviluppa in modo graduale, contraddittorio, ma deciso, in direzione di una riforma della cultura patriarcale egemone. Si tratta di disegnare un nuovo ordine normativo che definisca l'individuo, responsabile e socialmente adulto, nei termini di una eterosessualità monogamica e rifiuti la gerarchia, la fissità sociale e l'autorità assoluta.[38]

Il processo appare graduale e contraddittorio perché i Giovani Ottomani sono in bilico, tra l'Occidente moderno e l'ordine tradizionale, obiettivo della loro critica; critica che diventa quasi auto-denigratrice e, aprendo in loro anche profonde ferite, si traduce poi, di contro, in apologie difensive. Nel loro tradizionalismo, i Giovani Ottomani possono arrivare a condannare la licenziosità e la libertà associate all'Occidente come elementi "degenerativi" del sistema patriarcale ottomano e, nello stesso tempo, aspirare alla costruzione di un mondo domestico monogamo che ne rovesci i valori stessi, sostituendo con l'amore e la solidarietà la distanza emozionale tra gli sposi e l'autorità indiscussa del patriarca.

Infatti, uno dei principali obiettivi delle riflessioni sul cambiamento dei Giovani Ottomani rispecchiate dalla letteratura è la famiglia nei suoi vari aspetti. Si critica anzitutto la sua formazione attraverso matrimoni combinati. Şinasi, uno dei componenti più importanti del movimento, nel 1860, in *Şair evlenmesi* (*Il matrimonio del poeta*), la prima commedia turca, ridicolizza le conseguenze di questo tipo di matrimonio. In questa opera buffa, il poeta desidera sposare la più giovane di due sorelle; ma a causa degli intrighi dei mediatori e dei genitori delle ragazze, si ritrova quasi a diventare marito della maggiore. Scoperta la truffa, con l'aiuto di un amico, di una bustarella all'*imam* (leader religioso), della solidarietà della popolazione del quartiere, il poeta riesce a sposare la giovane dei suoi desideri. La commedia si conclude con le parole del poeta: «E pensate voi la situazione di quei poveracci che si ritrovano sposati con una persona senza avere la minima idea di come sia fatta!».[39]

---

[38] Cfr. D. Kandiyoti, *Gendering the Modern...*, cit., pp.117-121.

[39] İ. Şinasi, *Şair evlenmesi*, İstanbul 1277. Riedizione in turco moderno a cura di C. Kudret, İstanbul 1959. Sulle caratteristiche principali del teatro turco nel periodo delle *Tanzimat* si veda M. And, *Tanzimat ve İstibdat döneminde Türk tiyatrosu*, Ankara 1972.

Anche il primo romanzo turco, *Taaşşuk-i Talat ve Fitnat* (*L'innamoramento di Talat e Fitnat*) di Şemseddin Sami, apparso nel 1872, presentato dalla stampa come un «racconto bello e divertente che contiene molti suggerimenti ed esempi sul matrimonio e sulla morale»,[40] prende come oggetto di critica la segregazione femminile e la formazione della famiglia. Nel romanzo, un giovane orfano, Talat, si innamora di Fitnat vista alla finestra. Anche Fitnat è una ragazza orfana: la madre è morta quando lei era ancora molto piccola, mentre il padre è sconosciuto. La giovane vive con una coppia di parenti e il padre adottivo, estremamente severo, non le permette di uscire di casa. Talat si traveste da donna per avvicinare l'amata e, con la scusa di prendere lezioni di cucito, stabilisce una relazione con lei. Fitnat è una ragazza sentimentale e bene istruita, una vorace lettrice di romanzi. Anch'ella si innamora di Talat e comincia a sostenere la necessità di scegliersi il proprio marito. Ovviamente, prima viene tacciata di eccessiva modernità e poi costretta dal padre adottivo a sposare Ali Bey, un uomo anziano, ma ricco, scelto da lui. Fitnat, non potendo rifiutare l'imposizione, sceglie il suicidio e muore tra le braccia di Talat, che in quel momento sta entrando per la lezione di cucito. La tragedia si completa con il suicidio di Talat e con la lettura del medaglione al collo di Fitnat da cui si scopre che il promesso sposo era lo sconosciuto padre della giovane. Saputo che la futura moglie era in realtà la propria figlia, Ali Bey, per il troppo dolore, smarrisce la ragione e muore sei mesi dopo il doppio suicidio.

Şemseddin Sami dipinge in modo aspramente critico la condizione delle donne sottoposte completamente al volere maschile. Nello stesso romanzo, la madre di Talat si sfoga così con la sua inserviente:

> Ahi, povere noi donne, nessuno ci calcola come esseri umani. I nostri padri ci danno in regalo a coloro che vogliono [...], non pensano mai se noi possiamo convivere e essere felici con l'uomo prescelto da loro. Nessuno ci chiede mai «Vorresti il tal dei tali come marito?», o «Chi vorresti per marito?». Ci fanno solo sapere «Ti sposerò col tal de tali». Noi si tace, ma la nostra anima cosa ne dice? Non ci rimane che pregare Iddio che il prescelto sia giovane, di piacevole aspetto, di buon carattere. Qualche volta invero capita pure che sia così. Ma qualche altra volta ci tocca come marito un vecchietto di sessant'anni, oppure uno senza un occhio, o senza naso, o ubriaco, o demente.[41]

[40] Da un articolo apparso su "Basiret" il 18 novembre 1872, citato da R. Finn, *The Early Turkish Novel*, cit., p. 8.

[41] Ş. Sami, *Taaşşuk-i Talat ve Fitnat*, İstanbul 1872. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di S. Yüksel, İstanbul 1964, p. 10.

E ancora, questa volta la madre di Fitnat, cacciata via di casa dal marito, esprime il suo dolore:

> Ahi noi, povere donne! Quando ci sposiamo pensiamo di prendere un marito, un protettore, invece gli uomini non ci vedono così. L'importanza che loro danno alla donna che sposano è minore di quella che riservano a un asino o a una carrozza da comprare. Hanno pure ragione. Perché quando comprano un asino, se questo non è come dev'essere, gli tocca rivenderlo a minor prezzo e perderanno dei soldi. Ma se la donna non è come la vogliono, se non può soddisfare i loro bisogni, possono lasciarla e prenderne un'altra, magari migliore, senza perdere nulla. Così non ci mettono nemmeno allo stesso livello di un animale. Cosa possiamo fare, il giudizio è nelle loro mani.[42]

Nello stesso anno della pubblicazione di *Taaşşuk-i Talat ve Fitnat* troviamo anche una prima riflessione da parte di uno degli intellettuali più influenti del movimento dei Giovani Ottomani, Namık Kemal, sulla struttura della famiglia turca. Nell'articolo intitolato *Aile* (*Famiglia*), egli pur sottolineando che la forza dei legami familiari costituisce la base della superiorità morale del mondo musulmano rispetto a quello occidentale, descrive la famiglia tradizionale come una realtà arretrata, dove regnano rapporti basati sulla violenza e sulla sopraffazione, soprattutto nei riguardi dei giovani e delle donne. Traccia poi un'analogia tra gli edifici di una società e le stanze di una casa e sostiene che, come un'abitazione piena di stanze in disordine non può funzionare, così la società non può progredire se le famiglie non sono bene organizzate e in armonia. Questa armonia può essere raggiunta solo con un'autorità paterna adeguata. «Quando si entra in una casa», scrive, «la prima cosa che si deve avvertire è l'autorità paterna». La figura del padre deve essere quella di un amico, di un insegnante, una vera e propria guida. Egli è il custode del paradiso: «Il paradiso si trova ai piedi delle madri, ma grazie alla protezione autorevole della sciabola paterna».[43]

Secondo la riflessione di Namık Kemal, la famiglia turca deve recuperare le proprie tradizioni attraverso la forza di una figura paterna moderna, di un patriarca illuminato. Così, questo nuovo ideale di mascolinità comincia ad essere invocato non solo come simbolo di rigenerazione personale e nazionale, ma anche come elemento fondante per la definizione che si vuole imprimere alla società moderna. La virilità non solo

[42] Ivi, pp. 52-53.

[43] N. Kemal, *Aile*, in "İbret", 56 (1872); incluso in A.H. Tanpınar (a c. di), *Namık Kemal antolojisi*, İstanbul 1942.

deve proteggere l'ordine esistente per quanto concerne i valori fondamentali della società musulmana, ma deve anche diventare attributo essenziale per chi auspica il cambiamento.[44] Nel contesto ottomano ciò comporta anche l'acquisizione di nuovi ideali. L'uomo deve ora diventare patriota, riscoprendo le virtù virili militari in questa nuova chiave.

Come è espresso nell'importante lavoro teatrale dello stesso Namık Kemal, *Vatan yahut Silistre* (*Patria ovvero Silistre*), rappresentato nel 1873 davanti a una grande folla di spettatori entusiasti,[45] il primo dovere del patriarca diventa quello di portare amore e lealtà alla patria. La difesa della patria deve avere la precedenza su qualunque altra cosa, come insegnano il protagonista İslam Bey[46] e la sua amata Zekiye.

İslam Bey lascia Zekiye per partecipare ai combattimenti in difesa di una fortezza strategica, Silistre, dicendo:

> Conosco quarantadue nomi di martiri fra i miei antenati. Non ho mai sentito di un uomo morto nel suo letto [...] Lo Stato ha dichiarato la guerra? Il nemico al confine cerca di calpestare le ossa e il suolo dei nostri martiri? Com'è possibile che il nemico volga le armi contro la Patria e non trovi per primo il mio petto? [...] Com'è possibile che mentre lo Stato è scosso io resti qui come inchiodato? Com'è possibile che oggi, quando l'amore per la Patria è la cosa più sacra di tutte, io pensi solo al mio amore per te? [...] Mi ha creato Dio, mi ha fatto crescere la Patria. È Dio a darmi il nutrimento, e lo fa perché io serva la Patria. Quando dal ventre di mia madre sono venuto alla Patria ero affamato. La Patria mi ha saziato... Ero nudo. Grazie alla Patria sono vestito. I benefici della Patria sono nelle mie ossa. [...] Non sono forse un uomo? Non ho un dovere? Non devo amare la mia Patria? Da un uomo che non ama la Patria come puoi sperare l'amore?[47]

Questo discorso di İslam Bey dimostra come Namık Kemal trasformi il significato della tradizione militare ottomana, per la quale i "quaranta

---

[44] G.L. Mosse, *The Image of Man*, trad. it. *L'immagine dell'uomo*, Einaudi, Torino 1997, p. 3. Lo studioso sottolinea come l'elaborazione di uno stereotipo maschile coincidesse con la costruzione della società moderna.

[45] Cfr. M. And, *Osmanlı Tiyatrosu. Kuruluşu-gelişimi-katkısı*, Ankara 1976, pp. 59-65, dedicate al "fenomeno del *Vatan*".

[46] Il nome del protagonista, İslam, è sufficientemente significativo a esplicitare la posizione di Namık Kemal sul nazionalismo e sul patriottismo.

[47] N. Kemal, *Vatan yahut Silistre* (dört fasıl tiyatro), İstanbul 1289/1872. Riedizione in turco moderno a cura di M.N. Özön, İstanbul 1940. Il brano qui riportato è nella traduzione di G. Carretto, *Teatralità ottomana: problemi di apparenze e di sostanze*, in A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Università di Roma, Istituto di studi islamici, Roma 1981, pp. 120-121.

antenati" di İslam Bey combattevano in nome della religione, in un patriottismo che esalta il territorio e lo Stato.[48] Inoltre nella nuova interpretazione l'amore per la patria diventa un attributo essenziale della virilità.

Zekiye però, pur di stare vicino all'uomo che ama, si traveste da soldato e partecipa al combattimento. Trecento soldati ottomani resistono contro i diecimila soldati nemici. Nel combattimento, in cui sopravvivono solo sette persone, Zekiye incontra il padre che credeva morto in una battaglia di qualche anno precedente. Il padre di Zekiye, il cui onore militare sovrasta ogni altra considerazione, espulso durante quella battaglia dall'esercito ottomano per aver impedito l'impiccagione di un amico erroneamente condannato, non torna a casa ai suoi affetti familiari, ma continua a vivere come un combattente lasciando che la famiglia lo consideri morto. Combattendo da soldato semplice era andato fino in Hijaz e, infine, grazie ai suoi atti eroici, era riuscito a riottenere l'ammissione nell'esercito con il proprio grado militare. Nella battaglia per Silistre, il padre di Zekiye è il vice comandante e, nel momento della decisione più drammatica della battaglia, quando si tratta di abbandonare sul campo İslam Bey ferito, accetta di lasciare con lui la propria figlia sotto mentite spoglie. La coppia fa saltare in aria le munizioni del nemico costringendolo alla ritirata. Alla fine le identità vengono rivelate e il padre consente alla figlia di sposare İslam Bey.

Il comportamento di Zekiye in un dramma tutto di uomini, dove anche la protagonista femminile è travestita da soldato, introduce uno sdoppiamento della personalità maschile. La nuova figura militare non combatte più per ideali religiosi, per l'aspettativa del bottino o di una promozione, ma per la difesa dell'onore della patria. La figura femminile rappresenta così da una parte la passionalità, l'emotività del militare, dall'altra essa diventa l'oggettivazione dell'amore romantico nutrito nei confronti dei nuovi ideali.

Spostandosi di nuovo dal piano ideale a quello sociale, ci si trova di fronte a uno dei nomi più importanti del primo periodo del romanzo turco, il prolifico e popolare scrittore Ahmet Mithat, che per sua esplicita ammissione è interessato a scrivere per fini educativi. I suoi romanzi, malgrado il suo rigido moralismo e attaccamento alla civiltà musulmana, contengono tutti forti critiche all'istituzione familiare e alla posizione delle donne nella famiglia e nella società. Significativamente, queste critiche sono concentrate sulla mancanza di istruzione delle donne e

[48] La censura vietò lo spettacolo perché sovversivo, in quanto trasferiva la lealtà dal sultano e dalla religione alla patria. Si veda M. And, *Tanzimat...*, cit., p. 367.

sulla dolorosa condizione femminile dovuta alla disparità dei diritti e dello status loro accordati. In *Mihnetkeşan* (*Addolorata*, 1871), per esempio, esprime, attraverso il punto di vista della protagonista, una forte critica al fatto che la famiglia musulmana, lungi dal fondarsi sull'amore tra i contraenti, si formi da due persone che non si sono mai viste, riproponendo la fondamentale critica degli intellettuali ottomani della sua generazione contro la costituzione della famiglia tradizionale.

Come è noto, Ahmet Mithat, a differenza di Namık Kemal, esponente dell'élite, proveniva dagli strati popolari. Autodidatta, il suo pensiero era saldamente ancorato alla cultura degli artigiani tra i quali era cresciuto. L'autore era bigamo e conduceva una vita familiare da lui considerata molto soddisfacente e credeva nella necessità di concedere alle donne diritti e libertà. Questa convinzione rimaneva tuttavia limitata alla richiesta di una migliore istruzione delle donne e di un maggior riguardo nei loro confronti, ma la sua benevolenza si fermava di fronte alla necessità di tutelare le norme tradizionali. Per esempio, nel già ricordato *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (*Il Signor Felatun e Rakım Efendi* – quest'ultimo è un titolo di distinzione, proprio dei membri della classe di letterati ottomani) critica la sorella di Felatun, una giovane modernizzata, che rifiuta le tradizioni musulmane riguardanti la famiglia.[49] In tutti i suoi romanzi le figure femminili positive sono descritte, con un atteggiamento quasi di pietà paterna, nella loro sottomissione e sofferenza. Ed è proprio questo sentimento di pietà che fornisce in un certo senso gli elementi della nuova identità maschile. Senza che venga messo in discussione il potere assoluto dell'uomo nella famiglia e nella società, si comincia a chiedergli di avere una maggiore disponibilità nei confronti delle donne; di considerare cioè come il miglioramento della loro vita sia condizione necessaria al miglioramento della propria. La richiesta di parità tra uomini e donne, espressa in quest'epoca nei romanzi, ha quindi un carattere astratto; risulta frutto di un'aspirazione generica, di un apprendimento teorico dell'universalismo rivisto e modificato attraverso il prisma dei dettami religiosi e delle tradizioni.

Nulla illustra meglio questo atteggiamento della difesa della poligamia da parte di Ahmet Mithat. Ecco un esempio dal suo *Paris'te bir Türk* (*Un turco a Parigi*, 1876):

> I dettami della nostra religione musulmana non considerano l'uomo come una sorta di angelo, privo di istinti umani come fanno i dettami della religio-

[49] A. Mithat, *Felatun Bey...*, cit., pp. 17-18.

> ne di Cristo. La nostra religione tiene conto di ogni bisogno *umano*. Se non avesse concesso la possibilità di prendere più mogli a un uomo che con una sola non riusciva a soddisfarsi, non avrebbe potuto ritenere immorale la prostituzione.[50]

Nello stesso romanzo una signora parigina così giustifica la poligamia presso i musulmani:

> Per i nostri uomini parigini che già a dodici-tredici anni diventano invalidi contraendo qualche malattia venerea, è troppo persino una moglie. Invece un uomo orientale, il cui paese non ammette la prostituzione, non può bere alcolici, non può giocare d'azzardo, mantiene intatte tutte le sue forze. Ovvio che per lui una sola donna sarà troppo poco.[51]

Uno dei fondamentali fattori che definisce l'uomo e il suo potere consiste nella supremazia socialmente e culturalmente riconosciuta alla sua sessualità. Il possesso di un alto numero di donne non è solo la misura della virilità del patriarca, ma è anche la misura della sua capacità di autocontrollo, del suo senso di giustizia e del suo potere economico.

D'altra parte, però, esiste la forza di attrazione esercitata sulla nuova élite riformista dal desiderio di aderire alle norme borghesi della vita occidentale. Ed è proprio questa attrazione che fa avvertire, e fortemente, il bisogno di una controparte femminile moderna che possa corrispondere alla nuova immagine che questi uomini cercano di sé. Gli uomini cominciano così ad aspirare, nel matrimonio, pur astrattamente e con tante paure, a un'unione emotiva e intellettuale tra le parti. Non vogliono più aderire ai matrimoni combinati dai genitori, pesa loro dover colmare le proprie frustrazioni affettive ricorrendo alle facili e troppo impari relazioni con le schiave. Essi finiscono con il chiedere una nuova forma di famiglia che produca una società più sana e più forte.

Questi disagi e questa richiesta sono esplicitamente trattati da Halide Edib Adıvar[52] nel già citato *Sinekli bakkal*. Il giovane protagonista del

---

[50] A. Mithat, *Paris'te bir Türk*, İstanbul 1876, p. 160, citato in O. Okay, *Batı medeniyeti karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara 1975, p. 209. Il corsivo è mio.

[51] Ivi, p. 214.

[52] H.E. Adıvar (1883-1964), figura femminile atipica per la sua passione politica e letteraria, ha studiato nel collegio americano di İstanbul, completando la propria formazione con lezioni private. Nazionalista della prim'ora, ha partecipato alla guerra di liberazione raggiungendo il grado di caporale. Entrata poi in conflitto con il kemalismo, è riparata all'estero. Ha vissuto in Francia e in Inghilterra tenendo conferenze e scrivendo opere storico-sociali sulla Turchia contemporanea. È nota soprattutto come autrice di romanzi e in questo campo

romanzo, Hilmi, coinvolto nel movimento dei Giovani Ottomani, figlio del ministro degli interni del sultano Abdülhamid, diversissimo dal padre per indole e formazione, considera le donne tra le principali responsabili del perpetuarsi del sistema che odia:

> La principale occupazione di mia madre è quella di circondarsi di adulatori, comprarsi gioielli, sperperare i soldi. I crudeli tiranni come mio padre sono i prodotti dello sperpero di queste donne [...] Ma [di queste riflessioni] non le disse nulla: la madre era la persona che amava di più al mondo e se non entrava direttamente nell'attività politica era per non farla soffrire.

La madre, preoccupata dagli strani atteggiamenti del figlio gli chiede: «Perché usi un tono così aggressivo verso le donne?» Ed egli replica: «Perché non dovrei farlo? Esse non sono altro che degli strumenti riservati al piacere e a fare figli... Come possono essere chiamate esseri umani? Anche se le loro catene fossero d'oro, sono sempre degli schiavi. Il nostro appartamento si è riempito di femmine che dalla mattina alla sera ballano muovendo le anche».[53] Alla fine del romanzo, Hilmi, coinvolto nella cospirazione contro il regime, scoperto dal padre e mandato al confino con la moglie, riuscirà a farsi una vita nuova, costruendo finalmente una relazione coniugale basata su una complicità non solo affettiva, ma anche intellettuale. In un certo senso, il matrimonio di Hilmi, nato come un'unione tradizionale, si trasformerà, attraverso una lotta politica ingaggiata direttamente contro il padre, nel modello di matrimonio moderno auspicato dalla letteratura turca ottocentesca.

Se la condizione per la creazione di una siffatta famiglia era quella di migliorare la vita delle donne ed educarle, ciò poteva essere accettato.[54]

---

ha dato vita a una vasta produzione. Lo slancio emotivo, la bravura tecnica, l'intuito psicologico tipicamente femminile e la passione politica le hanno procurato una vasta rinomanza anche all'estero.

[53] H.E. Adıvar, *Sinekli bakkal*, cit., p. 41.

[54] Precedentemente alle *Tanzimat* l'educazione ottomana era, a ogni suo livello, prettamente religiosa e riservata solo agli studenti di sesso maschile. L'istruzione delle donne era possibile solo attraverso lezioni private a domicilio, possibilità questa che naturalmente era alla portata solo di un'esigua minoranza della popolazione femminile. Con le riforme cominciarono i tentativi di introdurre un nuovo sistema educativo, laico e specializzato. Nel 1842 fu permesso alle ragazze di frequentare le lezioni nella Facoltà di Medicina per formarsi come levatrici. Nel 1845, dieci ragazze musulmane si diplomarono levatrici. Questa istruzione, concepita per rispondere alle esigenze di disporre del personale specializzato nell'impero a livello universitario, creava, nella totale mancanza di livelli intermedi, grandi difficoltà di apprendimento. Furono infatti conce-

Ma la strada era molto lunga. Come scrive Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), importante romanziere e decano della critica letteraria in Turchia, «Leggendo i primi romanzi della nostra letteratura viene da pensare che gli autori non conoscessero la donna nemmeno nei limiti dei loro incontri quotidiani con le mogli, le madri e le sorelle».[55] Şemseddin Sami nel 1893 in un libretto intitolato *Kadınlar* (*Le donne*), introduceva nei termini seguenti l'importanza della donna nella vita familiare:

> Famiglia significa donna. L'uomo, quando è piccolo, dipende del tutto dalle donne, quando cresce diventa un membro esterno alla famiglia, tuttavia quando torna a casa dal lavoro ha bisogno di avere pronto il cibo, lavati gli indumenti, soddisfatti i bisogni. Coloro che provvedono a tutto ciò sono le donne. Coloro che attraggono gli uomini nella vita familiare, che costituiscono la felicità domestica, sono sempre le donne.[56]

Così veniva fissato l'ideale di una famiglia borghese, dove l'appartenenza della donna alla sfera domestica assumeva un nuovo significato: ella era ormai "l'angelo del focolare", il perno della felicità domestica; il

---

piti progetti per l'apertura di scuole primarie obbligatorie e gratuite per ambedue i sessi e per la creazione di scuole di livello medio-superiore. Questi progetti, però, per lungo tempo non vennero applicati. La prima scuola superiore femminile fu aperta a İstanbul nel 1859. Essa aveva una durata di due anni ed era gratuita. Tuttavia, il fatto che i docenti fossero tutti uomini rese molto difficile la frequentazione delle studentesse che al momento della scuola secondaria avevano già superato gli undici anni e dovevano evitare ogni rapporto con il sesso maschile, salvo i parenti più prossimi. Nel 1876 fu aperta la prima scuola femminile per la formazione di insegnanti. La scuola durava due anni (contro i tre anni delle scuole per insegnanti maschili). La prima istituzione professionale femminile fu quella aperta a Usçuk nel 1865 ed era riservata alle orfane di guerra che in essa imparavano a cucire e a tessere. Le insegnanti furono importate dall'Europa. Nel 1869 una scuola simile fu aperta a İstanbul. Questi tentativi comunque rimanevano sulla superficie e per lo più concentrati nella capitale. Il numero di donne diplomate nelle scuole era estremamente esiguo e il livello della loro istruzione comunque più basso e contenutisticamente più povero rispetto a quello del sesso dominante. Le poche donne che frequentarono le varie scuole messe a loro disposizione o che continuarono ad essere istruite a domicilio privatamente occupavano le estremità della scala gerarchica della società: le più povere e meno tutelate, come appunto le orfane che frequentavano i corsi professionali, e le più benestanti, che ricevevano un'educazione più raffinata, consistente per lo più nello studio delle lingue occidentali (quasi sempre il francese) e del pianoforte.

[55] A.H. Tanpınar, *Edebiyat üzerine makaleler*, İstanbul 1969, p. 52.

[56] Ş. Sami, *Kadınlar*, İstanbul 1311 (1893), p. 18, citato in M. Cunbur, *Türk kadınıyla ilgili sorunlar*, in "Erdem" (Atatürk Özel Sayısı), 4/12 (1988), p. 688.

rapporto uomo donna veniva ridisegnato attraverso una nuova concezione di ruoli e di compiti.

D'altra parte però nell'immaginario maschile ottomano la donna rappresentava anche il gusto per gli intrighi. Nelle caratteristiche relazioni di potere all'interno della famiglia turco-musulmana tradizionale le donne dovevano ricorrere a mezzi psicologici sottili per assicurarsi la complicità dei figli e dei mariti. Questa era in un certo senso una condizione di sopravvivenza. Ed era proprio l'autorità del patriarca a vigilare su questi intrighi. L'indebolimento di questa autorità attraverso il mutamento delle identità e delle funzioni del capofamiglia comportava il timore di trovarsi indifesi e completamente esposti al temibile potere delle donne. I giovani riformisti individuarono la ragione di questa caratteristica femminile nell'ignoranza in cui erano tenute le donne, nella segregazione, nella pratica della poligamia su cui però il loro giudizio rimaneva ambivalente. Conclusero che queste pratiche creavano madri ignoranti, partner superficiali e intriganti, individui pigri e improduttivi.[57]

Il problema di disegnare una nuova identità maschile rimaneva strettamente legato alla questione femminile che poteva trovare la sua soluzione nell'istruzione delle donne, che così avrebbero potuto educare meglio i figli e corrispondere alle aspettative del marito. Sempre Şemseddin Sami scriveva:

> Una donna senza cultura non solo non può compiere bene il proprio dovere, ma non può neanche essere la degna moglie di un uomo istruito; perché o non potrà capire i discorsi del marito, oppure per far sì che tra di loro esista un qualche dialogo, l'uomo dovrà scendere al livello della moglie. E un uomo non può amare una donna che lo trascina nel buio dell'ignoranza.[58]

Queste aspirazioni, soprattutto quella di sostituire la giustizia nell'atteggiamento verso le donne richiesta dal patriarca tradizionale, con il sentimento d'amore nei confronti di una donna, erano foriere di conseguenze sovversive per le consuetudini e la cultura tradizionale. Se il matrimonio doveva cessare di essere combinato dai familiari e se i contraenti dovevano scegliersi sulla base di un sentimento come l'amore, privato e non socializzabile, non si rischiava di sovvertire l'ordine sociale? L'emergere dell'idea del matrimonio come libera unione basata

[57] Si tratta di aggettivi ricorrenti nella letteratura ottomana dell'epoca. Sono citati in D. Kandiyoti, *Introduction*, in Id. (a c. di), *Women, Islam and the State*, London 1991, pp. 9-10.

[58] Ş. Sami, *Kadınlar*, cit., pp. 25-26.

sull'amore era un'intrusione radicale dell'individuo nell'egemonia esercitata dai gruppi familiari nella società e dai patriarchi nella famiglia; sovvertiva l'autorità parentale, demoliva l'onore familiare, minava i fondamenti morali della società, dunque l'ordine sociale. Come osserva Ahmet Mithat, «l'amore era un'invadenza straniera».[59] Inoltre l'innamoramento, che implicava l'incontro dei due sessi al di là di uno spazio privato e protetto quale era quello domestico, era pieno di rischi: come ci si poteva fidare della moralità di una donna incontrata in uno spazio pubblico?

4. La schiavitù e le nuove generazioni

La lacerazione vissuta dagli intellettuali ottomani, divisi tra l'attaccamento all'ordine tradizionale e il desiderio di cambiamento, è rispecchiata con grande evidenza dal loro modo di affrontare la schiavitù domestica e femminile. Questa istituzione, che così larga influenza aveva nella vita familiare musulmana, per tutto il periodo precedente la rivoluzione dei Giovani Turchi del 1908, continuerà a costituire un importante tema affrontato dalla letteratura ottomana. Sul piano ideale tutti gli intellettuali dell'epoca condannano l'istituzione trovando repellente che possano esistere uomini e donne privi di libertà. La loro opposizione alla schiavitù segue in modo naturale la rivendicazione di diritti politici, libertà, uguaglianza e diritti umani che in gran parte, seppur in modo contraddittorio e confuso, costituiva la piattaforma dei Giovani Ottomani sin dal 1860. Namık Kemal, per esempio, affermava nel 1872: «Il diritto e lo scopo della vita non sono solo quelli di vivere, ma di vivere in libertà».[60] Più tardi, nel 1889, nel suo *Sergüzeşt* (*Avventura*), un altro scrittore e romanziere, Samipaşazâde Sezaî,[61] figlio di una schiava e per-

[59] A. Mithat in *Karnaval*, citato in O. Okay, *Batı medeniyeti karşısında Ahmet Mithat Efendi*, cit., p. 206.

[60] N. Kemal, *Medeniyet*, in "İbret", 74 (1872).

[61] Samipaşazâde Sezaî (1860-1936), figlio di un importante uomo di Stato, ricevette la sua educazione nella casa paterna da tutori privati. Fin dalla giovane età appassionato di letteratura, ebbe opportunità di conoscere la letteratura occidentale da vicino avendo occupato il posto di segretario dell'ambasciata ottomana a Londra per diversi anni. Dal 1901 visse in esilio a Parigi dove lavorò nella stampa dei Giovani Turchi. È uno dei più celebri romanzieri dell'epoca, il primo a tentare di introdurre un approccio realistico nel romanzo turco, senza riuscire tuttavia a liberarsi né da forme libresche e artificiose della lingua, né da un facile sentimentalismo.

tanto uno degli intellettuali ottomani più critici verso l'istituzione della schiavitù, scrive:

> Poveri bambini, le vostre minuscole mani non sono fatte per portare la catena della schiavitù in cui secoli di asiatica barbarie vi hanno imprigionati, ma per accarezzare fiorellini minuti e uccellini teneri come voi.[62]

Così gli intellettuali ottomani, indirizzando la loro indignazione contro la schiavitù verso gli ambienti "incivili" nell'Asia e nel Caucaso, deviavano l'obiettivo della critica da sé, dal proprio ambiente di alta civiltà musulmana.

Infatti la condanna della schiavitù, la cui origine deriva in parte dall'immensa forza del concetto di libertà – principale stimolo ideale dell'epoca – e in parte dalle emozioni della guerra civile americana riflesse nella letteratura europea, si affievolisce quando l'istituzione è considerata all'interno della propria vita sociale e familiare. I riferimenti alla schiavitù fatti da Şinasi, Ali Suavi, Ziya Paşa, e Namık Kemal, dimostrano chiaramente quanto poco entusiasmo la condanna suscitasse in loro, quanto considerassero il problema marginale rispetto alle altre questioni per le quali lottavano.

Spesso la schiavitù veniva da loro utilizzata come metafora, per rivendicare libertà politica e sociale. Ma ciò che interessava era la libertà loro, del e per il mondo maschile, pubblico, politico. Il reame domestico era un'altra questione. Esso aveva sì bisogno di riforme, ma sul piano morale la famiglia musulmana era considerata incomparabilmente migliore di quella occidentale. Come la poligamia impediva la prostituzione, così la schiavitù forniva a povere ragazze e poveri ragazzi una famiglia, un tetto, il sostentamento necessario, buona educazione e, spesso, garantiva un futuro che nelle loro condizioni naturali non avrebbero nemmeno potuto sognare. Gli schiavi – sostengono gli autori – nell'organizzazione domestica musulmana sono considerati parte della famiglia, la religione tutela i loro diritti e impone un trattamento giusto nei loro confronti; hanno molte possibilità di essere liberati; soprattutto le donne, se concubine e se madri, possono accedere al ruolo di moglie; i loro figli, anche nella schiavitù, sono considerati pari ai figli legittimi.

Per la soppressione della schiavitù la società ottomana subiva continuamente le pressioni occidentali. Accolte da scarsa udienza, esse creavano

[62] S. Sezaî, *Sergüzeşt*, İstanbul 1889. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di F. Yenisey, İstanbul 1970, p. 26.

piuttosto una diffusa diffidenza. Come precisava nel 1840 il diplomatico britannico Ponsonby, per gli ottomani la schiavitù era un'istituzione

> strettamente intrecciata con l'organizzazione sociale, intimamente connessa con la Legge, con le tradizioni e persino con la religione di tutte le classi sociali, dal sultano fino al più povero contadino.

Nei riguardi di un'istituzione così intimamente legata alla cultura e all'organizzazione sociale, continuava Ponsonby, gli ottomani non potevano capire l'Occidente:

> [loro] possono considerare gli europei superiori a se stessi in scienze, tecnologia, arte di guerra, ma sono ben lungi dal pensare che i nostri valori e la nostra moralità siano più perfetti dei loro.[63]

Le condanne morali più forti nei riguardi della schiavitù sono state pronunciate dal 1870 in poi da autori come Ahmet Mithat, Abdülhak Hamit e Samipaşazâde Sezaî, tutti e tre figli di schiave circasse. Il legame tra la libertà politica e l'abolizione della schiavitù, assente negli scritti dei maggiori attivisti Giovani Ottomani, viene elaborato da questi autori esplicitamente e con naturalezza. Tuttavia, nemmeno per loro la schiavitù rappresenta un problema semplice e lineare e anche il loro approccio è cauto e opera una serie di distinzioni. Innanzitutto, si respinge qualsiasi analogia tra la schiavitù ottomana e quella americana. La prima è descritta in termini molto benevoli per i suoi aspetti umanitari. In secondo luogo gli autori si occupano esclusivamente della schiavitù femminile e domestica, considerando le schiave membri dell'élite. Ahmet Mithat evidenzia che la madre del sultano è un'ex schiava, così come lo sono la maggioranza delle mogli dei dignitari ottomani. Dunque la schiavitù è uno dei modi per scegliersi la moglie, e per quest'ultima il fatto di avere origine servile non costituisce motivo di degrado.

Tali affermazioni rivelano il contesto sottostante l'atteggiamento nei confronti del fenomeno schiavitù. Gli intellettuali ottomani parlano di un fenomeno che conoscono da una parte solo per quel che attiene alle concubine, il cui destino dipende direttamente dal padrone, dall'altra di una realtà costitutiva la struttura del potere. Come si è già detto, l'organizzazione dello stato patrimoniale, la centralità del sultano, il carattere assoluto del suo potere, erano stati assicurati attraverso il sistema dei *kul*. Questi, cioè i servitori del sultano, pur essendo schiavi no-

[63] FO 195/108, Ponsonby a Palmerston, 27.12.1840. Citato da E.R. Toledano, *Attitude to Slavery...*, cit., p. 308.

minalmente e sul piano giuridico, potevano accedere ai più alti livelli della gerarchia, benché solo in quanto servitori del sultano: risultavano come specchi che ne riflettevano il potere. Il sistema, pur avendo subito una lunga trasformazione – cominciando dal regno di Solimano il Magnifico e culminando con le *Tanzimat*, parallelamente a una crescente specializzazione dell'apparato statale e a una maggiore diversificazione dei ruoli, delle carriere e delle funzioni – ha continuato a caratterizzare le strutture più interiorizzate del potere politico. Le relazioni di dipendenza tra il più forte e il più debole, sia che coinvolgessero direttamente lo schiavo e il padrone, sia che riguardassero un patto tra due individui liberi (*intisab*), hanno continuato a determinare le carriere e i destini all'interno della classe dominante (gli *osmanlı*). Dunque, nell'ottica degli esponenti elitari ottomani, per quanto essi fossero critici dell'istituzione e attratti dal tema della libertà, la schiavitù continua a rappresentare, sia sul piano domestico sia sul piano politico-istituzionale, un fenomeno consuetudinario. Per gli intellettuali ottomani la libertà non è ancora un concetto pienamente riferibile all'individuo e al suo statuto, bensì resta un ideale riguardante i meccanismi comunitari.

Ahmet Mithat, nel suo *Acaib-i alem* (*Stranezze del mondo*), così fa rispondere il protagonista alla domanda indignata di una principessa russa:

> *Principessa*: E le schiave-concubine? *Suphi*: Sì, se la moglie di un signore muore o si ammala, o invecchia, allora egli può prendersi una concubina, ma tra questa e la moglie non c'è nessuna differenza: anche i suoi figli sono considerati legittimi.

Circoscrivendo la funzione della donna alla maternità ed equiparando la moglie e la concubina sulla base del pari trattamento ricevuto dai figli, l'autore, forse inconsapevolmente, dimostra che neanche la moglie godeva poi di uno status tanto invidiabile. Più avanti, nello stesso romanzo, Suphi parla con una giovane inglese che scrive un diario di viaggio in Turchia:

> *Suphi*: Allora, dunque, dovete aggiungere al vostro diario che da noi nulla vieta a una schiava di diventare moglie legittima di un pascià. Lo capite? Insomma, se applicassimo l'etichetta europea, anche quella schiava avrebbe il diritto all'epiteto "eccellenza" riservato al marito. Dovete sapere che le mogli della maggioranza dei nostri "eccellenza" sono schiave.[64]

[64] A. Mithat, *Acaib-i alem*, İstanbul 1881-1882, pp. 78 e 109-110. Citato in İ. Parlatır, *Tanzimat edebiyatında kölelik*, cit., pp. 43-44.

Dal momento che solo la sessualità e la riproduzione sono deputate a legare l'uomo alle sue donne, risulta effettivamente risibile la differenza del legame iniziale, se cioè esso venga stabilito con una donna libera o con una schiava. Il matrimonio è un'istituzione importante soprattutto nel rinsaldare i legami tra famiglie e non si prevedono un legame psicologico e una complicità tra gli sposi. Anzi, la moglie in qualche modo risulta essere un individuo minaccioso perché continua a mantenere i propri legami di parentela con la famiglia d'origine: legami che costituiscono il suo potere contrattuale nei confronti del marito. Invece una schiava-concubina appartiene solo al padrone, ed è più probabile che egli si affezioni a lei, inerme e devota.

Infatti i romanzieri, trattando della nuova e pressante aspirazione verso l'amore romantico, diventano ancora più ambivalenti nelle loro critiche verso l'istituzione della schiavitù. Significativamente, e non solo a causa della segregazione femminile dallo spazio pubblico che rende difficile l'incontro tra i due sessi, l'amore romantico trova spesso la propria realizzazione tra la schiava e il padrone.

Uno dei primi esempi di tal genere di rapporti è dato da Ahmet Mithat. In un lungo racconto del 1874, intitolato *Esaret* (*Schiavitù*), il protagonista Zeynel Bey prova sin da giovane una profonda repulsione verso la schiavitù. Tuttavia, arrivato scapolo all'età di trentacinque anni e rimasto orfano dei genitori, egli si risolve, seguendo il consiglio degli amici, a comprare una giovane schiava e si dedica totalmente alla sua istruzione. La passione e l'appagamento ricavati dall'impegno di formare la giovane secondo le proprie inclinazioni diventano talmente forti da spingerlo ad abbandonare ogni altra occupazione, incluso il lavoro. Colmo di felicità domestica, non riesce a rifiutare l'offerta di altri due schiavi adolescenti – una schiava e uno schiavo – e si assume la responsabilità anche della loro educazione.

> Gli avevano gettato tra le braccia una bambina di otto-nove anni che sembrava una sfera d'oro. Quei capelli di paglia dorata! Quelle guance simili a gocce di sangue! Oh Dio, non può esserci una bambina più accattivante di questa in tutto l'universo.

Passati alcuni anni, la piccola schiava diventa una bella giovane e Zeynel Bey comincia a provare una forte attrazione per lei. Quando finalmente si risolve a farla diventare sua concubina, scopre che i due giovani schiavi si amano. Pur mormorando tra sé e sé: «Il mio desiderio è espressione del mio legittimo diritto su di lei»,[65] si lascia convincere dai propri senti-

[65] A. Mithat, *Esaret*, in *Letâif-i rivâyat*, İstanbul 1291/1874, pp. 55 e 59. Citato in İ. Parlatır, *Tanzimat edebiyatında kölelik*, cit., pp. 52-53.

menti di pietà e decide di far sposare i due giovani. Il finale è tragico: i giovani sposi scoprono il giorno del loro matrimonio di essere fratello e sorella e si suicidano.

Lo stesso autore, nel suo *Felatun Bey ile Rakım Efendi*, propone addirittura come esempio positivo l'amore di Rakım Efendi per la sua giovane schiava Canan che culminerà in un felice matrimonio. Anche Rakım Efendi si interessa in prima persona dell'educazione della sua schiava; come un nuovo Pigmalione, plasma la sua controparte femminile con cura e attenzione. Poco tempo dopo averla acquistata, diceva a Canan: «Ogni volta che hai desiderio di uscire, puoi farlo, prendendo con te la mia tata: non ti permetto di uscire da sola».[66] Quando appare un acquirente che offre una grande somma di danaro a Rakım Efendi per Canan, questi parla con la ragazza, anche per saggiare la sua devozione:

> Lo sai che c'è una persona che ti vuole comprare per tanti soldi? *Canan*: (impallidita) Mi venderete signore? *Rakım*: Che ne pensi? *Canan*: Io sono la vostra merce, signore, sono la vostra schiava.[67]

Il comportamento di Canan è di totale subordinazione e dedizione verso il suo padrone-amante. Rakım non può fare a meno di lei, ormai divenuta parte di sé: il matrimonio con lei può essere immaginato come privo di ogni tensione, perché Canan non ha nessuna pretesa per sé. Felatun Bey, il protagonista tanto moderno e occidentalizzato da sfiorare il ridicolo, di questo popolare romanzo di Ahmet Mithat commenta, tra derisione per le donne turche e comprensione per gli uomini, la riluttanza dei suoi concittadini ad abbandonare l'uso delle concubine:

> A cosa serve una schiava? Quelle donne turche che non si possono avvicinare per la loro alterigia, per il loro orgoglio, che stanno sempre con il broncio scambiandolo per segno di magnificenza, non si sa mai come farle contente. Le loro smancerie sono insopportabili, le loro battute di spirito gelano. Invece ti prendi una concubina... Poveretta, non ha nessun diritto, ma poiché è la tua schiava, è costretta ad essere come la vuoi tu.[68]

Le parole di Felatun Bey, con la loro capacità di illuminare la sessualità ottomana, spiegano bene le ragioni di attaccamento all'istituzione della schiavitù anche da parte dei giovani riformatori, desiderosi di

[66] A. Mithat, *Felatun Bey...*, cit., p. 164.
[67] Ivi, p. 66.
[68] Ivi, p. 76.

09812R

provare sentimenti di amore e di passione, però tenacemente legati a una concezione del rapporto uomo-donna in termini di appagamento assoluto.

In *Sergüzeşt* (*Avventura*, 1889) di Samipaşazâde Sezaî, il destino della schiava è narrato con accenti melodrammatici che suscitano sentimenti simili a quelli provocati nei lettori da H.B. Stowe con *La Capanna dello zio Tom* (1852). La protagonista del romanzo, Dilber, è un'adolescente venduta come schiava in un paese del Caucaso. Si ritrova a İstanbul, nella casa di una coppia crudele, dove per anni è sottoposta a ogni tipo di sopruso e violenza. Finalmente, viene rivenduta ed entra in un'altra casa, molto ricca e distinta, dove comincia a condurre un'esistenza più decente. Destinata ad essere il passatempo del rampollo della famiglia, studente di pittura a Parigi, Dilber cresce come una bellissima ragazza, viene istruita, impara il francese, legge *Paul et Virginie*[69] e prende lezioni di pianoforte.

La serenità raggiunta si spezza quando nasce un amore passionale tra lei e il giovane signore, Celal, figlio unico della famiglia che, devota alla propria posizione sociale, aveva già pianificato un matrimonio adatto per lui. Celal, preso dalla passione per la schiava, entra in forte conflitto con i genitori, sostenendo che per la felicità di un matrimonio occorre che le parti si scelgano liberamente e in base ai loro sentimenti. La madre scopre l'amore tra il figlio e la schiava e, affermando che «Colei che si frappone alla felicità e al benessere di mio figlio sarebbe questo pezzo di schiava?»,[70] rivende la ragazza a una famiglia egiziana. Mentre Dilber in Egitto si suiciderà scegliendo così l'unica possibile libertà per sé, Celal impazzirà per il dolore provocato dalla separazione dall'amata.

L'auspicato cambiamento della natura delle relazioni tra i sessi si rivela dunque fonte di profonda angoscia. E questo non dipende tanto

[69] Bernardine de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1787), figura tra i romanzi più popolari nel Levante, nonché uno dei primi ad essere tradotti in turco ottomano. La sua prima traduzione, a cura di Emin Sıddık (*Pol ve Virjini*) apparve in appendice sul giornale "Mümeyyiz" nel 1870 e fu seguita da numerosi altri tentativi. Si veda J. Strauss, *Romanlar...*, cit., p. 153. L'editore İbrahim Hilmi (Çığıraçan, 1880-1964) racconta il suo primo incontro con questo romanzo: «Ho pianto tanto. Per mesi ho tenuto il libro sotto il mio guanciale. Per anni ne ho custodito le impressioni e i ricordi. Ho potuto amare la natura grazie a questo libro. Ero incantato per la bellezza della natura e la magnificenza dei panorami [descritti]. Leggendolo, avevo l'impressione che i miei sentimenti e i miei pensieri s'elevassero» (*Prefazione* a *Pol ve Virjini*, trad. da A.K. Akyüz, İstanbul 1949, pp. XVIII-XIX).

[70] S. Sezaî, *Sergüzeşt*, cit., p. 73.

dall'impossibilità della realizzazione dell'amore, tipico tema della letteratura dell'epoca, quanto da ragioni più profonde che coinvolgono la natura antropologica delle relazioni familiari e di genere. In *Sergüzeşt*, dove vige l'autorità paterna, è negata al figlio qualsiasi possibilità di agire liberamente. Lontani dall'aver sviluppato una propria soggettività individuale, i figli sono condannati all'annientamento dal loro stesso desiderio di trasgressione alle norme patriarcali. I rapporti familiari appaiono regolati dalle convenzioni sociali e dalle considerazioni di potere. Persino le azioni della madre, più che dettate dall'amore, sembrano rispondere alle ansie di possesso e alle strategie familiari. I protagonisti dei romanzi sono introversi, si fissano intorno a poche idee ossessive; persino l'amore diventa una fissazione maniacale, in quanto pensato in termini assoluti, di tardo romanticismo, greve di tragedie immanenti e incombenti.

5. Crisi delle strutture patriarcali, cupidigia femminile

Il desiderio di cambiamento, pur convivendo con la tutela delle norme tradizionali, porta a vivere i mutamenti prodotti dalla modernizzazione o auspicati per la sua realizzazione, come una minaccia di disgregazione riflessa nella crisi delle strutture patriarcali.

Significativamente, i protagonisti di tutti i primi romanzi – come dimostrano sia Finn che Parla[71] nei loro rispettivi studi sul periodo della genesi del romanzo turco – sono orfani di padre, ovvero individui abbandonati a se stessi, privi di una guida autorevole nei loro tentativi di orientarsi tra le nuove norme e le regole sociali, culturali e morali importate dall'Occidente.

L'assenza del padre dunque non è vissuta come un'occasione di libertà e di acquisizione di responsabilità individuali, bensì come un impoverimento, una sovraesposizione al pericolo. È in fondo una sorta di protesta all'implicita ammissione del sultano, simbolicamente il patriarca dell'intera società, della necessità di adeguare l'impero, ormai molto indebolito, alla civiltà occidentale. Tale tentativo di adeguamento priva però i figli delle necessarie risorse spirituali, di precise direttrici di orientamento e di giudizio.

L'autorità patriarcale del resto esime l'individuo dal rispondere delle proprie azioni. Figli cresciuti sotto questa supremazia possono svilup-

[71] R.P. Finn, *The Early Turkish Novel*, cit.; J. Parla, *Babalar ve oğullar...*, cit.

09812R

pare non una soggettività individuale, ma solo un'identità egocentrica, restando incapaci di interagire e di assumersi qualsiasi responsabilità. Quando la forza del patriarca viene meno, i figli egocentrici rimangono esposti, senza alcuna protezione, alla tirannia dei desideri propri e altrui. Come ben esprimono i romanzi dell'epoca, in mancanza del padre, fonte di autorità che regola la vita familiare e fornisce la necessaria protezione alle donne, occorre dotare di nuove difese i figli, divenuti bersagli impotenti delle figure femminili che hanno bisogno di legarli a sé per confermare la propria condizione di vita. Come si è già detto, la famiglia musulmana, organizzata per garantire il soddisfacimento sessuale e la riproduzione, aveva creato una propria gerarchia interna nella quale si svolgeva una perpetua lotta tra le donne di diverse generazioni per mantenere la lealtà del figlio: le madri per assicurarsi il potere di controllo e le nuore per carpire la complicità dello sposo. Ora queste dinamiche tradizionalmente controllate dall'autorità patriarcale, con l'indebolimento di quest'ultima, esplodevano violentemente, esponendo i figli a una serie di meccanismi vissuti come intrighi femminili.

Infatti, nei romanzi l'amore non è un sentimento positivo, capace di abnegazione, ma piuttosto una forte ambizione, una passione tirannica. Domina una visione pessimistica, viene narrato un mondo di disperazione e di fallimento, in cui i personaggi sono presi da passioni amorali e da desideri vendicativi, fino a distruggere se stessi e i propri simili. Anche i sentimenti materni sono descritti in questo contesto: le madri sono esseri possessivi, capaci di qualsiasi intrigo pur di mantenere la lealtà dei figli verso di sé. Così l'amore appare come un desiderio lontano, non un incontro tra due soggettività, ma solo un ideale interiore.

6. Donne fatali

Il libero incontro tra uomini e donne e la possibilità che si realizzi tra loro un rapporto d'amore al di fuori delle norme che esercitano un controllo sulla dinamica delle loro relazioni rappresentano un pericolo per l'uomo, che rischia soprattutto di perdere il controllo di sé. Il fatto che le donne siano considerate come l'emblema stesso della sessualità e totalmente assorbite da essa perché prive di capacità di controllo sul loro corpo mette in pericolo la possibilità per gli uomini, in assenza di un'autorità normativa, di moderare le proprie passioni e vigilare così su quelle femminili. In *Yeryüzünde bir melek* (*Un angelo sulla terra*, 1878-1879) di Ahmet Mithat, il protagonista Şefik viene così presentato al lettore:

> È stato in Europa varie volte. Tuttavia, non ha visitato i quartieri di piacere. È stato nelle scuole, nelle università. Infatti Şefik è ancora il giovane più morale, più integro, più timido di İstanbul.[72]

L'incontro con una donna dai facili costumi sarà la ragione della sua deviazione dalla "retta via"; da quel momento la sua vita andrà totalmente sprecata. L'autore conclude, senza temere di essere pesantemente didascalico, che il suo scopo nello scrivere questo romanzo è quello di mostrare a tutti coloro che tengono alla morale musulmana i pericoli della promiscuità, tipica della vita occidentale. La donna, la pericolosa *fitne* dell'immaginario maschile musulmano, se libera dal controllo dell'uomo e dalle regole che assicurano il suo dominio, porta solo distruzione. Ella deve rimanere nell'*interno*, progredire sì, ma senza valicare i confini domestici, ancorata alla sua tradizionale appartenenza totale all'uomo.

Namık Kemal, il più ascoltato e seguito intellettuale della generazione dei Giovani Ottomani, scrisse due soli romanzi. *İntibah*[73] (*Risveglio*, 1876), una tragedia romantica, è particolarmente significativo nell'esprimere, attraverso la posizione morale dell'autore e la descrizione dei personaggi, le angosce maschili nei riguardi delle donne e delle passioni d'amore. Influenzato da *La Dame aux camelias* di Dumas figlio, Namık Kemal dichiara di aver voluto scrivere la storia di un uomo incapace di comprendere la donna amata. Ma, evidentemente, le sue considerazioni etiche non potevano permettergli di nutrire una vera simpatia nei confronti di una donna dai facili costumi. Significativamente, egli risolse di dividere la personalità della protagonista femminile, Mehpeyker, lasciando a lei i tratti negativi e attribuendo alla schiava Dilaşub quelli positivi.

Il romanzo narra la storia della rovina di Ali Bey, alle prese con una passione per la frivola Mehpeyker. Ali Bey, la cui personalità esprime la profonda crisi di identità della nuova generazione di uomini, appare l'oggetto di un conflitto passionale che si svolge tra le protagoniste. Questo figlio unico di una famiglia molto benestante è sottoposto ai ri-

---

[72] A. Mithat, *Yeryüzünde bir melek*, citato in J. Parla, *Babalar ve oğullar...*, cit., p. 31.

[73] È il primo romanzo di Namık Kemal che cominciò a uscire a puntate nel 1876. Scritto dall'autore in seguito alle riflessioni sul romanzo come un esempio di questo genere, *İntibah* è considerato il primo romanzo turco moderno. Pur avendo provato a usare un linguaggio semplice, Kemal non è riuscito a liberarsi né dalle soggettivistiche descrizioni ambientali, tipiche della letteratura classica, né dall'abbondanza delle sue metafore. Si veda A.O. Evin, *Origins...*, cit., p. 66.

gidi principi educativi del padre «già a dieci anni aveva imparato diverse lingue straniere».[74] Il padre però, così attento alla formazione intellettuale del figlio, non è altrettanto efficace riguardo l'educazione sentimentale. Ali Bey cresce infatti come un bambino irrequieto e ingenuo. Il genitore, non preoccupandosi di integrare i vari aspetti del carattere del figlio, si accontenta di incanalarli verso lo studio e il lavoro. Dopo la morte del padre Ali Bey rimane nelle mani della madre, mossa principalmente dalla preoccupazione di rinsaldare il meglio possibile la propria egemonia sul figlio. Il giovane, allevato con tutte le attenzioni della madre e delle schiave, completamente privo di esperienza di vita, egocentrico, debole, indeciso, emotivamente immaturo, cade inevitabilmente in tutte le trappole tese da donne senza scrupoli.

Ali Bey incontra la bella Mehpeyker durante una passeggiata. L'autore, che non sente alcun bisogno di nascondere la propria antipatia nei confronti di questa donna, così la descrive:

> Era l'esatto contrario di Ali Bey per educazione e moralità. Cresciuta in una famiglia immorale, prima di arrivare all'età di quattordici-quindici anni aveva già imparato ogni sorta di sconcezze, superando di gran lunga coloro che l'avevano avviata su questa strada. A quindici anni era ormai una meretrice professionista. Incline alla cupidigia, il suo unico desiderio era quello di sottomettere al proprio potere tutti gli uomini che le piacevano, e in questo riusciva quasi sempre.[75]

Anche se dal punto di vista delle ambizioni personali Ali Bey e Mehpeyker appaiono molto simili, la donna, a differenza di lui, è poi capace di metterle in pratica. Già nel secondo incontro, Mehpeyker, «che ha i capelli neri, gli occhi verdi, e la bocca vermiglia, e che cammina diritta verso chiunque incontri come volesse abbracciarlo»,[76] dichiara il proprio interesse e l'attrazione per il giovane. Questi, per contro, timido e pieno di considerazioni morali, non riesce nemmeno a guardarla direttamente in viso.

L'incontro fatale fa tuttavia perdere il sonno ad Ali Bey e lo rende preda di una feroce lotta tra desideri e moralità, come un «oggetto di metallo rimasto tra due magneti».[77] Il giovane perderà alla fine la propria forza interiore – tratto che per la cultura ottomana distingue l'uo-

---

[74] N. Kemal, *İntibah*, İstanbul 1876. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di F. Yenisey, İstanbul 1973, p. 13.
[75] Ivi, p. 15.
[76] Ivi, p. 27.
[77] Ivi, p. 31.

mo dall'animale – per diventare un giocattolo inerme nelle mani del destino «...nel giro di due giorni, cominciando a corteggiare una donna, è diventato un poveraccio sospinto dai quattro venti in ogni direzione, incapace di camminare verso una meta precisa».[78]

Mehpeyker ama il giovane con una veemente passione ma, donna di facili costumi, intrattiene un'altra relazione con un uomo più anziano dal quale è mantenuta. Ali Bey scoprirà questa relazione per caso e da quel momento comincerà, indipendentemente dai sentimenti di lei, a odiarla con ferocia. L'autore, d'accordo con il protagonista, commenta:

> [Mehpeyker] amava il bello ma, allo stesso modo in cui un serpente ama un fiore, lei voleva abbracciare un uomo come l'avrebbe stretto un serpente!... Come la tomba avvolge il corpo, lei cercava di avvolgerlo; come la tomba impedisce a colui che avvolge di vedere il mondo, così lei desiderava esercitare il proprio potere su di lui.[79]

Deluso dall'amata, Ali Bey torna dalla madre che, con l'intenzione di legare il figlio alla casa, gli compra Dilaşub, una schiava bella, intelligente e bene educata. La madre gli spiega le ragioni della sua scelta:

> Ora, se io dovessi prendere per te la figlia di una famiglia per bene, non potresti vederla prima di sposarla; dopo averla sposata, anche se non dovesse piacerti, saresti costretto a tenerla tutta la vita nell'infelicità. Inoltre, se io avessi fatto così, avresti avuto due signore in una stessa casa e se non fossimo riuscite ad andare d'accordo, ne avresti sofferto tu. Invece questa è una schiava, se ti piace l'ami e te la educhi come vuoi.[80]

Ossia la figura femminile anziana, in cambio del mantenimento del proprio potere domestico ed emotivo, contribuisce a perpetuare uno degli aspetti più retrogradi del potere maschile.

Anche se all'inizio Ali Bey, preso dal suo dolore, non prova alcun interesse verso la schiava, in breve tempo viene conquistato da lei e l'accetta come concubina; comincia così a condurre una vita felice. Felicità che sarà presto frantumata, perché Mehpeyker, addolorata per aver perso l'amante, decide di vendicarsi e diffonde la voce che Dilaşub ha un amante. Ali Bey, pazzo di rabbia, la rivende senza sapere che l'acquirente è la stessa Mehpeyker. Durante questi avvenimenti tragici, il

[78] Ivi, p. 22.
[79] Ivi, p. 33.
[80] Ivi, p. 69.

comportamento della madre è molto significativo: spinta unicamente dal desiderio di rafforzare il proprio potere sul figlio, pur essendo «sicura della moralità di Dilaşub come della propria»,[81] non interviene per impedirne la vendita. Mehpeyker, per vendicarsi, tenterà di farla prostituire, senza però riuscire a spezzare la resistenza della schiava. Alla fine Dilaşub viene a sapere dell'intenzione di Mehpeyker di uccidere Ali Bey. L'amore e la dedizione della schiava sono illimitati: essa non esiterà a fingersi lui e a morire al suo posto.

Il conflitto tra la madre e l'amante è eloquente a dimostrare le conseguenze immediate della crisi del patriarcato ottomano. Irretito negli intrighi femminili, animati da possessività e da cupidigia, anche nell'immaginario dell'uomo illuminato la schiava concubina appare l'unica figura femminile eleggibile. Non ci si può fidare della donna incontrata in uno spazio pubblico, lontano dal controllo dell'occhio scrutatore dell'uomo, dalla sua protezione diretta. Da questo essere incontrollato e incontrollabile l'uomo ottomano fugge via per rifugiarsi nella donna sicura, quella dell'interno, sia la madre sia la concubina: specchi del suo io femminile.

7. Nuove identità maschili e femminili?

Un tentativo di descrivere una nuova identità maschile e un nuovo modello di famiglia viene compiuto in *Felatun Bey ile Rakım Efendi* (1875), romanzo in cui Ahmet Mithat mette a confronto i due protagonisti nei loro diversi modi di concepire la vita moderna. Il protagonista "negativo" del romanzo, Felatun Bey, è il primo prototipo di quel giovane decadente francesizzato che godrà di una lunga vita nella letteratura turca del periodo ottomano. Questa figura costituisce il modello negativo di mascolinità, frutto di un'eccessiva e "sbagliata" occidentalizzazione, tanto da rasentare l'effeminatezza: un tipo di uomo che riserva troppa attenzione all'esteriorità, al modo in cui è vestito, alle maniere che usa nel muoversi e nel parlare, incapace di assumersi responsabilità, schiavo di desideri e passioni.

Felatun Bey, infatti, cresciuto alla maniera europea con un'istruzione superficiale, affidata alle istitutrici francesi, adorava la vita occidentale.

> Poiché era molto benestante, pur avendo una bellissima casa con giardino a Üsküdar [quartiere abitato in prevalenza da famiglie musulmane tradiziona-

[81] Ivi, p. 62.

> li], per potersi concedere una vita *alla franca*, cioè per vivere comodamente, vendette tutto senza badare troppo al ricavato e si fece costruire, nelle prossimità di Beyoğlu [il quartiere occidentale di İstanbul], una bella casa che, per essere proprio *alla franca*, era stata costruita in cemento armato. [...] Siccome ogni tanto venivano a visitarlo i suoi amici europei, dovette prendere la propria servitù dalla comunità greca e armena.[82]

Essere moderno significa per lui vivere negli agi, senza lavorare troppo. Impiegato in un ufficio governativo grazie all'influenza paterna, di fatto passa il tempo vivendo di rendita. Ecco come è descritta una settimana tipica di Felatun Bey:

> Il venerdì [il giorno di riposo musulmano] va in un luogo ameno per passeggiare, il sabato deve smaltire la stanchezza del giorno precedente. Poiché visitare i luoghi ameni di domenica corrisponde alla moda francese, non può non recarvisi di nuovo, e il lunedì smaltisce la stanchezza accumulata la domenica. Il martedì si prepara per andare in ufficio, ma il tempo è sereno, e il desiderio di andare a visitare amici e conoscenti a Beyoğlu lo convince a trasformare anche il martedì in un giorno di festa. Il mercoledì si reca in ufficio e il tempo gli basta solo a narrare gli avvenimenti della settimana. La sera torna in compagnia di due o più avventori e, poiché abita a Beyoğlu e occorre intrattenere gli ospiti in questo ambiente tutto occidentale, alla maniera francese, la notte la passa in un locale europeo e non dorme. Avendo trascorso la notte in bianco, deve passare il giovedì a letto, e finalmente ritorna il venerdì.[83]

Così Felatun Bey, facendosi confezionare i vestiti di taglio occidentale dai migliori sarti di Beyoğlu, giocando d'azzardo e cercando di soddisfare le esigenze dei suoi amanti, dilapida allegramente la ricca eredità del padre. Il suo è un atteggiamento di emulazione/soggezione verso il mondo occidentale, evidenziato nel romanzo dai rapporti di amicizia intrattenuti con una famiglia inglese residente a İstanbul.

Il fatto che a creare il prototipo del decadante francesizzato sia stato Ahmet Mithat, non può essere casuale. L'autore, formato nell'ambiente degli artigiani e avendo interiorizzato i valori tipici delle corporazioni (*lonca*), era critico nei confronti dei valori propri della classe dirigente delle *Tanzimat* e difendeva quelli tipici dell'artigianato: parsimonia, moralità, rifiuto di un ostentato consumismo.

Lo schieramento più moderato dei modernizzatori del periodo delle *Tanzimat*, in cui si riconosceva per esempio Cevdet Paşa, condivideva

[82] A. Mithat, *Felatun Bey...*, cit., p. 4.
[83] Ivi, pp. 5-6.

le preoccupazioni espresse da Ahmet Mithat rispetto al cambiamento portato dalle nuove abitudini di consumo ostentate dall'élite governativa ottomana. Cevdet Paşa narra nel suo *Tezakir* (*Memorandum*) la vita del gruppo dirigente dell'impero, orientata verso il lusso in seguito alla guerra di Crimea, quando l'élite amministrativa si era arricchita attraverso l'imposizione di nuove tasse per finanziare il conflitto. A questo nuovo modo di vivere erano servite da modello famiglie di turchi provenienti dall'Egitto, dove, sotto l'amministrazione modernizzatrice di Muhammed Ali, erano diventate ricche attraverso lo sfruttamento delle miniere d'oro. Queste famiglie, vissute in una realtà staccata dalla tradizionale austerità ottomana, occidentalizzata molto prima che nel centro dell'impero iniziasse lo stesso processo, conducevano ora in İstanbul una vita di ostentazione e di lusso lontane da qualsiasi preoccupazione morale. Scrive Cevdet Paşa:

> Molti pascià e Bey dalla dinastia di Muhammed Ali si sono insediati a İstanbul portando con sé molto danaro e hanno cominciato a consumare il loro patrimonio. Così, hanno dato un esempio [alle élite di İstanbul] e aperto nuovi orizzonti nella valle della dissipazione. Soprattutto, le preferenze manifestate dalle loro donne per vestiti e accessori alla francese sono state ricopiate dalle donne di İstanbul, persino da quelle della corte.[84]

Ahmet Mithat, la cui visione della modernità è limitata alla volontà d'importare gli aspetti tecnologici e scientifici della cultura occidentale salvaguardando i valori morali della società musulmana, è uno dei pochi ad aver riflettuto sulla condizione dell'uomo nuovo e del diretto legame esistente tra il singolo e l'insieme della società. Nei suoi romanzi esalta spesso valori quali laboriosità, modestia e parsimonia: l'uomo nuovo deve vivere del suo onesto lavoro e dall'impegno di singoli uomini industriosi dipendono le sorti dell'intero paese. Nel suo *Sevda-yı sây-u amel*[85] (*Sforzi per un'azione volta al commercio*, 1878), una sorta di pamphlet sull'economia, ripete sostanzialmente i temi espressi da Samuel Smiles in *Self-Help* (1859): «Il progresso nazionale è il risultato dell'industria, dell'energia e della rettitudine degli individui, così come la decadenza di una nazione è dovuta all'ignavia, all'egoismo, al vizio dei singoli».[86]

Il vero gentiluomo doveva dunque avere un forte senso dell'onore, evitando col massimo scrupolo ogni azione meschina. Questo scrupolo

[84] Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, I-XII, a c. di C. Baysun, Ankara 1953, p. 20.
[85] A. Mithat, *Sevda-i sây-u amel*, İstanbul 1296/1878.
[86] S. Smile, *Self-Help*, Londra 1953, p. 14.

era perseguibile grazie all'etica militare ottomana: «La *ümmet* è costituita da musulmani autentici, che durante il tempo di pace tengono la mano sulla sciabola, e non dalle femmine di Buchner, dai borghesucci di Bourget».[87] L'uomo modello deve tradurre questa etica militare nella vita civile, dichiarando guerra alla sciattezza, all'immobilismo, alla pigrizia e all'immoralità.

Ahmet Mithat contrappone l'etica militare ottomana alla decadenza di quel settore della sua società ormai francesizzata, tutta dedita ai piaceri materiali. Questo ostentato consumismo, diventa preoccupante per le sue ripercussioni sulla cultura patriarcale ottomana. Coinvolgendo anche le donne, che ne sono le prime e immediate vittime, offre loro una nuova leva con cui minacciare la distruzione dell'ordine domestico tradizionale. Mentre gli uomini come Felatun Bey, che desiderano vivere tra gli agi europei, risultano essere personalità socialmente inutili e ridicole, le donne dello stesso tipo, ancor più pericolosamente, rifiutano di svolgere le loro mansioni tradizionali e cominciano a nutrire desideri nuovi. La sorella di Felatun Bey, Mihriban, è

> Una ragazza di quindici anni. Non è stata educata nemmeno privatamente come prevede la moda occidentale, ma è terribilmente viziata. Non sa, a differenza delle altre ragazze della sua età, né ricamare, né tessere, perché le vetrine di Beyoğlu sono piene di tutte queste cose, già fatte alla meraviglia. Poiché tutto il lavoro domestico è svolto da inservienti, Mihriban non deve neanche pettinare i propri capelli. Infatti, tra i francesi i capelli femminili sono pettinati da una donna specializzata. Il padre ha assunto per lei un'insegnante di pianoforte, ma, priva di talento non ha imparato un granché. È diventata una giovane ragazza leggera, allegra, che va saltellando a ritmo di musica.[88]

Come Felatun Bey costituisce il primo esempio di modello maschile europeizzato, così Mihriban è la prima di una lunga serie di caratteri femminili occidentalizzati. L'indignazione contro le caratteristiche consumistiche della vita occidentale è un aspetto del *topos* diffuso che esprime la preoccupazione sociale per la violazione di un altro valore tipicamente ottomano: quello del limite (*had*).[89]

Invece Rakım Efendi, il protagonista positivo, rappresenta il nuovo prototipo maschile: un uomo determinato, moderato nei sentimenti e

---

[87] Citato in M.N. Özön, *Türk romanı üzerine*, in "Türk dili" (Roman özel sayısı), III (Temmuz 1964), p. 585.
[88] A. Mithat, *Felatun Bey...*, cit., pp. 8-10.
[89] Si veda il capitolo 1, pp. 11-13.

nelle passioni, attento a conservare i valori interiorizzati della propria società, onesto, laborioso. L'autore mette a confronto i suoi due protagonisti nella loro interazione con una famiglia inglese: questa è amica di Felatun Bey, mentre le figlie prendono lezioni di turco da Rakım Efendi.

Rakım Efendi proviene da una famiglia modesta. Orfano di padre e di madre, cresce nelle mani di una tata-schiava, che con mille sacrifici gli garantisce una buona educazione tradizionale. Impara da un amico armeno il francese, fino a poter fare traduzioni; combinando così la formazione tradizionale e quella moderna, comincia a lavorare negli uffici governativi e aumenta il proprio introito con lezioni private. Rakım Efendi (non sfugge una nota di identificazione dell'autore, anch'egli un autodidatta di provenienza umile come il protagonista), dunque, uomo serio e responsabile; lavoratore instancabile che grazie a impegno e parsimonia riesce ad accumulare un considerevole capitale. Pur essendo fortemente legato ai valori morali della propria società, egli è un individuo aperto alla civiltà occidentale: colto come un intellettuale europeo, frequenta membri delle comunità cristiane; oltre all'amicizia con la famiglia inglese, ha anche una relazione con una signora francese. A differenza però dell'amichetta francese di Felatun Bey, che è attrice e cantante, interessata unicamente ai soldi dell'amante, l'amica sua è un'insegnante di pianoforte, donna seria che lo ama e lo stima sinceramente. La differenza più profonda tra i due personaggi si osserva nei loro comportamenti nei confronti degli europei: mentre Felatun Bey si sottomette loro cercando di imitarli fino a rendersi ridicolo, Rakım Efendi suscita rispetto e ottiene la loro comprensiva solidarietà. Quando lui si comprerà una schiava adolescente e comincerà a istruirla, sarà la sua amica pianista, Madame Josephine, ad assumersi l'educazione musicale della giovane, pur sapendo che prima o poi quell'allieva sarebbe diventata la concubina del suo uomo.

L'idea di comprare una schiava viene suggerita a Rakım Efendi dalla tata: il protagonista è infatti giunto all'età per sposarsi. La schiava, che sarà chiamata Canan, si rivela intelligente e amabile. Istruita con cure minuziose sotto le direttive di Rakım Efendi, dalla tata e dall'amante francese, impara a leggere, a scrivere e a suonare il pianoforte, viene introdotta all'economia domestica e, grazie alla sua intelligenza, riesce persino a imparare il francese dall'insegnante di musica. Cresciuta come una bella ragazza, raffinata e intelligente, comincia ad attrarre le attenzioni del padrone e ne diventa concubina. Rakım Efendi, amato e desiderato dalle sue allieve inglesi, nonché da Madame Josephine, alla fine, anche grazie ai consigli della saggia francese, deciderà di sposare la schiava Canan quando questa diverrà madre.

Un altro esempio di critica rivolta alla personalità maschile occidentalizzata viene formulato in *Araba sevdası* (*La passione per la carrozza*) di Recaizade Ekrem. Il signor Bihruz, protagonista del romanzo pubblicato nel 1896, costituisce l'esempio classico del decadente francesizzato. Appartenente a una famiglia dell'élite delle *Tanzimat*, l'eroe di Recaizade Ekrem è pigro, superficiale, inconcludente, una sorta di Oblomov ottomano. Il padre, un *vezir* della corte ottomana, lo sistema in un ufficio amministrativo e gli lascia a disposizione una considerevole ricchezza, composta prevalentemente da beni immobili, sufficiente a garantire una vita agiata per lui e per la madre nei quartieri europei d'İstanbul. Il padre, appassionato di letteratura classica ottomana, lascia anche una grande biblioteca al figlio, che però è incapace di leggere la poesia ottomana perché ignora l'arabo e il persiano e non è stato educato al gusto tradizionale. Bihruz galleggia in un vuoto: un vuoto di ideali e di cultura. Mentre la grande biblioteca ereditata dal padre equivale a un ammasso di carte e di polvere, egli non è nemmeno in grado di capire la letteratura occidentale. In casa impiega un professore francese e un "vallet de chambre" greco. Con l'aiuto del professore legge a malapena *Paul et Virginie* e *La Dame aux camelias*,[90] rimanendo profondamente colpito dall'amore romantico di Marguerite per Armand e dalla sua morte di tisi.

Mentre in un parco cerca di leggere, sillabando le parole, *Sous les Tilleuls*[91] di Alphonse Karr, incontra una donna, Perives, con la quale scambierà impacciato battute dense di malintesi. L'incontro avviene presso un laghetto artificiale. Perives mostra il laghetto all'amica dicendole che la superficie dell'acqua le ricorda uno "specchio" (*ayna*) di terra. L'amica intende le sue parole come "melacotogna" (*ayva*), quindi le risponde in modo incongruo. Una risposta simile porta le amiche a discutere se ciò che si intravede nell'acqua somigli a "melacotogna" oppure a "mele" (*elma-alma*) di Amasya, città d'Anatolia e da qui, di nuovo con un fraintendimento, a domandarsi se il "diamante" (*elmas*) si estragga ad Amasya oppure in Inghilterra. Il signor Bihruz, che per ascoltare il dialogo tra le due signore con la dovuta attenzione si è fatto

[90] Anche la *Dame aux camelias* (1848), come *Paul et Virginie*, ebbe vasto successo presso generazioni di lettori turchi. Il romanzo di Dumas figlio fu tradotto in turco ottomano nel 1880 da Ahmet Mithat (*Ladam o Kamelya*) e pubblicato per la prima volta in appendice sul suo giornale, "Tercüman-ı Hakikat". Si veda J. Strauss, *Romanlar...*, cit., p. 156.

[91] Fu tradotto in turco ottomano nel 1881 dall'allora giovane militare Mahmud Şevket Paşa (1856-1913).

tutto orecchi, percepisce quelle parole come una geniale comparazione poetica tra lo specchio di terra e la possibilità di vedere una melacotogna in uno specchio di terra e rimane ammaliato dalla finezza della signora bionda, mormorando tra sé «Quel esprit!... Quelle finesse!».[92] Questo incontro è per lui l'occasione per tessere mentalmente un rapporto d'amore ispirato alle sue letture e per cominciare a vivere in un mondo di sogni. Così inizia una commedia di equivoci: Perives incontrata nel parco mentre passa in carrozza con un'amica, è in realtà una *maitresse* e la carrozza su cui viaggia è presa a nolo. Bihruz pensa invece di avere incontrato una fanciulla di buona famiglia, resa colta dalle letture. Nella sua fantasia Perives prende il posto di Marguerite e lui quello di Armand. Prova a scrivere un biglietto d'amore per la donna dei suoi sogni, ma la totale mancanza di riferimenti culturali gli impedisce di redigerlo. Cerca di avvalersi dei libri, alcuni scelti dalla collezione del maestro di francese, altri dalla biblioteca paterna. Il risultato è un messaggio confuso, senza senso; per di più, la quartina presa in prestito dal libro di poesie classiche del padre, che canta le passioni suscitate da una persona dai capelli scuri, trasmette un messaggio alquanto ambiguo per la bionda Perives.

La storia tragicomica di Bihruz è l'emblema delle condizioni di un giovane che avendo smarrito la guida del proprio universo epistemologico si perde in mezzo a tanti testi sbagliati.[93] La sua personalità è determinata più che dalla sua esperienza reale e dalla sua vita, da una serie di parole che hanno ormai perso ogni significato. Nel vuoto in cui egli si barcamena si vedono riflessi il timore, le insicurezze, le preoccupazioni rispetto alle modalità con le quali le *Tanzimat* avevano modernizzato l'educazione. I vari linguaggi messi in atto nel romanzo creano una confusione semantica in cui Bihruz, privo di una lingua capace di esprimere le sue esperienze, non trova di fatto un modo per esistere come persona.

Il signor Bihruz, al pari di Felatun, fa confezionare i propri vestiti ai sarti di Beyoğlu, spreca l'eredità paterna a causa del suo amore per le lussuose carrozze; nel suo mondo di sogni assume un atteggiamento snobistico verso l'ambiente reale e alla vista del popolo di İstanbul, abbigliato alla maniera tradizionale, si domanda in francese: «Qu'est-ce que c'est que ça? Est-ce que le carneval est déjà arrivé?».[94] Questo per-

[92] R. Ekrem, *Araba sevdası*, İstanbul 1896. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di S. Kemal, İstanbul 1985, p. 32 (in francese nel testo).
[93] J. Parla, *Babalar ve oğullar...*, cit., p. 29.
[94] R. Ekrem, *Araba sevdası*, cit., p. 19 (in francese nel testo).

sonaggio privo di radici e di identità è descritto nei suoi modi e nel suo abbigliamento, nella sua fragilità e nel suo sentimentalismo piagnucoloso, come l'antitesi del patriarca ottomano. Completamente avulso dai canoni di virilità della propria società, egli rappresenta le paure ancestrali rispetto a un'occidentalizzazione eccessiva: il nuovo divario, intriso di spavento, che si apre tra l'élite occidentalizzata e la popolazione semplice.

8. Revisione dell'Islam o modernità?

La realizzazione di un rapporto uomo-donna corrispondente alle aspirazioni dei giovani riformatori ottomani richiedeva una profonda rivoluzione sociale e culturale per la quale essi stessi non erano pronti. Veniva a crearsi così un circolo vizioso: la figura femminile, che per corrispondere alle nuove aspirazioni doveva affrancarsi dai condizionamenti delle strutture patriarcali, suscitava terrori atavici. Bisognava ridefinire l'autorità maschile per garantire un'uscita da questo contraddittorio conflitto di mali interagendo con la modernizzazione, definendo cioè le contraddizioni insite in tale processo. Al momento invece l'Occidente era collocato su un altare e nello stesso tempo si temeva tutto ciò che sarebbe stato necessario introdurre per avvicinarlo.

Gli intellettuali dell'epoca delle riforme rimasero così rinchiusi in un vicolo cieco e, pur aspirando a realizzare nel matrimonio relazioni più paritarie, pur chiedendo partner istruite, non segregate, scelte direttamente e con amore, finirono per proporre la continuità delle relazioni tradizionali, in primo luogo del concubinaggio. La difesa dell'onore della famiglia, quindi della comunità, continuò ad essere considerata il principale ruolo dell'uomo. L'esercizio di questo comportava il mantenimento delle antiche norme di controllo sulle donne. Ad esse continuò infatti ad essere richiesto di garantire, con il loro corpo nascosto, l'integrità sociale. Al di là delle mura domestiche, al di là del ruolo di moglie e di madre posto sotto il diretto controllo maschile, la donna era un essere spogliato di ogni virtù positiva, fonte dei maggiori pericoli. Scriveva, per esempio, Namık Kemal: «Se ciò che chiamate civiltà è lasciar andare le donne mezze nude per le strade e farle ballare in mezzo a tutti, sappiate che questo è contrario alla nostra moralità. Non lo vorremmo, non lo vorremmo mai!».[95]

[95] N. Kemal, *Terbiye-i nisvan*, in "Tasvir-i Efkar", 457 (1283/1866).

La moralità e il rispetto delle norme della cultura patriarcale divengono il perno del dibattito sull'identità sociale di fronte alle spinte al cambiamento, spinte che sono viste come una minaccia messa in atto dalla cultura dell'eterno "altro". Così fatica a nascere il nuovo modello di identità maschile e con esso i nuovi modi di esercitare l'autorità virile, pur con tanta foga invocati come simboli di rigenerazione, come elementi fondanti della società moderna. I riformisti ottomani rimangono, stretti come sono dalla necessità della protezione dell'ordine morale esistente, imprigionati in questa contraddizione.

In tutte le riflessioni e in tutte le rappresentazioni simboliche di genere il punto di vista rimane unico: quello dell'uomo che non riesce a confrontarsi con la donna. La crisi di identità prodotta dal processo di modernizzazione e dal passaggio da un ordine antropologico a un altro, mantenendo questa focalizzazione interna all'uomo, viene indagata attraverso una sua proiezione nell'universo femminile. Gli uomini, in qualità di scrittori, riformatori o padri, mariti e amanti, scrutano i problemi non nella propria coscienza, non nelle proprie reazioni, ma nel loro altro, nelle donne. E le donne, fatte oggetto di riflessione o di rappresentazione, racchiudono non se stesse e la loro vita reale, bensì le paure e le aspirazioni maschili.

Un simile parametro di osservazione si impone con una tale forza che persino le donne, quelle poche che in quest'epoca riescono a esprimersi, non sono in grado di sottrarsi ad esso. La crisi dell'identità maschile e le difficoltà di ridefinire la sua autorità si riflettono nel modo in cui l'intera società finisce per concepire se stessa. L'evoluzione iniziata con la modernizzazione nel mondo femminile offre importanti indici di questa realtà. Le donne dell'élite ottomana, più attentamente educate, più in contatto con la vita sociale e politica – molte donne infatti, sorelle e mogli dei Giovani Ottomani e dei Giovani Turchi, parteciparono in varie maniere alle attività rivoluzionarie degli uomini – cominciano da una parte a intravedere le proprie potenzialità, ma dall'altra esprimono un'angoscia diffusa per la perdita delle protezioni tradizionali.

Le poche testimonianze riguardanti il mondo femminile dell'epoca precedente la Rivoluzione dei Giovani Turchi (1908) provengono da alcuni articoli di giornali, dalle lettere pubblicate sui periodici e dall'opera di una scrittrice, la prima romanziera ottomana, Fatma Aliye (1862-1936).[96] Formata secondo le migliori possibilità offerte dall'epoca, con

[96] Fatma Aliye (1862-1936), figlia del riformatore Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895), è la prima donna musulmana a raggiungere una certa fama come scrittrice. Nel suo noto libro sulla condizione delle donne ottomane, *Nisvan-ı İslam*,

un'educazione tradizionale islamico-ottomana arricchita da alcuni aspetti dell'educazione moderna, francese, Fatma Aliye esordisce come scrittrice con un libro intitolato *Nisvan-ı İslam* (*Le donne musulmane*, 1891-92), dove insiste sulla necessità di conservare i valori morali della propria società: l'Islam, nella sua concezione, è la religione, la cultura, l'identità dell'élite ottomana. Con la stesura di *Nisvan-ı İslam*, l'autrice si propone di offrire delle risposte agli interrogativi delle donne europee che si recano in visita da lei e da altre signore dell'élite. Nello stesso tempo aspira a illuminare le altre donne ottomane sulle questioni sorte dalla dicotomica impostazione islam/modernità.

Fatma Aliye affronta dibattiti secolari tra cultura musulmana e cristiana adattandoli ai cliché del romanzo e del *vaudeville* francesi. Ella difende la cultura musulmana, mette in guardia le moderne donne dell'élite ottomana dal seguire la moda ed europeizzarsi.[97] Scrive:

> Per conoscere i principi morali di un popolo bisogna frequentarlo e parlare con i suoi uomini e le sue donne. Da noi le donne sono *mahrem* (illecite), e con loro possono parlare solo altre donne e molte delle nostre sono informate quanto gli uomini e capaci di dare risposte alle domande degli stranieri. Il problema però è che molte delle nostre donne che conoscono lingue straniere, essendo state cresciute alla francese, non tanto per elevare la propria cultura ma per essere davvero europee, ignorano la *Şeriat* e gli usi e le tradizioni nostrani.[98]

İstanbul 1309/1891, criticava le donne modernizzate delle élite ottomane, troppo influenzate dai modi di vita europei, per la loro alienazione dal proprio contesto sociale, sostenendo la necessità di un'istruzione femminile attenta ai valori della società musulmana. Su Fatma Aliye si vedano M. Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım. Yaşamı, sanatı, yapıtları ve Nisvan-ı İslam*, İstanbul 1993; C.V. Findley, *La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, Romancière et Féministe*, in "Turcica", XXVII (1995), pp. 153-176.

[97] Similmente alla posizione di Fatma Aliye, anche un discreto numero di periodici femminili apparsi in quest'epoca approfondiscono le questioni riguardanti le donne, il matrimonio, la vita domestica e sostengono la necessità di apportare miglioramenti alla condizione femminile e all'istituzione familiare senza intaccare le radici morali della società islamica. Il proclama apparso sulla copertina di "Hanımlara mahsus gazete" ("Rivista riservata alle donne"), pubblicata nel 1895, riassume bene la posizione dominante nel dibattito sulla questione femminile sia tra gli uomini che tra le donne: «Essere brave madri, brave mogli e brave musulmane». Sui periodici femminili pubblicati a partire dal 1869 si veda E. Asa, *1869-1923 yılları arasında çıkan kadın dergileri*, in Aile Araştırma Kurumu (a c. di), *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi*, cit.

[98] F. Aliye, *Nisvan-ı İslam*, cit., p. 6. Citato in M. Cunbur, *Türk kadınlarıyla ilgili sorunlar*, cit., p. 700.

Le donne dunque devono essere istruite, ma senza compromettere la propria identità culturale e morale. Si può discutere sulle interpretazioni dei dettami del Corano riguardanti le donne e il matrimonio, come per esempio la poligamia, che non è certamente un obbligo religioso, bensì una possibilità offerta all'uomo. Così per la *Şeriat* le donne dovrebbero coprire soltanto i propri capelli e il viso può restare scoperto, perché ciò non è illecito. Molte consuetudini che accentuano la condizione negativa della donna non sono dunque imputabili al Corano, ma alle sue interpretazioni distorte.[99]

Nei suoi romanzi, Fatma Aliye descrive un mondo abitato prevalentemente dalle donne dell'élite ottomana; vi troviamo la dura e drammatica vita delle schiave e delle orfane. Sentiamo lo smarrimento femminile di fronte all'indebolimento delle strutture patriarcali, percepito non come l'inizio di una liberazione, ma come una perdita di protezione, un rischio di abbandono, di solitudine in un mondo ostile; insieme avvertiamo però il dolore della donna che deve condividere il proprio marito con altre, la rabbia e la frustrazione delle mogli che cercano di impedire ai mariti di tessere relazioni con le schiave domestiche. Tuttavia i romanzi dell'autrice, a differenza di quelli, scritti da uomini, che fin qui abbiamo esaminato, hanno un epilogo positivo. Le sue eroine sono donne forti che resistono con dignità alle difficili condizioni in cui si trovano, superano a testa alta i momenti di maggiori crisi riscoprendo dentro di sé una potenzialità e una capacità insospettabili.

Nel suo romanzo *Muhazarat* (*Dispute*, 1892), pur successivo a quelli fin qui esaminati, Fatma Aliye arriva persino a descrivere la condizione delle schiave come una possibile forma di esistenza accettabile della donna nella società ottomana. La protagonista, Fadıla, trascorre nella casa paterna una giovinezza segnata da ogni sorta di violenza e di abuso da parte della matrigna. Il padre, totalmente influenzato dalle macchinazioni messe in atto dalla matrigna di Fadıla, governa il mondo domestico dando ascolto solo a lei. Arriva addirittura a picchiare la figlia tanto da romperle le ossa. Per Fadıla l'unica possibilità di liberazione è quella di sposarsi con l'uomo indicato dalla matrigna. Il marito, Remzi, uomo benestante, le chiederà di sacrificare per lui le cose più amate: i libri e la musica. Fadıla si sottomette alla volontà del marito e riesce persino a innamorarsi di lui follemente. Ma Remzi in breve tempo si stanca della moglie e ricomincia a frequentare le amanti della sua vita da scapolo. Poiché la coppia non riesce ad avere figli, viene imposto a Fadıla di accettare che lui prenda per sé

[99] Ivi, p. 10, citato in M. Cunbur, *Türk kadınlarıyla ilgili sorunlar*, cit., p. 707.

una concubina. Arrivano, una dopo l'altra, due concubine, ma i figli continuano a non nascere. Non riuscendo più a sopportare il matrimonio infelice e non potendo accettare l'ipotesi di ritornare nella casa paterna, Fadıla sceglie il suicidio: «Quando ogni ricorso è stato negato, quale soluzione resta alla donna violata?».[100] Si dirige dunque verso il mare con l'intenzione di gettarvisi. In realtà il suicidio avverrà solo in apparenza: Fadıla non si butterà nel mare ma si venderà come schiava e andrà a vivere a Beirut come governante presso una famiglia grande e benestante. Nella sua nuova vita, con il suo nuovo nome, Peyman, riuscirà finalmente a trovare serenità e infine felicità e amore.

In *Udi* (*Liutista*, 1897-1898) l'eroina, Bedia, è figlia di un funzionario ed eredita dal padre un grande talento musicale. Fatma Aliye narra dettagliatamente le serate in cui il padre insegna alla figlia a suonare il liuto, il violino e il *kanun*.[101] La vita di Bedia nella casa paterna non è solo agiata, ma anche molto felice. L'unico problema è rappresentato dall'alcolismo del padre che, malgrado le ripetute promesse, non riesce a liberarsi dal vizio. Il padre viene umiliato nella propria autorità dal comportamento del fratello che si permette di criticarlo apertamente violandone il potere. Vedendo minacciata la propria salute a causa della dipendenza dall'alcol, il padre decide di trovare un marito per Bedia e la ragazza all'età di ventun anni, poco prima della morte del genitore, viene fatta sposare con un giovane capitano. Per un anno il matrimonio funziona, ma dopo il marito comincia a non rientrare a casa la sera. Bedia si consola con le lezioni di musica che continua a ricevere. Supplica invano il marito perché smetta di calpestare il suo onore di donna e infine chiede l'aiuto del fratello perché la salvi da questa situazione. Prende il suo liuto, abbracciandolo come un amante, e si trasferisce nella casa del fratello. L'accoglienza ricevuta e l'amore per la musica saranno i suoi punti di forza per resistere al marito e per chiedere il divorzio. Bedia si stabilisce poi a İstanbul, edifica per sé una casa grazie agli aiuti economici del fratello e conduce una vita ritirata, dedicata totalmente alla musica. Ma quando muore il fratello lasciando alle cure di Bedia la figlia e un vecchio servitore, tocca a lei guadagnarsi da vivere attraverso la musica; comincia così a fare l'insegnante: è il suo *ud* a salvarla: «L'unico che non l'abbia mai abbandonata... la sua gioia, la fonte del suo sostentamento, il suo amore, il suo *uomo*».[102]

---

[100] F. Aliye, *Muhazarat*, İstanbul 1309/1891, p. 261, citato in C.V. Findley, *La Soumise...*, cit., p. 159.

[101] Uno strumento a corda.

[102] F. Aliye, *Udi*, İstanbul 1316/1898, citato in C.V. Findley, *La Soumise...*, cit., p. 163 (il corsivo è mio).

Nel romanzo l'autorità patriarcale indebolita, minata dall'alcolismo, dall'infedeltà, dalla dipendenza psicologica dell'uomo debole, lascia le donne indifese. Esse dovranno trovare il modo di cavarsela da sole, utilizzando i propri talenti e mantenendo una moralità integerrima.

La necessaria modernizzazione dell'autorità maschile, con la trasformazione del patriarca tradizionale in un borghese responsabile, si arena di fronte all'ostacolo rappresentato dal carattere comunitario delle identità individuali. È significativo in questo senso come l'antitesi della virilità moderna sia stata creata non attraverso una figura effeminata di uomo, bensì attraverso l'immagine del decadente francesizzato: l'individuo occidentalizzato in maniera ostentata, superficiale ed eccessiva. A queste figure, con la loro apparenza e il portamento ridicoli è affidato il compito di rappresentare la minaccia della distruzione del tessuto sociale.

Il processo di modernizzazione comunque mette in moto un tentativo di oggettivare la virilità come valore intrinseco. Come nell'esempio costituito dalla figura di Rakım Efendi, l'uomo virile ottomano assume il compito di disegnare i limiti possibili dell'occidentalizzazione, i limiti che dovranno rafforzare la società normativa nei confronti dei "nemici", di coloro cioè che come Felatun Bey o come Bihruz, per aver scavalcato questi stessi limiti, si privano della loro identità, legata indissolubilmente al posto dell'individuo nella società stessa. Ponendo il discorso in questi limiti non è ovviamente possibile uscire dal cerchio del patriarcato tradizionale. La virilità ridefinita in termini di protezione contro l'infiltrarsi di valori esogeni alla società musulmana rende obbligatorio non solo considerare gli uomini e le donne antagonisti e diversi, ma anche perpetuare la loro separatezza. Le sfere interno/esterno, l'uomo e la donna continuano a non comunicare e le identità sessuali a non essere definite nel rapporto tra i sessi bensì a trovare la loro definizione in ruoli sociali diversificati. Siamo a ogni modo davanti a un processo dinamico: la negoziazione di nuove forme per le strutture patriarcali, così come la ridefinizione delle identità maschili e femminili, sono soggette a trasformazioni continue.

3. La laicizzazione del pensiero

1. Il "turchismo"

Verso la fine del secolo la dipendenza economica, culturale e politica dell'Impero ottomano dall'Occidente era andata crescendo. La politica seguita da Abdülhamid II (1876-1909) per la difesa della sovranità musulmana si era evoluta sempre di più in senso dispotico: già nel 1877 egli abolì la costituzione entrata in vigore nel 1876 e decretò la chiusura del parlamento. Tale atto fu anche la fine dell'attività politica dei Giovani Ottomani, privati dei loro leader, in parte mandati in esilio, in parte attratti nei meccanismi del potere.

A partire all'incirca dal 1889, un nuovo movimento politico di opposizione cominciò a far sentire la propria voce: quello dei Giovani Turchi.[1] Era un movimento che coinvolgeva in gran parte l'ultima generazione dei quadri amministrativi e militari e dei membri delle professioni. Provenienti dagli strati popolari esterni alla tradizionale élite erano debitori della propria ascesa sociale alla loro formazione nelle moderne istituzioni educative. Essi rappresentavano in un certo senso un ceto borghese in ascesa, che, pur strettamente collegato alle istituzioni dello Stato, era più autonomo rispetto all'antico gruppo dirigente, sia per provenienza sociale, sia per formazione professionale.

L'attività dei Giovani Turchi era organizzata in gran parte in cellule clandestine e la sua leadership era composta da gruppi di intellettuali tra loro antagonisti, rifugiati in diverse capitali estere. Per un lungo periodo

[1] Sul movimento dei Giovani Turchi esiste una vasta bibliografia. Qui ricordiamo, E.E. Ramsaur Jr., *The Young Turks-Prelude of the Revolution of 1908*, Princeton 1957; Ş. Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri, 1895-1905*, Ankara 1964; B. Lewis, *The Emergence...*, cit.; N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit.; F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics: 1908-1914*, Oxford 1969; Ş. Hanioğlu, *Bir siyasal örgüt olarak osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, vol. I, İstanbul 1985; S. Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987; M. Aray, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden 1992.

di tempo il movimento rimase diviso fra tre maggiori correnti: a Parigi, intorno a Ahmet Rıza (1859-1930) – che si definiva un seguace di A. Comte – operava l'ala "positivista" che propugnava uno Stato laico e fortemente centralizzato. Il secondo raggruppamento, quello "liberale", si trovava a Londra sotto la leadership del principe Sabahaddin (1877-1948), figlio di una delle sorelle del sultano Abdülhamid II. Il principe Sabahaddin aveva conosciuto a Parigi le idee di Frédéric Le Play sul decentramento, attraverso un suo allievo, Edmond Demolins, editore di *Les Sciences Sociales*.[2] In seguito al suo trasferimento a Londra, dopo la rottura definitiva con il gruppo di Ahmet Rıza, il principe sviluppò un proprio programma politico per l'Impero ottomano, interpretando a modo suo le idee e le discussioni francesi e anglosassoni del tempo sui modelli sociali. Individuate le cause dell'arretratezza dell'impero nella sua struttura tipicamente orientale, centralizzata e burocratica, Sabahaddin sosteneva nel suo programma la necessità di decentrare tale struttura concedendo vaste autonomie regionali e locali. Secondo il principe, un'altra ragione dell'arretratezza ottomana consisteva nel dominio di una cultura comunitaria che non permetteva lo sviluppo della libera iniziativa individuale, l'altra necessità fondamentale era quella di promuovere un nuovo sistema educativo, di stampo anglosassone, per formare individui intraprendenti. Il terzo e ultimo gruppo, costituito dagli esuli in Egitto, sotto la leadership di Mehmet Murat [Mizancı] (1853-1912), si caratterizzava invece per il suo progetto di unire tutto il mondo islamico sotto la leadership politica del sultano e califfo Abdülhamid II e proclamare una sorta di monarchia parlamentare, la cui costituzione sarebbe stata la *Şeriat* stessa e il parlamento un consiglio designato e riunito dal sovrano.[3]

All'interno dell'impero le più attive cellule dei Giovani Turchi si trovavano nei Balcani, a Salonicco e in Macedonia. Questa zona, relativamente lontana dal controllo del sultano da un lato, e dall'altro terreno principale di scontro con i movimenti irredentisti che chiedevano l'indipendenza dall'impero in nome di diversi nazionalismi etnico-linguistici, costituiva l'humus politicamente e militarmente più critico. In queste zone la maggior parte degli attivisti apparteneva alle giovani leve dell'esercito provenienti da strati sociali popolari e formati nelle moderne accademie militari. A partire dall'inizio del secolo, tra di loro, come reazione al nazionalismo bulgaro e albanese, cominciava a pren-

[2] Sul dibattito ottocentesco francese del decentramento si veda M. Battini, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia, 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 335-354.

[3] Cfr. Ş. Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri...*, cit.; B. Lewis, *The Emergence...*, cit.

dere corpo l'idea di un'appartenenza etnica turca, che accomunasse la classe dirigente, i militari e il popolo e sostituisse l'antico sentimento di unità basato sulla comunanza di fede. Allo sviluppo di questo pensiero "turchista" contribuì, sul piano teorico e politico, anche la propaganda degli intellettuali turchi emigrati dalla Russia, come Yusuf Akçura.[4]

Così, mentre nei Balcani cominciava a prendere forma il nazionalismo turco basato sull'idea di una appartenenza etnico-linguistica con forti tendenze irredentiste, nella capitale regnava invece un'atmosfera politicamente asfissiante. La fitta rete poliziesca e di spionaggio, nonché una rigida censura sulle espressioni letterario-giornalistiche rendevano problematici lo svolgimento dei dibattiti pubblici, la crescita e l'evoluzione del clima civile. Come si è già accennato, Abdülhamid aveva improntato la propria politica alla religione islamica, che durante i primi decenni del suo regno era diventata una vera e propria ideologia unificante per tutti i musulmani dell'impero, nonché un efficace strumento adoperato contro l'imperialismo occidentale.[5]

---

[4] Il risveglio del nazionalismo turco in Russia cominciò come un movimento di modernizzazione, detto del *Giadidismo*, che rivendicava un nuovo sistema educativo che elevasse i vernacoli turchi a una moderna lingua letteraria. Il suo centro era Kazan e il suo leader un tataro della Crimea, İsmail Gasprinski (1851-1914). Il mezzo più importante di propaganda del movimento era un periodico, "Tercüman" (1883), che più tardi recherà, come sottotitolo, lo slogan del movimento: *Dilde, Fikirde, İşte Birlik* (Unità nella lingua, nelle idee e nell'azione). Nel 1885, il drammaturgo azerbaigiano Mirza Fathali Ahundov (1812-1878) consegnò al sultano ottomano un piano di riforma per la scrittura del turco. Ma uno dei più importanti intellettuali turchi dell'Azerbaigian nella diffusione del turchismo nell'impero fu Hüseyinzade Ali Bey (Turan) (1864-1941), che terminati i suoi studi all'Università di Pietroburgo si era trasferito a İstanbul nel 1889 per insegnare nella Facoltà di Medicina, dove cominciò a diffondere le idee di un panturchismo che prevedeva l'unione politica di tutti i turchi sotto la leadership ottomana. Yusuf Akçura, un turco della regione del Volga, che si stabilì a İstanbul nel 1883, diplomandosi nel 1897 all'Accademia Militare, fu la figura più influente nell'elaborazione del nazionalismo turco nell'Impero ottomano. L'idea del turanesimo – manifestazione di un nazionalismo etnico che prevedeva l'unificazione di tutti i popoli turchi dai Balcani alla Cina in una sola patria, il *Turan* – fu avanzata dapprima intorno al 1904 da Yusuf Akçura e coltivata da un folto gruppo di intellettuali tramite associazioni culturali come *Türk Derneği, Türk Ocağı*, nonché pubblicazioni come "Türk Yurdu", che presto si diffusero in gran parte del territorio anatolico, guadagnando vasto consenso. Sullo sviluppo del turchismo e sul contributo di Yusuf Akçura si vedano E.Z. Karal, *Önsöz*, in Y. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara 1976; F. Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris 1980; Y. Akçura, *Türkçülük*, İstanbul 1990.

[5] La politica di Abdülhamid II era molto ambivalente; lo dimostrano le molte iniziative modernizzatrici intraprese durante il suo regno, come quella per

D'altra parte, la modernizzazione continuava, anzi l'Occidente con le sue strutture economiche, tecnologiche, commerciali e culturali penetrava sempre di più nella vita del paese e soprattutto nella vita dei segmenti elitari della società stambuliota. In contrapposizione al conservatorismo culturale, la difesa cioè dei valori morali e delle consuetudini della società musulmana, diventata la bandiera della politica hamidiana, nei circoli intellettuali apparivano nuove tendenze e ricerche culturali. Lo studio del francese, ormai non più un'opzione personale, ma parte del curriculum delle nuove istituzioni educative, permetteva alle nuove leve di intellettuali di seguire più costantemente la pubblicistica europea. La censura hamidiana, vincolata dalle *capitolazioni*,[6] non poteva raggiungere gli uffici postali delle ambasciate di molti paesi europei, che costituivano così importanti canali per l'introduzione di libri e riviste stranieri; gli scaffali degli uomini di cultura si riempivano dunque di queste pubblicazioni. Alcune istituzioni educative moderne, come la Facoltà di Medicina, erano diventate terreno di coltura delle nuove idee laiche e nazionaliste.

Nasceva in breve un nuovo tipo di intellettuale in relativo conflitto con l'ideologia religiosa. D'altro canto la censura finiva paradossalmente col favorire una concezione della letteratura – vista dalla prima generazione di scrittori dell'epoca delle *Tanzimat* come un veicolo di trasmissione delle nuove idee – come espressione artistica vera e propria. Gli scrittori della nuova generazione erano più propensi a introdurre nella cultura turco-ottomana tendenze estetico-letterarie come il naturalismo e il realismo, piuttosto che nuovi concetti di natura politica e, attraverso queste correnti artistiche si affacciavano sulla scena culturale concetti presi dal darwinismo e letture influenzate dal positivismo. La tensione religiosa cominciava quindi, nei circoli elitari e intellettuali, a perdere vigore.[7]

La preoccupazione di scrivere romanzi più che di propagare idee spingeva i letterati a osservare gli individui e le relazioni interpersonali. Come ha fatto notare Berna Moran,[8] nei romanzi scritti all'inizio del se-

---

espandere il programma di educazione moderna iniziato durante le *Tanzimat*, nonché gli estesi dibattiti sulla riforma della lingua nel senso di una sua "turchizzazione". Si veda H. Poulton, *Top Hat...*, cit., p. 61.

[6] Diritti di extraterritorialità; privilegi economici e commerciali accordati dall'Impero ottomano a una serie di paesi occidentali a partire dal Cinquecento.

[7] Su queste tendenze nella letteratura ottomana si veda A.O. Evin, *Origins...*, cit., pp. 129-220.

[8] B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. I.

colo si coglie una maggiore sensibilità verso i processi psicologici dei personaggi. Benché sorretta ancora da una concezione deterministica dei comportamenti umani, l'analisi delle psicologie maschili e femminili, accanto a una maggiore attenzione alla struttura causale degli eventi, dà ai romanzi un aspetto più realistico. La narrativa entra in modo più organico nella vita vissuta e comincia a sviscerarne i conflitti, le evoluzioni e le contraddizioni. Le nuove aspirazioni, le tendenze e i comportamenti dettati dalla modernizzazione si diffondono tra i ceti medio-alti della capitale. Come hanno evidenziato Behar e Duben nel loro studio su matrimonio, famiglia e fertilità a İstanbul, emerge una nuova diversificazione sociale basata su manifestazioni culturali, modi di vita e di consumo.[9]

Le tendenze moderne nella società d'élite conducono a un processo di imborghesimento: in questa direzione si evolvono i gusti, le maniere, il linguaggio e il consumo. Tale processo avviene però non attraverso lo scontro tra due classi sociali relativamente autonome, bensì in una sorta di compenetrazione, per cui i rappresentanti dei valori nuovi si integrano nell'élite ottomana portavoce della cultura tradizionale. Così i moderni componenti dell'élite, estranei ai gruppi tradizionali per estrazione sociale e per formazione, hanno lo scopo non tanto di eliminare i propri predecessori, bensì di inserirsi nella loro cerchia, finora rimasta esclusiva.

Anche le vite degli uomini e delle donne cominciano, almeno in apparenza, ad avvicinarsi. Le sfere, pur mantenendo la loro tradizionale separatezza, diventano maggiormente comunicanti. Negli ambienti elitari alcune occasioni – passeggiate, ascolto di musica ecc. – vedono la compresenza di membri della famiglia di ambedue i sessi. Prosegue, e con forza ancora maggiore, l'ambizione iniziata a delinearsi nel dibattito sulla famiglia nel periodo precedente, di creare una coppia di sposi legata da un sentimento di amore con interessi comuni. Nei romanzi dell'inizio del secolo le relazioni all'interno della coppia eterosessuale cominciano a diventare uno dei punti focali della narrazione. Per la prima volta nella letteratura turca gli uomini e le donne vengono messi gli uni di fronte alle altre e i romanzi descrivono, in un certo senso, lo smarrimento, soprattutto maschile, creato da questo confronto.

Il quadro rappresentato dai romanzi dell'inizio secolo, dedicati quasi esclusivamente alla vita di uomini e donne dell'élite ottomana, appare

[9] A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households...*, cit., p. 10, e anche N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit., pp. 368, e 443-444.

complessivamente improntato a un forte pessimismo. Vi regna un senso di sconfitta, di perdita, derivante dalla sensazione di un lento e irreversibile tramonto dell'impero. I protagonisti dei romanzi sono orfani, malati, muoiono di tubercolosi, la malattia del secolo che miete continue vittime, ma anche una malattia che riflette una profonda vulnerabilità psicologica. L'ambiente narrato rimane quello della famiglia d'élite, ricca, ancora potente, importante e chiusa al resto della società, ma in pieno declino. Spesso manca, come nel periodo precedente, la figura paterna e quando essa c'è, è confusa, debole, incapace di governare le complicate dinamiche interne alla famiglia.[10]

La modernizzazione auspicata dalla precedente generazione come il mezzo più idoneo per risollevare il destino dell'impero, senza però mai riuscire a diventare un ideale interiorizzato di rigenerazione individuale e sociale, di fronte al continuo declino economico, politico e territoriale ottomano perde la sua spinta iniziale. Gli uomini e le donne maggiormente coinvolti nel processo si trovano di fronte a una realtà in cui i loro antichi privilegi e il loro tradizionale status cominciano a vacillare, senza per ora prospettare possibili alternative. La società d'élite vive in una condizione contraddittoria: da una parte è costretta ad appoggiare il cambiamento dell'ordine tradizionale, dall'altra il suo smarrimento la spinge alla nostalgia per valori che vanno rapidamente scomparendo.

I romanzi narrano infatti il vacillare delle gerarchie tradizionali; gli uomini che si lasciano governare dalle donne, dalle loro passioni e dai loro intrighi. Il mondo domestico diventa un'esplicita arena di lotta tra donne – figlie, mogli, matrigne, suocere – per affermare un potere di controllo. L'ordine domestico tradizionale è scomparso: le donne non hanno interesse a fare null'altro se non suonare il pianoforte e leggere romanzi d'amore. Le loro giornate ormai vuote sono ravvivate dalle fantasie sentimentali cui si dedicano totalmente. Gli uomini diventano semplici strumenti delle loro passioni o oggetto dei conflitti femminili.

Posti in un confronto diretto con l'altro sesso, gli uomini sono rimasti privi della loro capacità di controllo. Il contatto con la sfera femminile, quella dei sentimenti e delle passioni, provoca in essi una sorta di autismo: appaiono completamente incapaci di relazionare, di scegliere, di agire, piuttosto si chiudono, fuggono in un angolo. Sono vinti dal

[10] Sulle caratteristiche dei romanzi in questo periodo si vedano B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. I; A.H. Tanpınar, *XIX asır Türk edebiyatı tarihi*, cit.; R. Finn, *The Early Turkish Novel*, cit.; J. Parla, *Babalar ve oğullar...*, cit.; A.O. Evin, *Origins...*, cit.

nuovo ordine del mondo, non sono preparati ad affrontare i nuovi rapporti economici e sociali. Su tutto domina un senso di morte; l'élite patriarcale ottomana comincia a elaborare il lutto della propria scomparsa dalla scena della storia.

2. La letteratura dell'inizio del secolo

Halit Ziya Uşaklıgil,[11] considerato "il padre della narrativa occidentale nella letteratura turca", è uno dei romanzieri più rappresentativi della nuova generazione di scrittori. Della vasta opera complessiva dell'autore sono particolarmente emblematici *Mai ve siyah* (1897) e *Aşk-ı memnu* (1900), noti come i primi esempi tecnicamente ed esteticamente più riusciti del romanzo turco.

Il titolo, *Mai ve siyah* (*Celeste e nero*), reca un chiaro riferimento al poeta francese parnassiano Sully Prudhomme. Anche Uşaklıgil adopera il contrasto tra il celeste e il nero nel senso della distinzione tra ottimismo e pessimismo e della sospensione tra idealismo e determinismo economico. Nel romanzo questa contrastante lettura (in celeste e in nero) del mondo è presentata come incarnata nella personalità e nelle vicende del protagonista, Ahmed Cemil.[12]

Uşaklıgil così riferisce nelle sue memorie la genesi del romanzo:

> Volevo descrivere un giovane infelice, tormentato dalla vita del tempo, dal regime, dall'aria velenosa che si respirava allora nel paese. Un giovane malato, infelice, come tutta la nuova generazione di sognatori, che urlasse tutti i dolori della propria anima, che si dibattesse con la passione di un pazzo. E quando tutti i suoi sogni fossero svaniti come ombre tra le sue dita, anche egli si buttasse, come un uccello che si nasconde, per morire, in un angolo buio. Questo giovane doveva avere una stella d'amore e un sogno d'arte e avrebbe dovuto camminare tra di essi barcollando come un ubriaco, sbattendo contro i muri, e alla fine avrebbe esalato l'anima nascosto in un buco. Creato per vivere nei sogni celesti, sarebbe finito per precipitare in un burrone nero.[13]

---

[11] Halit Ziya Uşaklıgil (1866-1945) compì i suoi studi superiori in un collegio francese di İzmir. Dal 1893 si stabilì a İstanbul, dove raggiunse grande fama di romanziere. Fu il primo a riprodurre efficacemente in Turchia l'andamento della prosa francese. Le descrizioni degli ambienti sociali e i ritratti dei suoi personaggi danno una marcata vena realistica alla sua opera, la cui riuscita fu tuttavia incrinata dal linguaggio, pieno di neologismi di origine straniera e di metafore.

[12] R. Finn, *The Early Turkish Novel*, cit., p. 115.

[13] H.Z. Uşaklıgil, *40 yıl*, İstanbul 1969 (1ª ed. 1936), p. 152.

Mai ve siyah, a differenza di altri romanzi maggiori di Uşaklıgil, non narra il chiuso mondo della famiglia d'élite. Il protagonista Ahmed Cemil è figlio di una famiglia modesta, uno degli intellettuali che attraverso l'educazione nelle moderne istituzioni (nella fattispecie la prestigiosa Facoltà di Scienze dell'amministrazione) prepara le condizioni per la sua ascesa sociale e si candida a un posto nell'élite turco-musulmana. Egli è il frutto sociale della modernizzazione; l'autore lo segue sia nel suo mondo domestico, nel legame e nelle relazioni con la madre e la sorella, sia nel mondo pubblico, lavorativo.

Il romanzo comincia con un banchetto nel giardino di un ristorante, offerto dall'editore del giornale in cui lavora Ahmed Cemil come traduttore di romanzi d'appendice. Durante il banchetto, sotto un cielo celeste e stellato, Ahmed Cemil tesse i suoi piani per il futuro: scriverà una lunga poesia, diventerà famoso e sposerà Lamia, sorella del suo amico Hüseyin Nazmi. Per un periodo di tempo i suoi sogni sembrano realizzarsi. Mentre continua a lavorare alla sua poesia, viene promosso e diventa caporedattore del giornale. Il figlio dell'editore, Vehbi, sposa İkbal, la sorella di Ahmed Cemil: un matrimonio consentito dalla madre soprattutto per considerazioni economiche. Ahmed Cemil, invitato dal cognato a partecipare alla gestione economica del giornale, mette sotto ipoteca la casa paterna. Finisce di scrivere la poesia e la recita a casa di Hüseyin Nazmi di fronte a un gruppo di letterati. La recita è seguita da un feroce dibattito tra i poeti tradizionalisti e modernisti e nel cielo celeste di Ahmed Cemil cominciano ad addensarsi le prime nubi nere.

Alcuni giorni dopo la recita, a firma di un poeta tradizionalista e alcolizzato, Raci, cacciato precedentemente dal giornale dal cognato-editore di Ahmed Cemil, appare su un quotidiano importante un commento al vetriolo:

> Signori miei, non ho mai incontrato un uomo tanto noioso. Ci ha angustiato, recitando una serie di incomprensibili *gazel*[14] cantati per strane creature. [...] È arrivato a un punto tale che volevo strangolarlo, urlando «Taci!».[15]

Vehbi utilizza l'evento per costringere Ahmed Cemil a lasciare il giornale e ottenere così l'intero controllo della gestione. Anche in casa la vita diventa intollerabile: Vehbi, dedito all'alcol, uomo malvagio senza

[14] Lirica tradizionale d'amore.

[15] H.Z. Uşaklıgil, *Mai ve siyah*, İstanbul 1897. Cito dalla riedizione in turco moderno, İstanbul 1963, p. 168.

scrupoli, maltratta İkbal. La coppia continuamente litiga e alla fine İkbal, in attesa del primo figlio, muore sotto i colpi del marito. Ahmed Cemil è impotente di fronte alla sofferenza della sorella. Ascolta, insieme alla madre, adirato ma immobile, i violenti litigi tra la sorella e Vehbi e quando questi, dopo aver picchiato selvaggiamente la moglie, esce di casa sbattendo la porta, madre e figlio presi dalla propria frustrazione non riescono nemmeno a comprendere il bisogno d'aiuto di İkbal:

> Ahi, già, İkbal?... Non l'avevano pensato, avevano dimenticato quella poverina, la vera bisognosa d'aiuto. [...] la Signora Sabiha si gettò su di lei: «İkbal, cosa ti è successo? Guardami İkbal, cos'hai figlia mia?» İkbal non riusciva a sollevarsi, non riusciva a guardare la madre, tra i suoi lamenti si sentì un debole «nulla». Nulla... Sempre nulla.[16]

Una seconda nuvola nera oscurerà il suo cielo azzurro quando verrà a sapere da Hüseyin Nazmi del fidanzamento della sorella, l'amata Lamia, con un ufficiale. Lamia nella vita di Ahmed Cemil è una presenza tanto sfocata quanto idealizzata: pochi fugaci incontri e un'annotazione di lei fatta in margine ai suoi manoscritti: «Che bello!... Complimenti».[17] Il mondo interno del protagonista, costruito completamente sulle fantasie e sui sogni, è destinato a crollare. Ahmed Cemil aveva riposto tutte le sue speranze di riscatto nella propria poesia. Se avesse trovato il linguaggio e lo stile giusti, egli sarebbe diventato un vero uomo tra gli uomini, avrebbe potuto avere un posto nella società. Anche il suo matrimonio poteva essere progettato solo quando la sua realizzazione individuale e sociale si fosse compiuta attraverso la poesia. Infatti, mancando questa condizione, egli non riuscirà a esprimere il suo desiderio, né a dichiarare il suo amore a Lamia.

Dopo aver perso la sorella, le speranze di diventare un grande poeta e i sogni d'amore, Ahmed Cemil, nell'impossibilità di saldare i debiti contratti per l'acquisto dei macchinari per il giornale, perde anche la propria posizione economica. Non gli resta che accettare un lavoro da impiegato nello Yemen e ammettere la propria sconfitta: brucia le poesie, si rifugia dalla madre e insieme a lei lascia İstanbul per ritirarsi nel deserto. Parte in una notte nera, tempestosa e sul ponte della nave rivisita la propria vita:

[16] Ivi, pp. 211-212.
[17] Ivi, p. 244.

> Ahi! la mia vita, povera, desolata, sconfitta!... Questa esistenza sfortunata, piombata da una notte celeste a una nera!... Quei fiori della speranza cresciuti sotto una pioggia di diamanti che ora si seppelliscono sotto questa pioggia nera! [...] Guardò il mare: un mare nero [...] uno scatto di decisione, una sola piccola mossa e poteva andare là. Andare là, dentro quel buio, nelle profondità senza ritorno [...] Sì, una sola mossa decisa avrebbe messo tra la sua vita passata senza doni e il suo corpo inutile tutti gli strati neri del mare [...] Improvvisamente si scosse... Accanto a lui una voce diceva «Cemil, perché siedi da solo nel buio?» Si alzò tremolante dicendo «Vengo mamma.» E questo bambino, senza più speranze nella vita, piano piano, separandosi da quella notte nera, separandosi da quel vuoto che lo voleva inghiottire, ubbidendo a quella voce che trascina la sua esistenza con maggiore forza, seguì sua madre.[18]

In Ahmed Cemil troviamo rappresentato l'uomo dell'epoca: un essere schiacciato tra i sogni e la realtà, tra la nostalgia e una depressa e inconcludente ricerca del nuovo. Orfano di padre, egli non riesce a crescere come uomo. Incapace di diventare un capofamiglia responsabile della madre e della sorella, finisce mettendosi – come avrebbe fatto una ragazza – sotto la protezione della madre. Amante della letteratura francese è un convinto e appassionato sostenitore della nuova letteratura e cerca di creare un proprio linguaggio moderno di espressione poetica.

> Deve essere eloquente come un'anima che parla; deve essere l'interprete dei dolori, delle gioie, dei pensieri, della miriade di delicati sentimenti del cuore, dei vari intricati impulsi del pensiero... Speriamo di trovare una lingua che riesca a tuonare con le tempeste, scrosciare con le onde, tremare con i venti.[19]

Ma, in bilico tra il vecchio e il nuovo, tra il femminile e il maschile, non trova nemmeno una "sua" lingua per esprimersi. In questo senso i tentativi di Ahmed Cemil esasperano in modo iperbolico quelli del gruppo letterario dominante dell'epoca, il *Servet-i Fünun*, (Patrimonio delle scienze) del quale Uşaklıgil è un eminente rappresentante.[20]

---

[18] Ivi, p. 256.
[19] Ivi, p. 14.
[20] Lo storico della letteratura Ahmet Evin stabilisce un giustificato parallelo tra la personalità di Ahmed Cemil e le contraddizioni del gruppo di intellettuali e artisti del *Servet-i Fünun*: «...pur aspirando nell'arte narrativa a emulare le opere di Flaubert, Balzac, Bourget, e addirittura Zola, hanno il cuore poetico che batte con i simbolisti, i decadenti e i parnassiani». I loro tentativi di innovazione linguistica portano a un ottomano ancora più complicato e per i più risultano incomprensibili: A.O. Evin, *Origins...*, cit., p. 199.

Nell'ultimo decennio dell'Ottocento l'esperienza letteraria della corrente *Servet-i Fünun*, esprimeva in qualche modo l'essenziale fallimento del tentativo della generazione di scrittori delle *Tanzimat* di gettare ponti stabili tra la cultura d'élite e quella popolare e incarnava, in un certo senso, le angosce di Bihruz descritte da Recaizade Ekrem in *Araba sevdası.* Queste erano le ansie di una generazione privata della guida delle tradizioni e nel contempo troppo lontana dalla cultura popolare per poterne apprezzare le potenzialità, colpita da un'impotente venerazione per le espressioni artistiche francesi. L'impossibilità di tradurre nella propria realtà linguistica, sociale e culturale il legame ideale con l'altro civilizzato, comportava un risentimento frustrato verso la società. Così venivano fatti convergere nei romanzi: le difficoltà psico-antropologiche nei confronti delle esigenze nate dall'idealizzazione dell'Europa, modello di modernità; il conservatorismo sociale e politico; i sentimenti di perdita e di sconfitta, tipici della fine dell'impero. Il risultato era la creazione di una nuova visione elitaria, estraniata dal contesto sociale, depressa e pessimista.

Come Ahmed Cemil rappresenta l'impossibilità di conciliarsi con le condizioni socio-economiche del tempo, gli scrittori della corrente *Servet-i Fünun* non riuscivano a liberarsi dai condizionamenti sentimentali e linguistici che li tenevano a distanza dalle possibilità dell'espressione artistica moderna.

La sconfitta di Ahmed Cemil non avviene sul piano letterario, ma su quello umano. Sentimentale come una donna, egli non è preparato a stare in piedi nel competitivo mondo moderno che viene delineandosi. Una personalità quale la sua può funzionare solo nell'atmosfera protetta del mondo domestico tradizionale, sotto l'ombra dell'autorità paterna, come dimostrano la vivacità e la simpatia – eccezionali nell'economia del romanzo – con cui è descritto il periodo dell'infanzia del protagonista:

> Quanto erano felici, allora! Tutte le sere dopo cena si sedevano insieme per ore. Il padre scriveva, consultando i suoi libri di legge. Ahmed Cemil, seduto in un angolo, faceva i compiti. La madre era generalmente occupata a cucire una camicia per il figlio o un vestito per la figlia. Quest'ultima, İkbal, per quell'istinto che tiene le figlie sempre vicine alle gonne delle madri, sedeva vicino a lei, e lavorava a uncinetto, per esempio a un nuovo portamonete per il padre. Ogni tanto una parola veniva scambiata tra l'una e l'altra per aprire una conversazione.[21]

[21] H.Z. Uşaklıgil, *Mai ve siyah*, cit., p. 25.

La serenità di un quadro familiare con al centro un padre che "consulta i libri di legge" lascia il posto alle turbolenze della famiglia formata dalla sorella con Vehbi, ubriaco, violento, senza scrupoli: l'uomo vincente della nuova realtà che ucciderà la sorella e annienterà Ahmed Cemil.

Invece *Aşk-ı memnu* (*Amore proibito*, 1900), definito da molti commentatori il romanzo realistico tecnicamente meglio riuscito della letteratura turca, è ambientato, come la maggioranza dei romanzi dell'epoca, in una grande e ricca casa di İstanbul. Indaga le dinamiche interne alla famiglia di un ricco esponente dell'élite ottomana, Adnan Bey, un vedovo di cinquant'anni, nell'interazione con la famiglia della signora Firdevs e delle sue due figlie; un nucleo socialmente ben più modesto del suo.

Il signor Adnan, padre di due figli, la quattordicenne Nihal e il piccolo Bülent, vive con loro sul Bosforo con uno stuolo di servitori. Attratto dalla bellezza e dalla raffinatezza di Bihter, figlia della signora Firdevs, nota per i modi "leggeri" e "mondani", per la vita spensierata e libera, la chiede in sposa. Il legame di parentela che verrà a stabilirsi tra le due famiglie attraverso il matrimonio del signor Adnan con Bihter, inserisce il conflitto sociale nella dinamica del romanzo e nello stesso tempo consente all'autore di esplorare le psicologie dei personaggi messi in una stretta relazione.

La signora Firdevs, convinta all'inizio che il signor Adnan stesse per chiedere la propria mano, rimane delusa e cerca di convincere la figlia a rifiutare il matrimonio. Ma Bihter è decisa: la ricchezza di Adnan le offre la possibilità di realizzare il sogno di una vita agiata in cui potrà governare da padrona una grande casa piena di servitori. La sera, dopo aver acconsentito al matrimonio con il signor Adnan, Bihter si mette a dormire:

> ...dal letto, tra le pieghe della zanzariera fuoriusciva un piede piccolo, carnoso, si muoveva con un capriccioso nervosismo e come un invito sensuale chiamava a questo letto di speranze i sogni; diceva «Sì, venite qui, sontuose case, bianche pellicce, barche di legno pregiato, carrozze, gioielli, tutte quelle lusinghe, tutte quelle dorate speranze, venite qui tutte quante».[22]

Ma Bihter non è fatta solo di desideri materiali: è una donna in perpetuo conflitto tra la sensualità del corpo e la razionalità della mente. E

[22] H.Z. Uşaklıgil, *Aşk-ı memnu*, İstanbul 1900. Cito dalla riedizione in turco moderno, İstanbul 1962, p. 29.

proprio per via di questa razionalità cerca nel matrimonio con Adnan anche una garanzia di legittimità sociale e morale; una soluzione al grande timore di diventare come la madre, considerata una "donna dai facili costumi". Bihter dunque accetta il matrimonio, determinata a diventare una brava moglie per Adnan e una brava madre per i suoi figli.

Un anno solo di matrimonio dimostra però quanto sia impossibile realizzare quegli intenti. Nihal, la figliastra, legata al padre da un amore tanto passionale quanto possessivo, la prende in odio:

> Nihal sapeva di non avere ragione e ogni volta che si trovava in preda all'odio per Bihter confessava a se stessa di essere in torto: non trovava nessun motivo per odiare questa donna salvo il fatto che era la moglie di suo padre [...] Non essendo riuscita ad essere amica di lei, ne sarebbe stata nemica.[23]

E Bihter a sua volta «ormai odiava essere la matrigna. Da un anno aveva fatto di tutto per ottenere l'amore di Nihal. Lei amava questa ragazza, ma era altrettanto sicura che ella non l'avrebbe mai riamata».[24] Oltre al sordo conflitto con la figliastra, Bihter si trova ad essere respinta anche dalla servitù: nessuno sembra accettarla come autorità, come padrona di casa. Questa servitù, tipica di una ricca casa dell'epoca, è costituita da diversi gruppi: vi sono una istitutrice francese, domestiche di varia provenienza e un cuoco anatolico. Nella comunità domestica l'armonia viene a dipendere dal rispetto dei legami personali, dall'assenza di una chiara stratificazione di rango, dalla considerazione della servitù come parte costitutiva della famiglia e dotata di precisi compiti che le danno un'identità. Gli interventi di Bihter per imporre l'autorità e il controllo su questa comunità non producono effetti a causa della sua incapacità di legittimarsi appieno nel suo ruolo di madre e di moglie.

Il fallimento di Bihter nello svolgere il ruolo tradizionale della padrona di casa è spiegato, sia dall'autore, sia da tutti i critici del romanzo, in termini psicologici e di provenienza socioculturale. Infatti, in questi rapporti domestici vi è un'ovvia dimensione di classe, come sottolinea Evin. Le classi sociali medio-alte di İstanbul costituivano in quest'epoca una comunità amorfa che includeva diversi strati confessionali e professionali; la differenziazione economica di benessere rispetto agli strati popolari e poveri era l'unico punto che le accomunava, ma esse erano prive di una coscienza collettiva, di una loro *Weltanschauung*.[25]

---

[23] Ivi, p. 152.
[24] Ivi, p. 100.
[25] A.O. Evin, *Origins...*, cit., p. 207.

Anche in questo romanzo dunque, come in *Mai ve siyah*, l'autore esprime in fondo le difficoltà della società di accettare la mobilità sociale. Nella generale confusione tra vecchio e nuovo, frutto di un cambiamento il cui motore è esogeno e non vi è una chiara egemonia sociale a promuoverlo – anzi le necessità dell'élite, più volte sottolineate, tendono a proteggere il più possibile l'ordine tradizionale – la mobilità sociale non trova i necessari canali di interazione. Come Ahmed Cemil, così anche Bihter, proveniente da una famiglia che non ha lo stesso retroterra culturale e sociale di quella di Adnan Bey, manca di capacità di interventi appropriati.

Bisogna però notare anche la novità del personaggio femminile. Tipico prodotto della modernizzazione, Bihter è una donna con un grande bisogno di amore, consapevole dei propri bisogni emotivi e delle proprie passioni, ed è legata fortemente ai piaceri materiali. A differenza di una signora ottomana tradizionale, che considera il rapporto matrimoniale in termini di spartizione tra ruoli domestici, Bihter nel matrimonio cerca un rapporto basato su un reciproco scambio emotivo e affettivo. Per lei amare il marito è altrettanto essenziale che essere la padrona della sua casa. Caratteristiche, queste, che non si conciliano con i requisiti necessari dell'ordine domestico tradizionale nel quale Bihter cerca la propria legittimazione sociale e morale.

Se uno dei motivi della sua infelicità è quello di non riuscire a stabilire la propria autorità sull'ordine domestico, l'altro deriva dall'impossibilità di amare Adnan. Così comincia a percepire quel matrimonio come una continua violenza.

> Da lei ci si aspettava non l'affetto e l'amicizia ma l'amore, e lei, pur sentendosi in torto, considerandosi cattiva, non riusciva a dare questo amore. Allora, ogni volta che questo amore, impossibile da donare spontaneamente, le veniva strappato con un diritto cui non si poteva opporre resistenza, le sembrava che qualcosa dal suo corpo, dal suo cuore fosse strappato con la forza, le veniva voglia di piangere, di torcersi dal dolore. Dunque per lei il matrimonio e l'amore erano queste cose; da lei l'amore sarebbe sempre stato estorto con la forza.[26]

Halit Ziya Uşaklıgil non si sofferma sull'incapacità di Adnan Bey di guardare la moglie al di là della sfera sessuale e di costruire con lei un rapporto di "affetto e di amicizia". Rapporto, come si è visto, era l'auspicio di tutti gli intellettuali dall'inizio dell'epoca delle *Tanzimat*, in

[26] H.Z. Uşaklıgil, *Aşk-ı memnu*, cit., p. 110.

quanto fondamento di una famiglia nuova e più sana. Egli invece focalizza l'attenzione su Bihter e descrive l'evoluzione psicologica della protagonista femminile con la convinzione che la donna, per quanto possa controllarsi o autoconvincersi di un comportamento corretto, prima o poi esprime la propria potenziale pericolosità.

Malgrado tutta la sua infelicità, Bihter, mantenendosi almeno una moglie fedele, continua nella sua determinazione di essere diversa dalla propria madre, causa principale della morte del padre, disonorato da una relazione extraconiugale della moglie. Ma, dato l'approccio deterministico dell'autore, il tradimento risulta come inscritto nel DNA della protagonista. Behlül, un parente del marito, bello e dissoluto, che vive nella casa, risveglierà in lei la donna. E Bihter, vinta dalla debolezza della propria natura, comincerà a vivere un amore proibito.

> Ecco, finalmente, era la figlia della signora Firdevs. Sì, solo per questa ragione era andata a buttarsi tra le braccia di quest'uomo, dove era diventata una donna sporca. Non riusciva a trovare un'altra ragione. Evidentemente nel suo sangue vi era qualcosa che l'aveva trascinata e, senza alcuna ragione, l'aveva resa degna figlia di Firdevs.[27]

Bihter condanna il proprio bisogno d'amore e di affetto come una debolezza congenita, come una malattia. L'autore analizza lo stato psicologico della protagonista descrivendo questa debolezza congenita alla stregua di un virus del cuore che, prima di evidenziarsi, opera come un fuoco silenzioso e poi improvvisamente si manifesta divampando in un incendio devastante.

Bihter è ormai arsa dai sensi di colpa. Quando si trova tra le braccia del signor Adnan vorrebbe «chiudere gli occhi e uscire da questa tomba per vivere»,[28] quando pensa a Behlül «sente il bisogno di spirare, di morire così, in una febbre di vicinanza che scuote l'anima».[29] Il suo conflitto interiore, la sua solitaria battaglia, che costituiscono uno dei primi esempi in tal senso nella letteratura turca, la condurranno al tipico gesto romantico, al suicidio. La sua morte sarà solitaria quanto la sua vita.

Le dinamiche conflittuali nel romanzo sono tutte svolte tra i personaggi femminili, soggetti che condividono le stesse caratteristiche. La signora Firdevs, la madre di Bihter, è in aperta competizione con la fi-

[27] Ivi, p. 124.
[28] Ivi, pp. 109 e 114.
[29] Ivi, p. 214.

glia. Non le perdonerà mai di essersi sposata Adnan al suo posto. Si stabilirà nella nuova dimora della figlia e competerà con lei negli sforzi di diventarne la padrona. Farà amicizia con il dissoluto Behlül e prima lo spingerà verso le vecchie amanti per tradire Bihter, poi combinerà il fidanzamento tra il giovane e Nihal, la figlia di Adnan. Nihal, questa ragazza apparentemente fragile, sofferente per aver perduto l'esclusivo amore paterno con l'arrivo della matrigna, in realtà condivide anche lei le caratteristiche passionali e le inclinazioni materiali di Bihter. Anche lei brucia dal desiderio d'amore, di un amore esclusivo, possessivo, prima nei confronti del padre e del fratellino, poi di Behlül: «Nella sua anima vi era una necessità insaziabile di essere amata, sempre, ogni minuto di più».[30] Si lamenta di Bihter con l'istitutrice francese: «Non solo ruba il posto a mia madre, ma anche l'amore di mio padre, mi porta via addirittura Bülend. Domani anche Beşir (lo schiavo fedele) e probabilmente anche Fındık (il cane) saranno suoi».[31] Alla fine del romanzo, con il suicidio di Bihter, il vecchio equilibrio si ristabilisce. Nihal vince apparentemente, ma il costo della vittoria è la rinuncia all'amore da donna. Scoperta la relazione del fidanzato Behlül, con la matrigna, Nihal non può continuare a pianificare il proprio matrimonio e dovrà accontentarsi di ricoprire il ruolo di un'amata figlia.

Rispetto a questi caratteri femminili forti, determinati nell'affermare le proprie passioni, quelli maschili sono deboli e poco determinati. Sia il signor Adnan, sia Behlül appaiono semplici strumenti nel conflitto tra le donne. Adnan rappresenta per loro la possibilità di affetto, Behlül la sensualità. Il ruolo del padre è ben simboleggiato dall'immagine dello scultore, che tra l'altro, fuor di metafora, gli appartiene anche in senso reale, avendo il signor Adnan come unico interesse quello di scolpire il legno. Ma non finirà mai di scolpire né il viso di Bihter, né tantomeno quello della figlia.[32] Adnan Bey non solo non completa la sua opera, ma non riesce nemmeno a mettere sotto controllo le sue creature. La sua intelligenza di uomo non basta, essendo la sua autorità indebolita, a comprendere le dinamiche domestiche e a dirigerle: rimane schiacciato dagli intrighi delle donne, delle loro passioni.

Behlül è un giovane che, nella presunzione di sapere già tutto, dedica la sua vita al divertimento. Ma dietro questo atteggiamento edonistico si nascondono un'inguaribile tristezza e la noia:

[30] Ivi, pp. 52-53.
[31] Ivi, pp. 97-98.
[32] Ivi, pp. 199-200.

> Credeva in alcune cose: considerava il denaro veicolo di potere, vestire bene per lui era la condizione unica per essere un vero signore; secondo lui la responsabilità verso le altre persone consisteva nel cercare di divertirsi con tutti il più possibile. Il suo dovere nei confronti del paese si limitava alla necessità di usufruire dei suoi luoghi ameni; il suo dovere verso se stesso consisteva unicamente nell'evitare il più possibile la noia al bambino irrequieto che era in lui.[33]

Completamente incapace di fermarsi su un obiettivo, si stanca subito di tutto; tradisce Bihter, ma l'amore che dichiara a Nihal non è un sentimento diverso da quello che provava precedentemente per la matrigna e per le altre donne: una semplice attrazione. Considera le donne «dei fiori da raccogliere in un mazzo»,[34] e «Nihal un giocattolo da conservare tra i fiori più delicati».[35] Non si assume mai nessuna responsabilità. La debolezza morale di Behlül fa da *pendant* alla passività di Adnan il cui unico pensiero è quello di conservare a tutti i costi il proprio modo di vivere.

Si sente ancora molto forte l'angoscia per la mancata rielaborazione delle identità maschili e femminili e per la ridefinizione delle strutture patriarcali. La relativa liberazione della donna, pur limitata alla cerchia ristretta dell'élite, e l'inizio di una più libera ed esplicita espressione delle sue passioni e dei sentimenti suscitano panico. Nei romanzi di Halit Ziya Uşaklıgil, sotto l'apparente realismo e l'interesse psicologico, affiora appieno la nostalgia per la concezione musulmana dei rapporti uomo-donna. Entrata in crisi la tradizionale struttura familiare che appagava totalmente i desideri sessuali dell'uomo e teneva a bada quelli femminili, comincia una nuova interazione tra i sessi, l'amore, un istinto tra quelli centrali della natura umana che diventa impossibile da addomesticare attraverso regole sociali. E così emerge prepotente il timore ancestrale nei confronti della donna: la *fitne*. La moderna letteratura turca comincia in tal modo a designare la propria visione della donna, ritenuta responsabile di tutte le difficoltà di adeguamento all'ordine moderno, di tutti i frutti sociali negativi della modernizzazione. La figura femminile viene ad assumere i tratti del nemico principale della società e del suo bisogno di un cambiamento armonioso e graduale.

Nell'assenza di una trasformazione radicale dell'ordine sociale che permettesse alle classi medie una rapida ascesa e la possibilità di elabo-

[33] Ivi, p. 136.
[34] Ivi, p. 250.
[35] Ivi, p. 238.

rare e promuovere un nuovo modello di virilità, diverso dall'ideale tradizionale ottomano e più adatto alla sensibilità borghese, il processo di europeizzazione è concepito come una progressiva femminilizzazione dell'uomo e una spoliazione delle donne della tradizionale modestia e moralità. Perduti i valori tradizionali, gli uomini si rivelano impotenti e le donne pericolose.

3. I Giovani Turchi e il governo del "Comitato Unione e Progresso"

I mutamenti radicali nella situazione politica prepareranno il terreno per l'elaborazione di nuove prospettive. Nel luglio 1908 il gruppo parigino del vasto movimento dei Giovani Turchi, ottenendo l'appoggio decisivo delle nuove leve di ufficiali dell'esercito stanziati in Macedonia costringe il sultano a proclamare il regime monarchico-costituzionale. Così Abdülhamid II ripristina la costituzione del 1876. Questo atto, che fu festeggiato come l'inizio di un'era di libertà e di progresso per l'impero da tutti i segmenti etnico-religiosi della popolazione, porta al governo l'espressione politica di un'ala del movimento dei Giovani Turchi. Essa, rappresentata dal "Comitato Unione e Progresso" (Cup), combinava in sé sia le istanze intellettuali del gruppo "positivista" di Ahmet Rıza, con il suo disegno di uno Stato laico e fortemente centralizzato, sia le propensioni turchiste predominanti presso le nuove leve di ufficiali stanziati in Macedonia.

Inizialmente presentatisi come garanti dell'unità ottomana, i Giovani Turchi del Cup si rivelarono presto campioni di una politica turchista, avendo nei giovani ufficiali dell'esercito moderno stanziato nei Balcani la principale fonte di potere. Il loro obiettivo si delineò nei termini di modernizzazione e turchizzazione dello Stato. Il turco divenne, con il programma del governo del 1908, la lingua ufficiale dell'impero, la legittimità politica cominciò a fondarsi, più che sulla religione musulmana, sulla difesa del turchismo; l'appartenenza all'etnia turca divenne il requisito principale per acquistare una posizione nelle istituzioni civili e militari.[36]

La scomparsa del carattere unitario del governo ebbe naturalmente ripercussioni nel senso di restituire impeto alle lotte secessioniste su basi etniche in tutto il territorio ottomano; d'altra parte la ripresa di

[36] S. Akşin, *Jön Türkler...*, cit., pp. 103-104.

queste lotte, per naturale reazione, rafforzò negli ambienti elitari le tendenze nazionalistiche. I Giovani Turchi rappresentati dal Cup erano l'espressione più compiuta del nazionalismo turco elaborato durante gli ultimi decenni della storia ottomana. Una delle caratteristiche di questa ideologia, che la distingue dal successivo nazionalismo kemalista, era la forte presenza di una visione irredentista: prevaleva in essa un approccio etnico-linguistico, che includeva di conseguenza nella grande nazione turca i popoli dell'Asia centrale. Riassunta nell'ideale del *Turan*, l'immaginaria patria di tutti i turchi, questa ideologia si prefiggeva l'unificazione politica di tutti i turchi, dai Balcani alla Cina.[37]

Sul piano sociale e culturale le critiche alla famiglia tradizionale e la nostalgia per una nuova forma di famiglia che producesse una società più sana e forte, continuavano a costituire un *topos* anche per i Giovani Turchi. Nel 1905 il principe Sabahaddin sulle pagine di "Revue des Deux Mondes", pubblicava un saggio contenente le sue osservazioni e critiche sulla famiglia turco-musulmana, che definiva come una "realtà terremotata".[38] L'altro importante leader del movimento, Ahmet Rıza, per la sua breve monografia sulla famiglia turca, pubblicata a Parigi nel 1907, alla vigilia della Rivoluzione del 1908, sceglieva il titolo di *La crise en Orient*; mentre Ali Kemal, altro componente del movimento, scriveva: «Tra le sciagurate mancanze dell'uomo turco sta l'assenza di una vita familiare calorosa e concreta. È una privazione che costituisce la ragione principale della disgregazione dei nostri valori sociali».[39]

Queste critiche sono sostanzialmente diverse da quelle operate dai padri delle *Tanzimat*: ormai la famiglia turco-musulmana, come emergeva anche dai romanzi della fine del secolo, almeno negli ambienti elitari della capitale, era davvero entrata in un processo di mutazione. I suoi cambiamenti inoltre rappresentavano solo una parte significativa, ma non esclusiva, della messa in discussione delle tradizionali forme di rapporto tra uomini e donne e tra generazioni. Il problema che ora si poneva era quello di dare una nuova forma alla famiglia turco-musulmana, di "normalizzare" e rimodellare le sue strutture patriarcali in modo più consono alle esigenze di una società moderna e nel contempo fugare le paure derivanti dalla perdita dei valori tradizionali del patriarcato. Ciò comportava una sostanziale revisione di queste strutture.

---

[37] H. Poulton, *Top Hat...*, cit., pp. 76-83.

[38] Prince Sabahaddin, *Les Turcs et le Progrés*, in "Revue des Deux Mondes", IV, 1905, pp. 443-448.

[39] Citato in B. Caporal, *Kemalizmde...*, cit., p. 131.

Negli ultimi decenni dell'Impero ottomano cominciavano a nascere movimenti femminili, a volte influenzati anche dalle suffragette. Le richieste principali delle donne riguardavano l'educazione e l'opportunità di lavoro. Halide Edib Adıvar era stata tra le fondatrici, nel 1909, di *Teali-i Nisvan Cemiyeti* (Associazione per la promozione delle donne), e descriveva nelle sue memorie lo scopo dell'associazione nel modo seguente: «[Stimolare] lo sviluppo intellettuale delle donne. [A questo scopo] nel nostro piccolo locale organizzeremo corsi d'inglese, di francese, di puericultura e l'economia domestica».[40]

Come si è visto parlando dell'opera di Fatma Aliye Hanım, già verso la fine dell'Ottocento l'assoluta tutela economica delle donne, fino ad allora garantita dagli uomini, cominciava a difettare a causa della crescente povertà e della morte degli uomini sempre più spesso mandati in guerra. Le richieste per l'educazione e per l'opportunità di lavoro delle donne ottomane politicamente impegnate, portavano con sé una domanda di legittimazione della presenza femminile nello spazio pubblico. Presenza resa possibile soprattutto dalle condizioni create dalle continue guerre tra gli anni 1912-1922. Nel 1913, per esempio, nell'industria tessile più del 50% della forza lavoro era costituita da donne e bambini; nella produzione della seta la percentuale arrivava addirittura al 95%. Anche nel settore agricolo, per esempio nella produzione di tabacco, frutta secca e cotone, le operaie costituivano la maggioranza.[41] L'ingresso delle donne nell'amministrazione civile rappresentava poi una seconda rivoluzionaria novità.

Le donne riflettevano anche sulle questioni più generali riguardanti la loro condizione sociale e giuridica, sul matrimonio, sulla relazione tra i sessi. La rivista "Kadınlar Dünyası" ("Il Mondo delle Donne"), una delle più rappresentative e combattive nel suo genere, apparsa per la prima volta il 4 aprile 1913 e pubblicata senza interruzione fino al 7 maggio 1921, descriveva il proprio scopo nel numero del 30 aprile 1913: «Essendo pienamente coscienti dei limiti delle donne noi vorremmo spiegare che nemmeno i nostri uomini sono senza difetti e hanno altrettanto bisogno di riforme».[42] Come si è visto nel capitolo precedente, le donne nelle loro riflessioni sul matrimonio avevano cominciato a sostenere la necessità che la coppia avesse una comunanza di ideali

[40] H.E. Adıvar, *Mor salkımlı ev*, İstanbul 1979, p. 48.
[41] B. Caporal, *Kemalizmde...*, cit., p. 138.
[42] A. İlyasoğlu, D. İnsel (a c. di), *Türkiye'de dergiler ve ansiklopediler (1849-1984)*, İstanbul 1984, p. 168.

e di aspettative. Scriveva una di esse nel giugno del 1913: «Per la felicità familiare è essenziale che marito e moglie condividano spirito e pensieri».[43]

4. Il nazionalismo turco e il patriarcato

Una svolta nella ridefinizione del rapporto tra i sessi è segnata dall'elaborazione del nazionalismo turco a opera di Ziya Gökalp (1876-1924), il primo, e per lungo tempo unico, pensatore sociale della Turchia moderna.[44] Ispirandosi alle idee di Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Alfred Fouillée ed Emile Durkheim, Gökalp disegnò una nuova architettura sociale che permettesse di soddisfare l'esigenza della modernizzazione ancorandola alle tradizioni.

Il tentativo di Gökalp era volto a sopire le angosce nostalgiche del periodo delle *Tanzimat*, legittimando nel contempo il necessario cambiamento. Egli criticava la concezione, fino allora prevalente, di una modernizzazione intesa come pura imitazione o come introduzione selettiva di alcuni elementi della civiltà occidentale, che per Gökalp era un insieme organico e doveva essere accettata come tale. Questa accettazione non poteva avvenire sotto forma di una mera simulazione, altrimenti il risultato sarebbe stato inevitabilmente quello di una realtà istituzionalmente e socialmente sdoppiata.[45]

Gökalp suggeriva, per risolvere il problema, una distinzione tra civiltà (*medeniyet*) e cultura (*hars*). La civiltà è internazionale, mentre la cultura è nazionale. La civiltà esprime conoscenze scientifiche, istituzioni comuni a un insieme di gruppi che possono essere di diverse etnie e religioni. Invece *hars*, la cultura, è composta da usi e tradizioni di una particolare nazione, esprime sentimenti inimitabili e, in quanto tale, è unica. Pur mantenendo le proprie caratteristiche culturali, una nazione può dunque cambiare la civiltà di appartenenza.[46]

---

[43] S. Ata, *Türk kadınlarına: aile*, in "Kadınlar dünyası", 72 (14 Haziran 1329/27 giugno 1913), pp. 2-4.

[44] Su Ziya Gökalp si vedano, in particolare, U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London 1950; T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden 1985; N. Berkes, *Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism*, in "Middle East Journal", vol. 8 (1954).

[45] Z. Gökalp, *Türkçülüğün esasları*, Ankara 1977 (1ª ed. İstanbul 1939), p. 56.

[46] Ivi, pp. 35-37.

Si trattava del resto di un'esperienza più volte ripetuta dai turchi, che nella loro storia avevano prima gravitato intorno alla civiltà dell'Estremo Oriente, poi, con l'avvento dell'Islam, erano entrati nella civiltà orientale. Quest'ultima adesione però era stata vissuta dai turchi non in quanto "nazione", bensì come comunità tra le altre comunità che componevano la struttura cosmopolita dell'Impero ottomano. Così la cultura turca non aveva potuto creare uno sviluppo armonico all'interno di quella civiltà. Solo la cultura nazionale innestata su una civiltà può, a detta di Gökalp, produrre un insieme armonioso e permettere che si verifichi una reciproca evoluzione. Gökalp contesta la caratterizzazione della civiltà orientale in termini religiosi e sostiene che essa, anche se assimilata dagli ottomani attraverso i loro correligionari arabo-persiani, è la continuazione della civiltà romana d'Oriente. Visto l'alto livello di elaborazione raggiunto dalla civiltà occidentale, basata su un insieme di culture nazionali, la cosmopolita civiltà d'Oriente è destinata a soccombere. Quindi il compito del nazionalismo turco è quello di mantenere la fede religiosa – la civiltà non coincide con la religione[47] – recuperando però l'identità culturale nazionale (*hars*) per inglobarla nella nuova civiltà universale: quella occidentale. «In breve, oggi la nazione turca appartiene ai popoli del gruppo uralo-altaico, alla comunità musulmana e alla civiltà occidentale.»[48]

Nella realizzazione dell'obiettivo di "diventare turchi, musulmani, moderni", Gökalp attribuisce all'educazione il ruolo primario: «Nessun padre turco può esimersi dall'educare il proprio figlio nella lingua e nella storia turca. E non può neanche lasciarlo ignorante rispetto alle credenze e ai rituali islamici e alla storia del mondo musulmano. Ma egli vorrà anche che il figlio, oltre ad essere un turco e un musulmano, sia pienamente istruito come un uomo moderno».[49]

---

[47] Gökalp separava la religione dalla propria definizione della civiltà partendo da un'interpretazione discutibile dei precetti islamici che regolano la vita sociale e giuridica della comunità musulmana. Concludeva che tra le loro fonti, l'*örf*, cioè la rappresentazione della coscienza collettiva della società e/o comunità musulmana, aveva grande peso. Tale interpretazione portò Gökalp a vedere le regole riguardanti l'organizzazione islamica della società come aspetti della cultura araba che non avevano nulla a vedere con la religione musulmana originaria e a considerare così l'Islam come una religione puramente etica, libera da tutte le regole legali e sociali. È in tale quadro che la separazione tra la religione e lo Stato diventava possibile, se non addirittura necessaria. Si veda H. Poulton, *Top Hat...*, cit., p. 77.

[48] Ivi, p. 76.

[49] Ivi, pp. 233-234.

Sgombrato il terreno dagli equivoci tra cultura e religione, Gökalp riflette su una possibile ridefinizione dei rapporti tra i sessi. È qui che il suo discorso diventa rilevante e innovativo per quanto riguarda il nostro tema. Egli, nel tentativo di fornire una legittimità nazionale agli effetti della modernizzazione che l'"intellighenzia" ottomana osservava con preoccupazione ormai da decenni, individua la propria fonte d'ispirazione nella cultura turca pre-islamica. In questo semi-mitico passato gli studi di Gökalp trovano una società "democratica e femminista".[50]

Gökalp giustifica la sua tesi circa uno status giuridico pari, o qualche volta addirittura superiore agli uomini che le donne avrebbero goduto tra gli antichi turchi, con la manifestazione, nella società primitiva, della vita religiosa nei distinti ma parimenti importanti sistemi *religioso* e *magico*.[51] Presso gli antichi turchi il sistema religioso, proprio degli uomini, era rappresentato dalla *töre* [sistema legale consuetudinario], mentre quello magico, proprio delle donne, era costituito dallo sciamanesimo. La parità d'importanza di questi due sistemi garantiva, nella società turca antica, la parità tra gli uomini e le donne, perché «...la diseguaglianza tra uomini e donne [...] è connessa alla disparità di status dei sistemi magico e religioso».[52] Secondo Gökalp, il mutamento dell'equilibrio tra i sistemi, dunque l'inizio di una forte disparità tra gli uomini e le donne, non era da imputare alla religione musulmana: «Ai tempi del Profeta [...] le donne non erano guardate come inferiori, perché l'Islam ha proibito, ma non ha rigettato il magico come falso».[53] Le idee sull'inferiorità delle donne si diffusero, secondo lo studioso, con l'ingresso, nel periodo abbaside (749-1055), delle concezioni ascetiche dalle religioni iranica e greco-ortodossa nel mondo islamico. Così si differenziarono la religione e il magico, diventando antagonisti l'una dell'altro, e le donne, considerate portatrici di poteri demoniaci, furono estromesse dal contatto con gli oggetti sacri e cominciarono a occupare una posizione sociale bassa.

---

[50] Nella descrizione fatta dallo stesso Gökalp dell'organizzazione di questa società e della famiglia l'uso dei termini "democrazia" e "femminismo" suonano molto forzati; egli definisce la famiglia turca come patriarcale, in cui il dominio dell'uomo è di carattere protettivo, mentre alla donna sono riconosciuti i diritti di maternità e di proprietà comuni con l'uomo. La poligamia, pur non riconosciuta, è praticata attraverso l'esistenza di concubine che in nessun caso possono godere di uno statuto riconosciuto né per loro, né per la loro prole. Si veda Z. Gökalp, *Türkçülüğün esasları*, cit., pp. 136-139.

[51] N. Berkes (a c. di), *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Z. Gökalp*, Westport, Connecticut 1981 (1ª ed. 1959), p. 147.

[52] Ivi, p. 151.

[53] Ivi, pp. 253-255.

> Solo quando l'importanza del magico è riemersa con un altro nome [civiltà] durante le *Tanzimat*, le donne hanno ricominciato a guadagnare uno status migliore. [Perché] la cultura è l'evoluzione del sistema religioso, mentre la civiltà è l'evoluzione di quello magico. Ambedue (la civiltà e la sfera magica) sono internazionali e hanno obiettivi utilitari, perciò si contrappongono alla religione ascetica e alla moralità e ambedue attribuiscono alle donne uno status migliore.[54]

Come sottolinea K.E. Fleming in un recente articolo.[55] la distinzione gökalpiana tra la *medeniyet* (civiltà) e la cultura (*hars*) permette dunque una lettura di genere. La cultura, che corrisponde all'elemento maschile e rappresenta il livello più profondo dell'identità nazionale, deve unirsi alla *medeniyet* (civiltà), l'elemento femminile. L'egemonia di questa unione viene attribuita all'elemento maschile che assume il compito di adattare a sé quello femminile (*medeniyet*, in questo caso la civiltà occidentale), mantenendo ferma la propria identità dominante che comprende i valori morali, i sentimenti altruistici, l'autorità.[56]

Gökalp, nello specifico nazionale, attribuiva alle donne un ulteriore ruolo: esse, nella sua concezione, erano anche, al pari del popolo semplice (*avam*), la vera fonte degli ideali culturali, i principali garanti del passato. Tale assunzione "romantica" si giustificava con la sottomissione del popolo turco al cosmopolitismo ottomano e con la costrizione delle donne alla segregazione imposta dalla civiltà arabo-persiana. Così, il popolo semplice e le donne risultavano essere gli elementi più incontaminati della cultura nazionale, quelli ancora intimamente in contatto con le radici ancestrali. E gli uomini, i leader della costruzione della nazione e del suo inserimento nella civiltà occidentale, dovevano attingere a questa fonte, per arrecarle poi i requisiti della nuova civilizzazione.

Il nazionalismo di Gökalp modernizzava dunque le strutture patriarcali: esse si staccavano dalla tradizione musulmana per poggiare sull'organizzazione sociale turca del remoto passato preislamico. L'egemonia maschile diventava una guida per la donna; una guida rispettosa, in quanto la donna diventava contemporaneamente fonte cui attingere per risvegliare l'identità nazionale e soggetto da avviare alla nuova civiltà. Mutava anche l'organizzazione della società: la comunità dei fedeli, la *ümmet*, lasciava il posto a una nazione. In essa gli uomini e le donne assumevano nuove identità e ruoli.

---

[54] *Ibid*.

[55] K.E. Fleming, *Women as preservers of the past*, in Z.E. Arat (a c. di), *Deconstructing Images of the Turkish Woman*, London 1998, pp. 127-138.

[56] Ivi, p. 184.

Lo studioso considerava il cambiamento della famiglia secondo un approccio evoluzionistico:

> La crescita della cultura segue la via dell'evoluzione intima cui tutti gli esseri umani partecipano. Anche l'evoluzione culturale della famiglia e delle donne dovrà perciò seguire lo stesso processo. È per questa ragione che possiamo più o meno predire la forma della famiglia turca futura nei suoi aspetti civili, ma non abbiamo a nostra disposizione nessun criterio obiettivo attraverso il quale decidere il futuro corso culturale che la famiglia turca e le donne seguiranno [...] Dobbiamo rigettare tutto ciò che sembra una semplice imitazione di modelli di famiglia e di donne delle altre nazioni. Quando avremmo compiuto con successo questo rigetto, l'evoluzione sociale seguirà il suo normale corso e un giorno darà vita alla nostra famiglia nazionale e alla nostra donna.[57]

Preoccupato comunque dalla crisi morale che tale evoluzione avrebbe comportato, Ziya Gökalp sentiva il bisogno di elaborare un modello di famiglia nazionale, costruito sulla base delle tradizioni egualitarie dell'antica famiglia turca, immunizzata dalle influenze arabo-persiane che l'avevano sovvertita, per collocarla saldamente lungo la sua strada evolutiva.

Come aveva scritto Ahmet Mithat nel 1894 «Dobbiamo evitare che l'Europa, così vicina a noi, diventi virtualmente parte di noi»,[58] così Gökalp avvertiva: «Non vi è dubbio che la famiglia turca debba essere modernizzata attraverso l'introduzione di nuovi concetti presi dalla civiltà europea. Ma la famiglia turca non sarà né una copia della famiglia francese o inglese, né di quella tedesca».[59] Lo studioso concepiva la nuova famiglia turca come una variante nazionale di quella europea: nucleare nella sua struttura, basata su una supposta parità tra i coniugi e sui valori indigeni della cultura nazionale. La famiglia, la prima cellula dello Stato, era «la fonte della moralità e della solidarietà nazionale».[60]

Era essenziale per la costruzione di un simile modello di famiglia, il ripristino dell'autorità. Come per la società in generale, anche per la famiglia l'autorità non era in contraddizione né con la libertà, né con la democrazia; era bensì la condizione per un progresso nel rispetto dell'ordine.[61] Scriveva: «Noi turchi non sappiamo che cos'è la vita familia-

---

[57] N. Berkes (a c. di), *Turkish Nationalism...*, cit. p. 252.
[58] A. Mithat, *Avrupa adab-ı muaşereti – yahut alafranga*, İstanbul 1312/1894, p. 3.
[59] N. Berkes (a c. di), *Turkish Nationalism...*, cit. p. 252.
[60] Z. Gökalp, *Türk ailesi*, in Ş. Beysanoğlu (a c. di), *Ziya Gökalp: makaleler IX*, İstanbul 1980, pp. 120-124.
[61] Ivi, pp. 131 e 141.

re. Dopo la nazione l'uomo deve pensare alla famiglia, indirizzare il suo impegno prima verso la patria e poi verso la famiglia».[62]

Per Gökalp l'individualismo, uno dei maggiori pericoli della modernizzazione, era sinonimo di egoismo e non poteva costituire un ideale morale.[63] Il dovere del nazionalista, scriveva, è quello di difendersi dalle inclinazioni personali e dedicarsi totalmente ai bisogni della nazione.[64] La nazione era l'entità politica suprema, il corpo. Essa era composta da famiglie, che ne costituivano le cellule, e da gruppi professionali, che ne erano gli organi.[65]

5. Famiglia nazionale

Le riflessioni di Gökalp sulla famiglia e la sua convinzione che lo Stato, come era avvenuto in Europa, avrebbe potuto e dovuto svolgere anche in Turchia un ruolo fondamentale nell'introduzione di una nuova forma di famiglia trovarono una loro prima eco nella legge della famiglia (*Hukuk-u Aile Kararnamesi*) deliberata nel 1917 dal governo del Cup.[66] La legge che era un completamento del *Mecelle*, il Codice civile ottomano, era dunque parte di una serie di provvedimenti legali volti a unificare il sistema giuridico ottomano e ad abolire le autonomie giuridiche delle comunità religiose.[67] Essa era anche il primo tentativo compiuto

---

[62] Z. Gökalp, *Malta mektupları*, a c. di F.A. Tansel, Ankara 1965, p. 47.

[63] Z. Gökalp, *Türkçülüğün esasları*, cit., p. 58.

[64] Il modello di società elaborato da Gökalp poggiava su tre pilastri: il solidarismo durkheimiano, la cultura nazionale e la moralità religiosa, che lo studioso collocava su un sistema che comprendeva, insieme all'ortodossia sunnita, anche i valori tipici provenienti dal misticismo anatolico, iniettando così nell'ascetismo musulmano elementi estatici della religione popolare. Si veda N. Berkes (a c. di), *Turkish Nationalism...*, cit., p. 103.

[65] Ivi, p. 118.

[66] La legge fu pubblicata nella Gazzetta Ufficiale ottomana, il "Takvim-i Vekayi", n. 3046 e, tradotta in francese, fu pubblicata a İstanbul con il titolo *La Loi Provisoire sur la Famille* nel 1917.

[67] Al momento dell'approvazione di questa legge lo Stato ottomano non aveva più l'autorità necessaria a imporre una legge universale, valida a regolamentare la vita privata dei suoi cittadini appartenenti a diverse religioni: la società ottomana si sfaldava con ritmo rapidissimo nei vari stati nazionali. Infatti, la legge della famiglia incontrò la feroce opposizione delle autorità religiose di tutte le comunità e, dopo essere rimasta in vigore per soli due anni, con gli interventi dei governi della Gran Bretagna e della Grecia che occupavano İstanbul, fu abrogata nel 1919. Così l'istituzione matrimoniale turca rientrò nella giurisdizione musulmana e fu regolata, fino al 1926, dai dettami religiosi.

da uno Stato musulmano di intervenire nella sfera privata, regolando direttamente i rapporti familiari. La legge comportava significative modifiche alla visione hanafita della famiglia, ed essendo stata concepita per la realtà multinazionale e multireligiosa ottomana, conteneva, accanto alle norme provenienti dalla *Şeriat*, anche elementi presi dalle giurisdizioni ebraica e cattolica, nonché dal diritto europeo. La novità di maggior rilievo era l'obbligo di registrazione, di fronte all'autorità amministrativa, del matrimonio. La richiesta del matrimonio con le generalità dei contraenti doveva essere resa pubblica prima della cerimonia, per un periodo di tempo stabilito. Nel caso in cui venisse dimostrata l'esistenza di una costrizione per una delle parti contraenti o di una qualsiasi incongruità, il matrimonio sarebbe stato annullato. Veniva vietato il matrimonio dei minori che non potevano sposarsi prima di aver compiuto diciotto anni l'uomo e diciassette la donna, senza esibire un decreto positivo del giudice. Così i matrimoni combinati, pratica comune nella comunità musulmana, venivano, nelle intenzioni della legge, severamente limitati. Il matrimonio dunque diventava un atto civile, veniva sottratto alla totale giurisdizione precedentemente riconosciuta alla *Şeriat*, alla Chiesa e ad altre autorità religiose.[68]

La motivazione della legge veniva indicata nella necessità "per l'autorità pubblica di intervenire negli affari della famiglia al fine di garantire i diritti delle donne". Infatti la legge, pur non annullando lo squilibrio a favore dell'uomo, introduceva dei miglioramenti nella posizione della donna all'interno del matrimonio: al posto del ripudio metteva la possibilità, riconosciuta per ambedue le parti, di richiedere lo scioglimento dell'unione di fronte all'autorità giudiziaria. Nel caso di crisi matrimoniali, la legge prevedeva la costituzione, dietro l'esplicita richiesta di una delle parti, di un arbitraggio, composto da due persone che rappresentavano rispettivamente la parte della donna e dell'uomo. Gli arbitri, dopo aver ascoltato la situazione ed esaminato i problemi, avrebbero dovuto tentare una riconciliazione. Se anche questo tentativo falliva, il giudice, prima di emettere la sentenza di divorzio, poteva ricorrere a un ulteriore arbitro, questa volta estraneo alla famiglia. Il giudizio di quest'ultimo arbitro doveva essere insindacabile. In tal modo la legge cercava di porre uno strumento giuridico al servizio della donna, per attenuare il potere di interdizione maschile nel matrimonio.[69]

---

[68] N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit., p. 453.

[69] *La Loi Provisoire...*, cit., p. 5. Si veda anche Z.F. Fındıkoğlu, *Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie*, Paris 1936.

Nei confronti di una delle istituzioni patriarcali fondamentali, quella della poligamia, la legge significativamente non conteneva nessuna misura, a parte l'introduzione della possibilità per la moglie di richiedere al marito, nel contratto matrimoniale, di non prendere una seconda moglie.[70] Ma dal momento che la stessa legge non prevedeva misure per impedire che il marito si comportasse diversamente, la poligamia, lungi dall'essere scoraggiata, veniva, in una certa misura, addirittura legalizzata. Da parte dei religiosi, comunque, persino la possibilità della donna di inserire nel contratto matrimoniale un così simbolico impedimento alla poligamia fu accolta come uno scandalo. Così scriveva un importante rappresentante degli *ulema*, Sadreddin Efendi: «È chiaro dal Corano e dalle tradizioni che per contrarre un secondo matrimonio non occorre il beneplacito della prima moglie. Considerare questa una condizione di partenza non può avere nessuna giustificazione nella giurisdizione musulmana. Pertanto questa clausola costituisce un'interpretazione inaccettabile».[71]

6. Decadenza e letteratura

Mentre sul piano politico e teorico l'elaborazione del nazionalismo turco appariva come unica risposta alla disgregazione dell'impero, sul piano letterario si rifletteva, con toni pessimistici, l'impasse socio-culturale cui era giunta la società d'élite stambuliota, in piena decadenza tra una modernità mal digerita e le tradizioni perdute. Le condizioni di guerra caratterizzanti la vita ottomana nei primi decenni del secolo avevano creato una profonda crisi economica con forti ripercussioni sociali. La perdita dell'autorità paterna andava dunque di pari passo con la perdita del potere economico. Le nuove generazioni dell'élite, come quelle descritte nei romanzi di Yakup Kadri Karaosmanoğlu,[72] sperimentava-

[70] Ivi, p. 43.

[71] Sadreddin Efendi, *Sebil-ur-Reşat*, n. 330 (1333/1914), citato in B. Caporal, *Kemalizmde...*, cit., pp. 123-124.

[72] Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), uno dei più eminenti romanzieri dell'epoca, all'inizio della sua carriera fautore di una visione dell'"arte per l'arte", in seguito alla guerra divenne uno degli esponenti più autorevoli della "Letteratura nazionale". Nell'insieme la sua opera riflette problemi sociali e culturali del paese in un preciso ordine cronologico, partendo dalle *Tanzimat* fino ai primi decenni della repubblica. Il suo realismo si fonda su solide osservazioni, punteggiate da personali interpretazioni storico-sociali. I suoi romanzi sono considerati tecnicamente impeccabili, i caratteri ben riusciti.

no anche la perdita dell'antico status, ed essa faceva sentire loro, in modo doloroso, il bisogno di denaro: un bisogno che la cultura ottomana considerava volgare. Le condizioni della guerra, la straordinaria inflazione che corrodeva il valore reale dei salari, l'assenza degli uomini impegnati al fronte, avevano spinto molte donne fuori dalle mura domestiche, portando così all'apice le preoccupazioni sociali sulla loro moralità.

L'élite ottomana, tradizionalmente composta di burocrati e militari, assisteva all'ascesa di una nuova borghesia urbana arricchita attraverso gli scambi con l'Europa, nonché attraverso le speculazioni belliche. I segmenti sociali più modernizzati della società musulmana di İstanbul cominciavano a vedersi assediati da questi gruppi di neo-ricchi, senza legami con le istituzioni dello Stato, considerati come piante prive di radici robuste, privi di moralità, egoisti e spregiudicati. Refik Halit Karay,[73] in *İstanbul'un içyüzü* (*La verità di İstanbul*, 1920), mette in bocca a una delle protagoniste, İsmet, una descrizione della nuova borghesia:

> Questi ricchi da quattro soldi... quale profondo amore nutrivano per la loro patria!... Come i generi senza un soldo in tasca che vivono senza dignità, attaccati ai suoceri, non appena trovano due lire per sostentarsi cambiano atteggiamento e, con fare arrogante, cominciano a brontolare di abbandonare la casa paterna per vivere da soli. Ecco, io in questi nuovi ricchi noto lo stesso atteggiamento verso la patria.[74]

Con il diffondersi di ideologie contrapposte si tornava in letteratura a considerare la necessità di "educare il popolo". Tra gli scrittori ritornava la convinzione che la letteratura dovesse perseguire innanzitutto obiettivi di utilità sociale. Ma questa nuova generazione, inserita in una società più complessa e nutrita di cultura occidentale, non aveva una unica visione, condivisa da tutti, dell'educazione del popolo. Nel periodo delle

---

[73] Refik Halit Karay (1888-1965), giornalista e romanziere con una carriera iniziale simile a quella di Karaosmanoğlu, entrò a fare parte anch'egli della "Letteratura nazionale", a partire dal 1917. Perseguitato dalle forze dell'occupazione di İstanbul, fuggì in Libano. Causa il perdurare dei contrasti e delle difficoltà politiche anche sotto il regime repubblicano, fu costretto a vivere in esilio fino al 1938. I suoi romanzi rivelano una grande capacità di osservazione e di penetrazione fino ai minimi particolari degli avvenimenti e dei caratteri, ma manca quasi del tutto l'introspezione psicologica. Il suo linguaggio e il suo stile, frammisti all'umorismo, sono in perfetta armonia con i temi narrativi: naturali, semplici e vivaci.

[74] R.H. Karay, *İstanbul'un içyüzü*, İstanbul 1920. Cito da C. Kudret (a c. di), *Türk edebiyatında hikaye ve roman* (Antologia), İstanbul 1987, p. 219.

Tanzimat, come si è visto, i letterati cercavano di educare il popolo alle nuove idee di libertà, progresso, uguaglianza, che ai loro occhi erano caratteristiche fondamentali della realtà occidentale. Il loro atteggiamento era quello di tentare di trovare dei modi per conciliare le tradizioni e la modernità, per preparare il terreno alla recezione delle riforme sociali e culturali necessarie al processo di modernizzazione. Ora invece i letterati cominciavano a schierarsi ideologicamente. Non vi era più una sola Europa, ossia l'Europa e l'europeizzazione non richiamavano più un'unica idea.

Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864-1944) è uno dei romanzieri più interessanti da questo punto di vista e rappresenta una visione originale della modernizzazione. Influenzato dalle idee socialiste che, seppur in maniera confusa, avevano fatto il loro ingresso sulla scia della Rivoluzione dei Giovani Turchi soprattutto nelle grandi città multietniche, come Salonicco e in misura minore in İstanbul,[75] egli si proponeva di promuovere cambiamenti culturali e sociali molto più radicali.

Hüseyin Rahmi, la cui idea di socialismo non derivava da una profonda conoscenza teorica e storica del fenomeno, ma appariva come un prolungamento delle visioni positiviste e materialiste in voga nel suo tempo, può essere considerato un fine esempio di decadentismo, misto a un socialismo primitivo. Egli si distingueva dai contemporanei per una maggiore attenzione e critica verso la religiosità – intesa come bigottismo, superstizione, oscurantismo, conservatorismo – e la giustizia sociale ed economica. Il suo approccio laico ai problemi della società si esprimeva inoltre, pur in maniera estremamente eclettica, in una visione nuova, si può dire rivoluzionaria, rispetto alla morale e alle relazioni tra uomini e donne.[76]

Comunque, la confusione sul piano ideologico e culturale di Gürpınar è tale che il suo approccio "classista" ai problemi sociali, così come la sua critica al bigottismo e alla morale vigente, lo portano, sulla scia della sua ammirazione per Nietzsche, a una generica ribellione alla prepotenza dei ricchi, alla loro apparente moralità e rettitudine, senza poter indi-

[75] G. Haupt, *Le Debut du Mouvement Socialiste en Turquie*, in "Le Mouvement Social", 45 (1963); G. Haupt, P. Dumont (a c. di), *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler*, İstanbul 1977; M. Tunçay, *Türkiye'de sol akımlar*, Ankara 1978 (1ª ed. 1967); E.J. Zürcher, *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1876-1923*, London 1994.

[76] Si veda B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. I, pp. 87-100. Lo studioso analizza "l'alta filosofia" di Gürpınar in questi tre distinti campi: religione, giustizia sociale, relazione uomo-donna.

care un'alternativa accettabile. Sul piano della giustizia sociale egli arriva a legittimare, attraverso i suoi protagonisti disperati in lotta per la sopravvivenza, che si rubi il denaro dei ricchi. D'altra parte, la sua condanna dei valori morali vigenti nella società lo porta a un atteggiamento di profondo pessimismo nei confronti delle relazioni tra i sessi. Considerando la sessualità come una delle più importanti forze della vita umana, un irresistibile bisogno dettato dalle leggi della natura, Gürpınar non solo guarda al matrimonio con sospetto, ma interpreta l'amore solo come «una folle passione sessuale che in breve tempo raggiunge la saturazione e si spegne».[77]

Il pessimistico approccio di Gürpınar non nasce ovviamente dalla sua interpretazione delle confuse idee socialiste ricevute dalle sue letture. La fonte di questo, come si è visto, è da ricercarsi nella natura delle relazioni tradizionali tra i sessi nella società turco-musulmana dell'impero. Gürpınar, che è anche un grande osservatore della realtà sociale, registra, interpretandolo come un inguaribile contrasto tra le leggi naturali e quelle umane, lo stato di estraniazione degli uomini, privi ormai delle certezze del loro potere patriarcale e incapaci di adeguarlo alle condizioni nuove.

I romanzi di Gürpınar sono tutti tessuti intorno a un patologico intrecciarsi di rapporti basati esclusivamente sull'attrazione sessuale. Tutti i suoi personaggi, uomini e donne, risultano essere preda dei loro istinti e incapaci di gestirli. L'amore diventa un continuo gioco crudele in cui le parti cercano solo il proprio soddisfacimento sessuale e cambiano continuamente partner. Gli individui, essendo in balia di questo irresistibile istinto, non si assumono alcuna responsabilità, non scelgono, non costruiscono rapporti di solidarietà, di complicità, di amicizia: l'unico interesse a tenerli legati è il desiderio sessuale. Le considerazioni morali in questo modo si annullano, perché i comportamenti appaiono solo come costrizioni della natura.

Şıpsevdi (*Volubile*, 1911) di Gürpınar è il primo romanzo turco a toccare, sia pur di sfuggita, argomenti quali l'ingiustizia economica, il lavoro, il capitale e lo sfruttamento. La dialettica del romanzo, similmente ai precedenti, si basa sui contrasti che emergono dall'interazione di due famiglie: quelle di Meftun e di Kasım Efendi. Meftun è un giovane moderno, che ha studiato ed è vissuto a lungo a Parigi e cerca, instancabilmente, di francesizzare i membri della propria famiglia e di vivere secondo gli schemi conosciuti all'estero. Kasım Efendi è invece un uomo legato alle tradizio-

[77] Ivi, p. 94.

ni religiose, un bigotto. Padre di due figli, Kasım Efendi deve la propria immensa ricchezza allo strozzinaggio. Tirchio in modo patologico, campa, malgrado l'immensa ricchezza, nella miseria e non spende nemmeno per i propri figli. La figlia non ha ricevuto nessuna istruzione e vive secondo i dettami di una morale religiosa bigotta. Il figlio è un nullafacente che attende la morte del padre per goderne l'eredità.

Meftun, essendo un giovane avido di denaro e spregiudicato quando si tratta di raggiungere qualche obiettivo, concepisce un piano per far sposare la propria sorella con il figlio di Kasım Efendi e per prendere in moglie la brutta e analfabeta figlia di quest'ultimo. Il suo piano riesce, i matrimoni si realizzano, ma Kasım Efendi non ha alcuna intenzione di morire e, tirchio com'è, attraverso i matrimoni declina la responsabilità del sostentamento dei figli su Meftun. In tal modo, e per servire interessi futuri, due famiglie così diverse per esperienze e aspirazioni finiscono con l'unirsi. Meftun, condotto alla disperazione dalla mancanza di denaro, convince il cognato a rubare delle cambiali dalla cassaforte paterna:

> Finché quei pochi, imponendo il proprio diritto di possedere tutta la ricchezza e i capitali, continueranno a sfruttare il lavoro dei molti per rinchiudere, poi, il frutto di quel lavoro nelle proprie casseforti, il mondo non migliorerà [...] Quest'uomo, che possiede centinaia di milioni, dove ha guadagnato tanto danaro? Se l'intera ricchezza del mondo potesse essere distribuita in modo equo tra tutti gli abitanti della terra, ognuno di noi ne avrebbe un po'. Invece, vedi, quest'uomo, da solo, privando centinaia dei suoi simili di ciò che compete loro, ha riempito la propria cassaforte.[78]

Secondo Meftun, qualora il cognato derubasse il proprio padre, non farebbe altro che intervenire nella distribuzione delle ricchezze per renderla un po' più "naturale".

Il romanzo è costruito intorno la personalità di Meftun, che gran parte dei critici letterari considerano una copia di Bihruz o di Felatun Bey,

---

[78] H.R. Gürpınar, *Şıpsevdi*, İstanbul 1911. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di Atlas Kitabevi, İstanbul 1969, p. 52. Questa tesi è trattata in modo ancor più esplicito nel suo *Can pazarı*, pubblicato nel 1919 come romanzo di appendice su "İkdam" e successivamente stampato autonomamente a cura di M.N. Özön. Nel romanzo tre giovani poveri si danno alla malavita, convinti da Maşuk, il loro leader, che racconta loro a questo scopo il contenuto di un libro sui bolscevichi visto da un amico che lo stava leggendo. Nel suo racconto il messaggio del libro si trasforma in diritto dei poveri a mettere mano sugli averi dei ricchi: «Ora tutti quei diamanti che vedete nella vetrina non sono altro che parte della ricchezza rubata a noi da quei pochi privilegiati» (*Can pazarı*, İstanbul 1968, p. 28).

un fanatico dell'Europa, un decadente europeizzato. Ma Meftun è diverso da loro. Felatun e Bihruz, pur estraniati dalla loro società, non erano personaggi che avessero valori morali diversi da quelli vigenti. Invece Meftun nutre idee più negative sull'amore, l'onestà e la rettitudine. Il suo essere francesizzato diventa un pretesto, una giustificazione per contravvenire alle regole morali della propria società; un'arma per lottare contro ciò che considera mediocrità o peggio ancora, falsa moralità. Pur apparendo talvolta come un "idiota" che imita i modi europei, egli è in realtà un cinico, pronto a tutto pur di difendere i propri interessi, consapevole delle contraddizioni sociali e degli impulsi della natura umana.

L'unione di queste due famiglie così diverse per credo religioso, per modi di vita, per educazione crea un contrasto comico. La moglie di Meftun, Edibe, racconta la vita nella casa del marito a una signora, una sua confidente:

> Non pensano mai all'aldilà! Non ho mai visto uno di loro mettersi a pregare. Qualche volta la casa si riempie di elegantoni, addirittura di *madames* francesi. Allora il chiacchiericcio è senza fine. Tutti in casa hanno imparato qualche parola di francese: sollecitano anche me a dirne qualcuna. Ma, signora mia, come potrei? La mia lingua non sa torcersi così. Io sono figlia di musulmani, grazie a Dio... [...] L'altro giorno qui era tutto pieno di francesine. Sai cosa mi hanno detto? [...] Mi hanno detto "Madame Meftun" [...] Ma sapessi quanto mi ha offeso quella parola![79]

Come in tutti gli altri romanzi dell'autore anche in *Şıpsevdi* la relazione tra i sessi occupa un posto centrale. Ma, si è già detto, questa relazione è completamente spogliata di sentimenti: l'amore nel romanzo è solo una passione carnale che esige di essere soddisfatta. In preda ai loro istinti sessuali, gli uomini e le donne di tutte le coppie si tradiscono. Le leggi della natura, malgrado il bigottismo e la morale religiosa, s'impongono sempre. L'amore concepito e vissuto in tale maniera semina tragedie sia tra i propri protagonisti, sia tra le persone intorno. La giovane Rebia, rimasta incinta del suo amante, prende delle medicine per abortire. Tenta il suicidio ma viene salvata. Alla fine, cercando di abortire un altro bambino, avuto da un altro amante, muore. La governante Zerafet, per via dei continui aborti, non riesce mai a restare in servizio nella stessa casa se non per breve tempo, e finisce col dover cercare di sopravvivere vendendo involtini davanti alle moschee. La nonna, ve-

[79] H.R. Gürpınar, *Şıpsevdi*, cit., p. 261.

nendo a sapere dell'aborto di Rebia, muore di crepacuore. Kasım Efendi, saputo che la figlia Edibe si comporta come una prostituta, rimane paralizzato. Meftun, marito di Edibe e fratello di Rebia – dunque per le norme sociali vigenti il responsabile della loro condotta – commenta così la relazione d'amore extramatrimoniale che lascia Rebia incinta di un bambino illegittimo:

> In questa storia colpevoli non sono né le donne né gli uomini [coinvolti], e nemmeno la natura... Ma l'umanità, l'umanità intera. Tutte queste cattiverie nascono dalle leggi stabilite dagli uomini [...] se due persone sono attratte l'una dall'altra che cosa c'entrano le leggi sociali? Come potrebbe la legge degli uomini contrapporsi alla legge eterna?[80]

Come Meftun non accetta le responsabilità sociali e morali che porta addosso nella sua qualità di capofamiglia, così Bedri, che mette incinta Rebia, non si pone alcun problema né considera le proprie responsabilità di amante. Scrive una lettera a Rebia per spiegarle il suo abbandono: «Come ogni altra cosa, anche l'amore a un certo punto svanisce. Tra di noi si è realizzato un matrimonio naturale senza leggi, né consacrazione religiosa. Dal momento che ora l'amore che ci legava l'uno all'altra è finito, cercare di continuare la nostra relazione sarebbe contrario alla natura».[81] Anche di fronte a questa lettera la solidarietà di Meftun non si manifesta verso la sorella abbandonata, ma verso l'amico Bedri.

L'amore finisce sempre nell'infelicità perché l'attrazione tra uomo e donna è la naturale conseguenza dell'istinto al mantenimento della specie; nel momento in cui il desiderio sessuale viene soddisfatto l'amore finisce. Ma le considerazioni morali e le leggi della società costringono gli uomini e le donne alla vita familiare. Il risultato è inevitabilmente l'amore proibito, il tradimento. In un certo senso, le leggi della natura e quelle della società si contraddicono. Anche se non chiaramente, sembra che Gürpınar, in alternativa alla famiglia, considerata come un'istituzione costrittiva contro natura, proponga l'amore libero, visto però in chiave nichilistica e nella prospettiva di una dissoluzione generale della società.[82]

---

[80] Ivi, pp. 259-260.

[81] Ivi, p. 249.

[82] Sarebbe interessante confrontare la posizione di Gürpınar con le idee di Alexander Kollontaj, sua contemporanea, che propone l'amore libero nel contesto di una forte società socialista, come alternativa vincente alla famiglia e alla morale borghese.

Le donne, creature più vicine alla natura, diventano naturali portatrici di questo nuovo sistema. Infatti nei romanzi dove Gürpınar più esplicitamente propugna il libero amore, la proposta e la difesa di questo in alternativa al matrimonio è affidata ai caratteri femminili istruiti, forti, capaci e intelligenti. Come per esempio in *Tutuşmuş Gönüller* (*Cuori infiammati*, 1926), dove Lamia, non a caso figlia di un pascià ottomano a riposo, descrivendo la diseguaglianza tra uomini e donne e l'organizzazione dei rapporti tra i due sessi sbilanciata a favore degli uomini, rifiuta il matrimonio e scappa di casa per diventare l'amante di un uomo sposato. Un giorno la relazione tra Lamia e l'amante viene scoperta dalla moglie, che li sorprende insieme. La discussione tra le due donne rappresenta il conflitto tra la mentalità vecchia e quella nuova. La moglie insulta Lamia, in base ai valori morali vigenti, con l'accusa di essere una prostituta. Al contrario Lamia sostiene che la moglie è la vera colpevole, dato che vuole trattenere il marito in un rapporto di matrimonio senza più amore. Alla discussione il marito traditore non prende parte, come se la questione riguardasse solo le due donne. Così l'amante di Lamia declina completamente ogni responsabilità sulla vita di lei. Quando ella rimane disoccupata per aver respinto le *avances* del proprio datore di lavoro, si trova completamente sola: al di là della sfera sessuale non vi è, sembra dirci l'autore, nessuna possibile relazione tra le persone.

Per lo schieramento nazionalista, nato sulla scia del pensiero di Gökalp, si tratta invece di trovare, attraverso la letteratura, nuovi valori e nuovi modelli di famiglia e di relazione tra i sessi. Il padre del racconto turco, uno dei fondatori della cosiddetta corrente del "realismo nazionale", Ömer Seyfeddin,[83] avanza un altro tipo di approccio laico. Il suo obiettivo principale è quello di insegnare al popolo turco "il suo nome e la sua lingua". Egli pensa infatti che nella misura in cui i bambini turchi diventeranno belli, sani, onesti, intelligenti, fattivi e legati alla religione, la nazione stessa si eleverà. Solo così l'anima turca, intor-

[83] K.H. Karpat, *Social Environment and Literature. The Reflection of the Young Turk Era (1908-1913) in the Literary Work of Ömer Seyfeddin (1884-1920)*, in K. Sılay (a c. di), *An Anthology of Turkish Literature*, Bloomington, Indiana 1996, pp. 280-294. Ömer Seyfeddin è uno dei componenti del gruppo *Genç Kalemler* "Giovani Penne" – nato nel 1909 a Salonicco – che raccoglieva giovani idealisti, sostenitori del nazionalismo turco, animati dalla convinzione che il primo obiettivo da perseguire era quello di creare una lingua e una letteratura nazionali, basate sulla lingua parlata a İstanbul e nutrite dalla vita vissuta della nazione: una specie di realismo nazionale. Si vedano M. Aray, *Turkish Nationalism...*, cit.; A.S. Levend, *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri*, Ankara 1972, pp. 313-330.

pidita dalla lussuria occidentale e dall'oppio orientale potrà liberarsi e potrà nascere la nazione turca, orgogliosa del proprio nome. È ovvio il ruolo che per un simile obiettivo può e deve svolgere la famiglia. Ma Ömer Seyfeddin, al pari di Ziya Gökalp, cerca anche una nuova scala di valori, su cui si possa costruire la moralità nazionale. Nei suoi racconti, dove descrive famiglie modeste e semplici, tornano uomini "giusti" e l'amore ridiventa un sentimento da ricercarsi come fondamento della famiglia nazionale. Ömer Seyfeddin si lamenta del fatto che «Nell'ambiente maschile turco l'amore è proibito. È visto come una macchina infernale, una bomba, una scatola di dinamite».[84] La privazione dell'amore è dovuta alla concezione della famiglia che prevale nello Stato, nella religione, nella stessa famiglia, e soprattutto, nella cultura difesa dalle donne. Sono infatti proprio le donne a impedire che nasca l'amore tra i giovani.[85] E tutto ciò contribuisce a rendere il matrimonio un'unione realizzata per interessi che non riguardano necessariamente i contraenti. Così il matrimonio diventa una sorta di lotteria; la donna è ridotta a un mero strumento di piacere, considerata alla stregua della femmina nel mondo animale.[86] Trattando di famiglie modeste, nelle sue storie la poligamia non appare, tuttavia le strutture patriarcali della famiglia tradizionale vengono ferocemente criticate. In *Harem*[87] la separazione tra i sessi è presentata non come un mezzo per proteggere il nucleo familiare e la sua integrità morale, bensì come un modo per tenere nascosta ogni sorta di comportamento immorale. Personaggi-modello sono uomini seri e giusti; le donne, malgrado le condizioni negative in cui vivono e di cui soffrono, sono figure positive, madri esemplari.

Halide Edib Adıvar è una delle personalità più significative del tramonto ottomano; è scrittrice prolifica che occuperà un posto importante nella scena letteraria del paese anche nel periodo repubblicano, ed è inoltre una figura politica rilevante. Convinta sostenitrice del panturchismo e del nazionalismo turco, nonché femminista attiva nella difesa dei diritti delle donne, nella sua opera letteraria rispecchia in modo vivace l'evoluzione culturale del paese. Adıvar non riflette solo sulle modalità del processo di modernizzazione o sulle sue conseguenze, ma

[84] Ö. Seyfeddin, *Aşk dalgası*, a c. di A.C. Yöntem, İstanbul 1926. Cito dalla riedizione, Ö. Seyfeddin, *Bütün hikayeleri*, a c. di B. Yayınevi, Ankara 1970-1986, vol. I, p. 9.

[85] Ivi, pp. 10-12, 13-14 e 16.

[86] Ö. Seyfeddin, *Tarih ezeli bir tekerrürdür*, in Id., *Dalga*, İstanbul 1943, pp. 4-21.

[87] Ö. Seyfeddin, *Harem*, in Id., *İlk düşen ak*, İstanbul 1945.

contribuisce attivamente all'elaborazione di una cultura nazionale moderna, nonché dei modelli ideali di identità femminile e maschile. Questi modelli, come si vedrà nel prossimo capitolo, costituiranno la base delle riflessioni e delle riforme kemaliste.

L'autobiografia di Adıvar sintetizza il processo di emancipazione delle donne dell'élite ottomana. La sua apertura alla cultura occidentale non è frutto dei cambiamenti prodotti dalla rivoluzione dei Giovani Turchi, ma deriva dalle modifiche sociali prodotte dalla modernizzazione all'epoca di Abdülhamid II. Figlia di un alto funzionario della corte di Abdülhamid, Halide Edib – dopo la prematura morte della madre, una creatura fragile, ammalata per gli effetti di una modernizzazione che contrasta con la propria intima identità – cresce sottoposta ai contraddittori dettami della nonna e del padre. La nonna è una donna forte, una vera matriarca ottomana che spinge la piccola Halide allo studio delle norme religiose tradizionali, mentre il padre cerca di creare nella figlia l'idealizzata figura di una signorina inglese. Una relativa armonia tra queste contrastanti influenze Halide Edib riuscirà a raggiungerla tramite il nazionalismo: senza rifiutare né le tradizioni né i requisiti del vivere moderno, si disegnerà così una nuova identità.[88]

Nei primi romanzi di Adıvar risuona forte l'eco della preoccupazione – come si è visto, comune a tutti gli scrittori dell'epoca – per la crisi di identità dell'uomo della società turco-musulmana. La sua sensibilità femminile l'aiuta a formulare questa preoccupazione in forma di denuncia dell'impossibilità maschile di valorizzare le donne che hanno compiuto una trasformazione. Le donne di Halide Edib sono moderne, illuminate e piene di valori positivi. Mentre gli uomini, ignari del tesoro custodito nella propria dimora, incapaci di accettare l'amicizia di una donna, continuano ad essere prepotentemente insensibili verso le donne e a nutrire insaziabili appetiti sessuali. Vi sono, ovviamente, anche uomini positivi: sono quelli che hanno inteso la modernizzazione in modo diverso, riuscendo a rimanere fedeli ai valori nazionali e nel contempo a integrare questi con idee nuove, più progredite, frutto della moderna civiltà. Ma, al pari delle donne, anche questi uomini positivi sono al momento costretti alla solitudine, all'incomprensione, al sacrificio di sé e dei propri sentimenti. *Raik'in annesi* (*La madre di Raik*, 1908) è scritto in prima persona, come fosse il diario di un giovane uomo, il protagonista. Questi, ospite nella casa dello zio, scopre i piani concepiti dalla zia di sposarlo con la figlia di una famiglia amica, considerata «adatta

[88] H.E. Adıvar, *The Memoirs of Halide Edib*, London 1926.

per età, per posizione sociale, che impara il francese da un anno».[89] Ricevuta la notizia viene preso da una grande rabbia: «Dio mi protegga da una donna che accoglie il marito dicendogli "*bonjour*"; che prima di insegnare al figlio a dire *anne* (mamma) gli insegni a dire *maman*».[90] Le caratteristiche da lui ricercate nella futura moglie veniamo a saperle attraverso un immaginario colloquio con la zia: «...che conosca melodie sobrie, classiche; che suoni ninne-nanne, i suoi capelli siano una massa scura, i suoi occhi ridenti, la sua bocca affettuosa, le sue mani morbide».[91] Il protagonista conoscerà questo essere sensuale ma anche materno, semplice ma raffinato, autentico ma moderno, la donna dei suoi sogni, in un incontro casuale. Risulterà che ella, madre di un bambino piccolo, è la moglie di un conoscente, Rauf. Un suo amico racconta: «"Rauf ora non abita qui; sta in un albergo con una bellissima amante"... Gli ho chiesto: "conosci la moglie di Rauf?" "Dicono che, seppur non molto bella [la moglie], è tanto sensibile, simpatica e intelligente, quanto Rauf è insensibile, volgare e stupido"».[92]

Il protagonista, forte di queste informazioni, nonché di altre comuni conoscenze e di un rapporto di amicizia che riesce a stabilire con il piccolo figlio, potrebbe raggiungere la propria felicità. Potrebbe provocare la rottura dei rapporti matrimoniali già in crisi e convincere l'amata a unirsi a lui. Ma egli, pur essendosi perdutamente innamorato di lei, deve tenere presente la sacralità della famiglia: il bisogno che il piccolo ha di suo padre e i doveri di madre e di moglie della donna che ama. Considerazioni, queste, che lo convincono della necessità di sacrificare se stesso e i propri sogni d'amore e di felicità. «Con le lacrime che riempivano gli occhi»,[93] giura di costringere Rauf a pentirsi e tornare da lei.

Gli stessi conflitti e identiche dinamiche si trovano anche in altri romanzi d'amore dell'autrice, finché non si afferma un ideale supremo, quello del nazionalismo, che offre una possibilità di sublimazione, l'opportunità di restituire un significato e un obiettivo alla trasformazione degli uomini e delle donne in senso moderno. Nel suo romanzo utopico, *Yeni Turan* (*Il nuovo* Turan, 1912), una sorta di pamphlet del nazionalismo turco, Adıvar descrive il prototipo della nuova donna e il senso della sua emancipazione. Delinea il *Turan*, la mitica patria dei turchi, dove

[89] H.E. Adıvar, *Raik'in annesi*, İstanbul 1910. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di B. Dürder, İstanbul 1973, p. 133.
[90] *Ibid.*
[91] Ivi, p. 139.
[92] Ivi, p. 148.
[93] Ivi, p. 159.

> Anche le donne studiavano e lavoravano accanto agli uomini. Il loro abbigliamento era cambiato, era diventato più semplice e sobrio; non aveva nulla a che vedere con la moda. Ora le donne non erano più, con i loro abbigliamenti fabbricati ad arte, delicati, eleganti, il decoro delle loro case, il sogno d'amore dei loro uomini, ma erano insegnanti, infermiere, donne dal forte carattere e dai sobri atteggiamenti... Si erano trasformate da prezioso oggetto ornamentale in laboriosi elementi della società, in madri, amiche... Queste donne, con robuste scarpe ai loro piedi, lunghi cappotti di colore scuro indosso, [...] morbide sciarpe bianche a coprire i capelli, nutrivano sentimenti rivolti a nient'altro che ai bambini della nazione.

E, più avanti, descrivendo la protagonista del romanzo: «Nei suoi sguardi non vi era nulla che ricordasse un uomo o una donna, o qualcosa di sessuato».[94]

Un altro scrittore destinato a occupare un importante posto anche nel periodo repubblicano con i suoi contributi al nazionalismo è Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974). La carriera ideologica e letteraria di Karaosmanoğlu è meno lineare di quella di Halide Edib Adıvar. Egli inizia a scrivere intorno al 1912 e si trova, per le sue inclinazioni artistiche, vicino alla corrente letteraria detta *Fecr-i Ati* (Alba del Futuro). Questo movimento, tutt'altro che legato alla realtà sociale, era la continuazione di *Servet-i Fünun* e interpretava la modernità come imitazione della letteratura francese, in particolare dei parnassiani e dei simbolisti in poesia e dei naturalisti in prosa. Rifiutando di assumere qualsiasi impegno politico e sociale, il movimento si dedicava alla ricerca estetica nella forma e nel linguaggio. Con queste caratteristiche *Fecr-i Ati* creò una letteratura elitaria e una lingua ricercata, artificiale e libresca, piena di vocaboli ed espressioni estranei alla lingua comunemente parlata.[95] Quindi, per definizione, la corrente letteraria in cui Karaosmanoğlu si avvicinava alla scrittura si collocava sulla sponda opposta rispetto al movimento letterario dei nazionalisti turchi, che per realismo nazionale intendevano innanzitutto una prosa ispirata all'esperienza nazionale e scritta nella lingua parlata a İstanbul.

Karaosmanoğlu vive in un'epoca di radicali cambiamenti, è testimone della disgregazione dell'Impero ottomano, dei tentativi della sua restaurazione su basi più moderne a opera dei Giovani Turchi nel 1908, nonché della sconfitta ottomana nella prima guerra mondiale. Paral-

[94] H.E. Adıvar, *Yeni Turan*, İstanbul 1912. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di B. Dürder, İstanbul 1973, pp. 17-18 e 115.

[95] Cfr. A.O. Evin, *Origins...*, cit.

lelamente a questi cambiamenti, anche la sua personalità politica subirà trasformazioni ed egli finirà col diventare un ardente sostenitore della nascita di uno Stato nazionale, indipendente e moderno. Tuttavia, l'impronta élitaria e la concezione artistico-linguistica della *Fecr-i Ati* saranno durevoli nella sua opera, greve di riferimenti alla letteratura francese, addirittura alla Bibbia, scritta con un linguaggio impregnato del sapore di una cattiva traduzione.

Nei suoi numerosi romanzi è possibile seguire l'evoluzione storico-culturale di İstanbul durante il periodo del definitivo tramonto ottomano. Essi riflettono le principali dicotomie oggetto del dibattito del tempo: religione/laicismo, moralità/libertà, comunità/nazione. Rispetto a queste dicotomie la posizione di Karaosmanoğlu resta fondamentalmente contraddittoria: sostenitore della necessità della modernizzazione e ammiratore convinto della cultura francese da un lato, dall'altro è preoccupato per la perdita di identità, dei valori morali e della solidarietà comunitaria.

Yakup Kadri Karaosmanoğlu è uno degli scrittori più rappresentativi della decadenza ottomana. In questo periodo l'assenza del padre, tipica della letteratura del periodo delle *Tanzimat*, lascia il posto ai padri che non possiedono più la necessaria autorità per controllare i figli e per vegliare sulla moralità sessuale delle donne, che, a loro volta, non sembrano più disposte a svolgere le tradizionali mansioni. Il problema più bruciante, anche per lui, è la completa mancanza di modelli di riferimento accettabili di identità moderna, soprattutto maschile. Il tradizionale modello di maschio è improponibile, come dimostra l'episodio narrato dallo scrittore in modo critico. Un personaggio localmente noto e potente s'innamora perdutamente di una delle sue schiave concubine. Un giorno arriva un parente e rimane suo ospite per un periodo di tempo. Durante i giorni di ospitalità il padrone di casa ha l'impressione che sia nata un'attrazione tra la schiava e l'ospite. Pazzo di gelosia, ordina alla schiava di danzare davanti a lui e all'amico. Mentre la schiava danza, le fantasie gelose diventano incontenibili: egli la chiama accanto a sé e, con la scusa di volerle bisbigliare nuovi ordini all'orecchio, le punta la pistola al cuore e spara.[96]

Questi sentimenti di possesso assoluto, questi comportamenti maschili intransigenti, anche se costituiscono il cuore della cultura popolare rispetto alla relazione tra i sessi, ormai non sono più accettabili. Essi

[96] H.A. Yücel, *Edebiyat tarihimizden*, Ankara 1957, p. 148, citato in Ş. Mardin, *Super Westernization...*, cit., p. 437.

esprimono tuttavia la reazione culturale nei riguardi dell'emancipazione delle donne sulla scia dell'europeizzazione. Come si vedrà esaminando da vicino l'opera di Karaosmanoğlu, persino l'autore, incapace di delineare un'alternativa, fondamentalmente condivide tale reazione.

Nei suoi racconti iniziali egli critica la cultura popolare turco-ottomana per la sua primitività. L'aria che respira a İstanbul lo irrita perché non è animata dalla musica. In città le piazze non sono decorate di alcuna immagine, le strade sono piene di fango e bisogna lottare giorno e notte, ascoltando le insopportabili note di danzatrici del ventre diffuse dai grammofoni nei caffè. Questi sono pieni di uomini con camicie da notte colorate, seduti alla turca, i cui occhi sono avversi a qualsiasi forma di bellezza e a qualunque raffinatezza, lo disgustano.[97] In un'altra storia, egli narra di un giovane che per aver indossato un chiaro segno di modernità: un cappello alla francese, viene selvaggiamente picchiato nel proprio quartiere.[98]

L'avvicinamento ai valori popolari di Yakup Kadri coincide con la guerra d'indipendenza turca, scaturita dalla sconfitta ottomana nella prima guerra mondiale. La nuova realtà muta i termini della dicotomia progressisti/tradizionalisti. I sentimenti ostili all'Europa, vincitrice della guerra, nonché la necessità di una mobilitazione popolare per la creazione di uno Stato nazionale, sovrano e indipendente, avvicinano i letterati, come Karaosmanoğlu, ai sentimenti morali popolari. Il termine "cosmopolita" viene ad assumere implicitamente un senso negativo. Quindi la modernizzazione dell'élite ottomana ritorna ad essere oggetto di disapprovazione, e in questa critica diventano obiettivi centrali le nuove generazioni di uomini effeminati e giovani donne modernizzate, al pari di quelle analfabete, incapaci di crescere figli adatti alle nuove esigenze nazionali.

In *Kiralık konak* (*Affittasi residenza*, 1922) Karaosmanoğlu descrive, attraverso tre generazioni di uomini messi a confronto,[99] il cambiamento dell'identità maschile e imputa alla perdita dell'autorità paterna la responsabilità della caduta morale della famiglia. «La maggiore realizzazione dell'epoca delle *Tanzimat-ı Hayriye* è l'Efendi di İstanbul con l'İstanbulina»[100] scrive l'autore all'inizio del romanzo, introducendo la

[97] N. Akı, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, İstanbul 1960, p. 90.
[98] Citato in Ş. Mardin, *Super Westernization...*, cit., p. 438.
[99] A. Hayber, *H. Edib, Y. Kadri ve R. Nuri'nin romanlarında nesil çatışmaları*, İstanbul 1993.
[100] Y.K. Karaosmanoğlu, *Kiralık konak*, İstanbul 1922. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di A. Özkırımlı, İstanbul 1984, p. 25.

personalità del patriarca protagonista Naim Efendi, «...gli ottomani non furono mai così eleganti, puliti e gentili come nel periodo di questa İstanbulina».[101] Le *Tanzimat*, dunque, con questo particolare abbigliamento, «avevano creato un nuovo tipo di turco, profondamente diverso dai suoi predecessori, tanto da essere indotti a domandarsi "quale aria, quale seme in questa terra calpestata dalle scarpe di ferro di tanti variegati giannizzeri dai pesanti *kavuk*,[102] ha fatto nascere un simile fiore?"».[103] Questo delicato essere tardo ottocentesco era del tutto particolare; non aveva né la ferocia dell'Asia, né l'asprezza dell'Europa, aveva armonizzato nella sua persona i pensieri e i sentimenti elaborati dalla summa delle civiltà mediterranee: con i suoi «pantaloni e gilet bianchi, scarpine luccicanti, la silhouette tracciata con linee morbide, non somigliava affatto ai goffi uomini di poco tempo prima [...] con il suo viso pallido, soffocato dal fazzoletto bianco di seta che gli stringeva il collo, sembrava impaurito dal rigore dei suoi avi [...] esitante a mettersi in mostra, era misurato nella collera e nella gioia».[104] Quest'uomo, di solito un alto funzionario dello Stato, gentile e idealizzato, era stato, secondo l'autore, il fondatore del patriarcato del *konak*, quel lussuoso habitat esteso a tre o più generazioni, popolato da servitù e schiavi, espressione delle migliori tradizioni ottomane. Pur modernizzato e illuminato, questo patriarca, ancora legato ai valori dello stato patrimoniale, portava, in qualsiasi circostanza, ubbidienza e rispetto ai suoi superiori, a tal punto che «ubbidienza e rispetto erano diventate le sue due virtù principali».[105] Leale servitore dello Stato nella sfera pubblica, in quella privata era come «il silenzioso rappresentante dell'autorità e della virtù. Il suo amore era la sua famiglia; distante ma affettuoso verso i figli, non si rivolgeva mai alla moglie senza darle del "voi" o chiamarla "signora"».[106] Era «...padre di famiglia e padrone di un elegante *konak* [...] L'İstanbulina foderata di taffettà e tutta abbottonata era come le fasce della nobiltà ottomana, costituita dai gradi superiori dei funzionari dello Stato».[107]

Yakup Kadri in *Kiralık konak* esprime, insieme, una rabbia e nostalgia profonde nei confronti di questa generazione – che corrisponde al-

[101] *Ibid*.
[102] Speciale turbante usato dal corpo dei giannizzeri.
[103] Y.K. Karaosmanoğlu, *Kiralık konak*, cit., p. 25.
[104] *Ibid*.
[105] Ivi, p. 29.
[106] *Ibid*.
[107] *Ibid*.

l'incirca agli anni 1830-1870 – rappresentata nel romanzo da Naim Efendi. Rabbia provocata dal fallimento nell'imporre l'autorità sui figli, per averli lasciati soli a destreggiarsi tra le influenze che provenivano dalla cultura occidentale e per aver così permesso che sparisse, senza lasciar traccia «...quel serio, elegante, segretamente tradizionale "essere ottomano"»:[108] un modello maschile che sembrava aver racchiuso in sé, in una sintesi mirabile, i migliori tratti di autorevolezza e di raffinatezza dell'Asia e dell'Europa.

La generazione di Naim Efendi, colpevole di scarse capacità patriarcali, è seguita da quella del "periodo del redingote", rappresentata nel romanzo dal genero, il signor Servet. Questa è una generazione molto peggiore:

> ...nella redingote crebbe una generazione a metà di servi e a metà di impiegati, falsa e banale. [...] Questi uomini del tempo di Abdülhamid II [1876-1909], facevano pensare a scudieri, i quali, con qualche trucco, avessero preso posto sulla carrozza dei loro padroni. A un tratto, nelle loro mani, l'esistenza dei *konak* di İstanbul si trasformò in un'esistenza da villino. Non rimase lo stile di vita, né di pensiero, né di abbigliamento, e ogni cosa fu priva di tradizioni; ogni mente fu avvolta da un desiderio di *art nouveau* e *rococò*, senza gusto e senza fondamento. Divennero *rococò* la nostra morale e la nostra istruzione, come gli edifici, gli oggetti, i vestiti.[109]

Il signor Servet «odia la religione musulmana e la nazione turca»,[110] rifiuta le tradizioni in nome della vita europea, della quale è un appassionato. Riempirà il *konak* con ritratti di donne nude, con libri in francese e mobili in stile *art nouveau*. Terrà sempre pronta una valigia per un eventuale viaggio in Europa e vieterà di parlare turco in casa. I suoi due figli e i loro amici, cresciuti dalle istitutrici, senza alcuna autorità paterna, ancor più lontani dalla guida delle tradizioni, con l'odio per il proprio ambiente nativo e col sogno di vivere in Europa, rappresentano la generazione perduta. Nati all'inizio del Novecento, essi guardano solo all'Occidente e solo attraverso i suoi romanzi, senza avere possibilità alcuna di gettare un ponte tra le proprie fantasie e la realtà. Vivono la loro vita con un sentimentalismo malato, quasi fossero in una prigione, rifugiandosi nella letteratura; la giovane Seniha legge dieci romanzi al giorno, sogna di essere altrove e rifiuta violentemente l'idea di spo-

[108] *Ibid.*
[109] Ivi, pp. 23-25.
[110] Ivi, p. 26.

09812R

sarsi. Il cugino Hakkı Celis, incapace di affrontare la vita, in preda a un sentimentalismo depresso, diventa poeta, mentre il bello e brillante Faik dissipa la vita corteggiando le donne e giocando a poker. Questa è una generazione narcisista e depressa nello stesso tempo, che ha smarrito i suoi obiettivi vitali, è paurosa, passiva, debole e romantica. In *Kiralık konak* il compito di rappresentare questa generazione "effeminata" è affidato alla giovane Seniha; una riproduzione turca del carattere di Madame Bovary, che con la sua bellezza, intelligenza e, soprattutto, i suoi capricci, renderà tutti i personaggi maschili della vicenda suoi schiavi. Il nonno Naim Efendi morirà ferito dai suoi comportamenti libertini; Hakkı Celis, rifiutato da lei, andrà a morire in guerra, mentre il padre e Faik, i due personaggi che con le loro maniere francesi portano la maggiore responsabilità del destino di Seniha, saranno suoi compagni nella caduta. La giovane, con la sua cultura basata esclusivamente sui romanzi d'amore francesi, finirà per condurre una vita immorale, indifferente alla tragedia della guerra e alla sofferenza che la circondano, e consumerà la propria giovinezza e bellezza offrendosi in pasto a uomini avidi e irresponsabili.

La personalità di Seniha costituisce un *topos* che esprime la paura ancestrale nei confronti della donna lasciata libera di manifestare la propria natura. A partire da quest'epoca, infatti, le conseguenze della modernizzazione vengono criticate dai letterati quasi sempre attraverso figure femminili come Seniha: libere, apparentemente positive perché di forte carattere, determinate, intelligenti, belle, ma indotte dalle loro azioni solamente alla distruzione di sé e di coloro che le amano. La donna, dunque, liberata dal controllo che tiene a bada le sue potenzialità pericolose, diventa subito la *fitne*, la principale responsabile di tutte le contraddizioni sociali. Ovviamente, questa responsabilità ricade prima di tutto sull'uomo, incapace ormai di esercitare la propria autorità.

Ma tutto risulta collegato e dipendente: gli uomini non esercitano la loro autorità sulle donne perché hanno perso i loro valori, sono diventati capaci persino di offrire figlie, sorelle o fidanzate, in vista di qualche tornaconto, agli ufficiali delle forze di occupazione, come è descritto nel romanzo dal titolo emblematico, *Sodom ve Gomore*. Il romanzo, pubblicato nel 1928, riflette naturalmente anche la propaganda del nuovo regime, quello repubblicano, che per la propria legittimazione ha bisogno di aumentare il discredito degli ultimi decenni di vita ottomana, esaltando per contro i valori difesi e riportati in auge dal nazionalismo. Comunque, il contenuto del romanzo ribadisce la preoccupazione di Yakup Kadri Karaosmanoğlu per la perdita, da parte dei maschi dell'autorevolezza e della capacità di controllo sulla società nel tar-

do periodo imperiale. E questa perdita produce conseguenze anche sul piano individuale, giacché le donne, rimaste senza guida e controllo, dispiegano la loro forza negativa di cui le prime vittime sono proprio gli uomini. Questi, se desiderano rimanere immuni dal pericolo di venir coinvolti nel male, dovrebbero tenersene lontani, sapere cioè distinguere i propri istinti dai sentimenti.

È illuminante, in questo senso l'epilogo di *Sodom ve Gomore* di Yakup Kadri. La protagonista femminile, Leyla, una riedizione di Seniha – giovane, bella, intelligente, europeizzata, leggera – lungo tutto il romanzo tiene legato a sé il fidanzato Necdet, rendendolo schiavo del suo amore. Ormai incapace di discernere il bene dal male, Necdet assiste passivamente agli amoreggiamenti dell'amata con gli ufficiali inglesi delle forze d'occupazione (1920). Solo alla fine, scosso dal lungo sonno grazie all'arrivo dei combattenti per la causa nazionale alle porte di İstanbul e diventato anch'egli nazionalista, Necdet riuscirà a liberarsi di Leyla, appena tornata da un viaggio in Europa, ormai completamente sola, abbandonata dai vecchi amici, finalmente desiderosa di sposare il fidanzato. Invece, per lui Leyla ormai è "un fastidio". Quando lei, per ritornare all'atmosfera di pochi mesi prima, gli chiede di accompagnarla nella "loro" stanza, quella «dalle pareti tappezzate con le mie foto, dove sul divano stanno cuscini con le mie iniziali ricamate sopra»,[111] Necdet risponde che «ormai quella stanza è completamente cambiata».[112] Infine, Leyla si trova inginocchiata su un materasso tondo e si allunga verso di lui

> ...gli gettò il fazzoletto di pizzo che stringeva in mano, chiedendogli di annusarne il profumo: «Sai il suo nome?» Necdet fece un cenno con la testa, tra disinteresse e diniego. Leyla rispose: «Lo chiamano il folle sogno». Dopo di che, allungandosi ancor di più [...] cominciò a baciare il giovane [...] Necdet sentì le sue labbra muoversi sopra le sue. Volle ritirare la testa, ma la giovane trattenne la sua testa con una tale forza che non riuscì a muoversi. Ma sotto il bacio di Leyla la sua bocca rimase immobile. Questa bocca sigillata infrangeva tutte le speranze [di Leyla] [...] rimase tra le braccia dell'uomo come una statua rigida. Necdet lasciò questa statua sul divano, si alzò, se ne andò silenziosamente. Di quell'ultimo bacio sulle sue labbra rimase solo l'insipido sapore di una materia chimica.[113]

[111] Y.K. Karaosmanoğlu, *Sodom ve Gomore*, İstanbul 1928. Cito dalla riedizione in turco moderno a cura di A. Özkırımlı, İstanbul 1990, p. 358.
[112] *Ibid*.
[113] Ivi, pp. 359-360.

Il nazionalismo, in tale contesto, rappresenta una forza purificatrice. Gli effetti di questa ideologia sulla relazione tra uomini e donne sono stati brevemente accennati sia nelle elaborazioni teoriche di Ziya Gökalp, sia nella biografia e nell'opera della giovane Halide Edib Adıvar. Malgrado tutte le sue contraddizioni e i compromessi con la religione musulmana, il nazionalismo di Gökalp, volgendo lo sguardo al di là della storia ottomana, a un lontano passato, verso una comunità etnica che doveva completare la propria evoluzione in una nazione, aveva offerto nuove possibilità di elaborazione delle strutture patriarcali. Gli uomini, in quanto custodi della cultura nazionale e ingegneri del nuovo edificio dello Stato che sarebbe sorto tramite una giusta e equilibrata unione tra la cultura e la civiltà, recuperavano il ruolo virile, messo in crisi da una parte dalle continue sconfitte militari dell'impero, dall'altra dalla sua sottomissione alla civiltà occidentale. Così, l'identità maschile, attraverso l'ideologia nazionalista, veniva rafforzata e gli effetti della modernizzazione ottomana, vissuti come la "femminizzazione" del maschio, erano contrastati attraverso un ruolo attivo nell'adattamento della civiltà al carattere nazionale.

I figli passivi, deboli di carattere dei romanzi di Karaosmanoğlu partecipano alla guerra di liberazione nazionale e, nell'impegno ideale per edificare la nazione turca, trovano la propria redenzione. L'impegno nazionalista comincia a dare un senso anche all'emancipazione femminile, arginando le preoccupazioni sociali secondo le quali la maggiore libertà portata alle donne dalla modernizzazione avrebbe comportato la perdita della moralità.

Le donne dall'ideologia nazionalista ricevevano maggiori libertà. Come scriveva Halide Edib Adıvar in *Yeni Turan*, esse diventavano attive militanti della costruzione della nazione. Seppure in posizione subalterna rispetto all'uomo, e con un ruolo "asessuato", la donna assumeva un ruolo sociale e politico. Diventava la madre della nazione, la sua insegnante, la sua infermiera.

L'immagine femminile del tardo periodo imperiale, come risulta da uno studio delle vignette apparse sui giornali dell'epoca,[114] aveva svolto sostanzialmente due funzioni: una era quella di mostrarla vestita all'occidentale, complice delle forze ostili; una sorta di sovversiva che scegliendo modi di vita e di consumo europei contribuiva attivamente alla

[114] P. Brummett, *Dressing for Revolution: Mother, Nation, Citizen and Subversive in the Ottoman Satirical Press, 1908-1911*, in Z.E. Arat (a c. di), *Deconstructing...*, cit., pp. 37-64.

rovina imperiale. Associate invariabilmente alla decadenza morale, le donne in queste immagini rappresentavano quanto di negativo la modernizzazione avesse prodotto nella coscienza collettiva. L'altra funzione attribuita alla figura femminile in queste vignette era quella di rappresentare i simboli della nazione: immagini materne, o più spesso, sensuali, simboleggiavano la vulnerabilità della nazione stessa. Minacciate e sedotte dalle potenze straniere, queste donne chiedevano devozione, lealtà e controllo. Nella sensualità di questi ritratti femminili prendeva corpo l'onore della nazione, con una commistione di valore sessuale e militare.

La storia della cultura dimostra che cambiamenti radicali nella politica, nell'economia e nell'organizzazione istituzionale, non comportano automaticamente cambiamenti nelle identità. Quando le identità individuali o sociali cominciano ad essere minacciate o addirittura perdono la loro connotazione, numerose forze si mobilitano per ridefinirle, proteggendole e cercando di fissarle più saldamente. I decenni di storia ottomana visitati fin qui, durante i quali si sono manifestati i movimenti modernizzatori, nonché i diretti condizionamenti operati dalla penetrazione culturale, economica e politica dell'Europa nella realtà ottomana, sono stati anche quelli in cui la letteratura ha creato i suoi caratteri più contraddittori, più aspramente in conflitto con la società. Le donne sono state rappresentate come le vere scultrici dell'identità maschile: un'identità inaccettabile, profondamente diversa da quella, radicata nella memoria collettiva, dell'uomo forte, potente, autoritario e autorevole. Le donne, ai letterati del tramonto ottomano, sono apparse contemporaneamente come minacce e, meno spesso, come consolazione. La questione dell'emancipazione delle donne dai condizionamenti della società religioso-tradizionale ha affascinato e nello stesso tempo ossessionato gli uomini, che si sono serviti di simile questione per ridefinire un'identità maschile ancora lungi dall'essere pienamente concepita. Le risposte alle loro angosce saranno cercate dai quadri vicini a Kemal Atatürk.

4. Il nazionalismo kemalista

1. La guerra e la fondazione della nazione

Nella fondazione della nazione, del nuovo Stato e della sua ideologia, svolsero un ruolo fondamentale le guerre che si protrassero dal 1912 al 1922. Esse operarono profondi mutamenti psicologici e sociali, creando le condizioni favorevoli a cambiamenti politico-culturali molto radicali, contribuendo a formare per la prima volta quel vero e vasto consenso alla realizzazione delle riforme che era mancato alle precedenti generazioni dei riformisti.[1] Durante le battaglie il popolo turco divenne consapevole della possibilità nonché della necessità del cambiamento. Le perdite umane in Anatolia furono catastrofiche; la popolazione si ridusse circa del 30%.[2] I combattimenti, che si estesero anche nell'interno, tra popolazioni di diverse religioni ed etnie, in primo luogo tra musulmani e armeni, contrapposero in maniera netta i diversi nazionalismi e rafforzarono nella popolazione turco-musulmana il nuovo senso di appartenenza.

La guerra d'indipendenza, che sulla sconfitta dell'Impero ottomano avrebbe fatto nascere la repubblica nazionale turca, cominciava in questa atmosfera, organizzandosi dapprima nelle province orientali come un movimento di resistenza contro gli armeni e i russi, per estendersi poi nell'Occidente in seguito all'invasione greca.

L'organizzazione della guerra d'indipendenza fu un capolavoro politico e militare di Mustafa Kemal [Atatürk]. Egli nel maggio 1919, in

[1] Secondo McCarthy, la gradualità delle riforme dei Giovani Turchi era in parte attribuibile alla limitata base di consenso e di rappresentatività del movimento, che era essenzialmente di carattere burocratico e appoggiato dai militari, mentre Atatürk aveva come riferimento la costituenda nazione intera quale base del consenso per le proprie riforme. Si veda J. McCarthy, *Foundation of the Turkish Republic: Social and Economic Change*, in "Middle Eastern Studies", vol. 19 (1983), p. 139.

[2] Di questa percentuale il 10% riguarda le perdite attraverso emigrazioni. La più alta mortalità fu sofferta nell'Anatolia orientale. Cfr. ivi, pp. 139-140.

qualità di "ispettore generale della Terza Armata" con il compito di assicurare l'ordine a Samsun,[3] si trasferì in Anatolia, dove alcune unità dell'esercito ottomano erano rimaste integre e ancora armate e i posti chiave erano occupati da ufficiali fidati. Il suo trasferimento fu poi seguito da altri elementi, civili e militari, appartenenti all'ala nazionalista del movimento dei Giovani Turchi. La presenza del nemico nel territorio anatolico e a İstanbul costituiva una condizione psicologica favorevole all'azione dei nazionalisti.

In tale quadro Mustafa Kemal cominciava a emergere come un leader naturale. Egli impersonava molte delle caratteristiche esaltate nella coscienza collettiva: prodezza militare, capacità organizzativa e senso dello Stato. Le sue capacità militari e di comando erano diventate leggendarie durante le guerre in Africa settentrionale e nei Balcani. Le sue caratteristiche personali e fisiche gli davano un carisma anche all'interno dello stretto gruppo dei suoi compagni:

> Con la sua pelle chiara, gli sguardi vivaci, i movimenti veloci dimostrava meno dei suoi quasi quaranta anni. Aveva una naturale superiorità rispetto gli altri; pur essendo di corporatura più minuta, sembrava più grande di tutti, pur camminando a passo lento sembrava aver un'andatura molto veloce e scattante. Persino i suoi zigomi pronunciati, le sue mani con lunghe dita sottili gli conferivano una distinzione. La sua caratteristica più forte gli derivava dai suoi occhi chiari, duri, che fissavano l'interlocutore senza mai battere ciglio. Questi occhi sotto l'ampia fronte e le sopracciglia curve lampeggiavano come se sfidassero l'intero mondo [...] Con i suoi sguardi sempre vigili, che notavano tutto e sembravano comprendere ogni cosa all'istante, con la sua testa grande e le forti gambe agili, era come una tigre irrequieta, oppure un arco d'acciaio pronto a scattare.[4]

Mustafa Kemal riuscì, dal 1919 al 1922, a formare un governo nazionale e ad organizzare un esercito, combattendo contemporaneamente l'o-

[3] La sconfitta dell'Impero ottomano aveva incoraggiato i greci della città portuale di Samsun, sul mar Nero, per realizzare il loro sogno di uno stato indipendente che si sarebbe poi riunito con la Grecia. Tale tentativo aveva aperto un conflitto tra le popolazioni turche e cristiane nella zona. L'anarchia risultante preoccupava l'alto comando militare alleato stazionato a İstanbul, che fece pressioni sul sultano affinché ristabilisse l'ordine nella zona. Mustafa Kemal e i suoi compagni approfittarono dell'occasione per il trasferimento del futuro leader in Anatolia con un prestigioso incarico che inizialmente gli avrebbe conferito la necessaria autorità per intervenire. Si veda V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, *A Psychobiography*, Chicago-London 1984, pp. 121-122.

[4] Lord Kinross, *Atatürk. The Rebirth of a Nation*, London 1964, p. 163.

struzionismo del governo d'İstanbul[5] e l'esercito greco che avanzava in Anatolia. Durante questa lunga battaglia aveva concentrato l'intero potere – militare e di governo – nella propria persona, riuscendo così a mantenere uniti un parlamento e forze militari molto disomogenei per formazione, cultura e ideologia.

Il parlamento nazionale era stato formato nell'aprile 1920 dai deputati del disciolto parlamento ottomano. Dei centoquindici deputati riuniti ad Ankara, ben sessantacinque erano leali al sultano-califfo e ostili alle idee nazionalistiche. Non a caso, il giuramento in seguito alla cerimonia religiosa d'apertura del parlamento fu formulato in modo generico, nel senso di «Difendere il sultanato, il califfato, la nazione e la patria».[6]

I combattenti che costituivano il nucleo dell'esercito nazionale non erano affatto omogenei. Come scrive Halide Edib Adıvar, domandandosi come si sarebbe riusciti a stabilire un comando unitario, impedendo il sorgere di inevitabili tensioni tra questi gruppi, vi erano:

> Guerrieri d'origine macedone, ribelli per nascita a ogni tipo d'oppressione e molto irritati con il sultano per il suo atteggiamento accondiscendente verso il nemico, [...] soldati d'origine anatolica, dai movimenti lenti, molto più realisti, di statura alta, dalla barba nera, dai visi dolci, calmi e ironici [...]. Essi sentivano il tradimento del sultano ma non erano arrabbiati con lui, pur considerando dubbie le prospettive di successo della nostra battaglia, servivano con fedeltà [...] e poi, gli insorti e i briganti; violenti e crudeli ma nello stesso tempo uomini di parola, che odiavano qualsiasi idea di governo, sinonimo per loro di abuso in nome della legge [...] [infine] gli ufficiali nazionalisti dell'esercito ottomano, ben vestiti, dai modi raffinati.[7]

Mustafa Kemal considerò importante guadagnare il più possibile un consenso di massa per la guerra d'indipendenza: era prioritario raccogliere e unire il popolo anatolico intorno all'idea della necessità di combattere contro gli invasori. La sua doveva essere una "guerra totale":

> La guerra non significa il confronto tra due eserciti, ma quello di due popoli che devono combattere con tutta la loro esistenza, mobilitando tutte le loro risorse, materiali e spirituali. Il popolo turco deve essere coinvolto, quanto

[5] Lo *Şeyh-ül Islam* aveva emesso un *fetva* dichiarando i nazionalisti nemici del sultano-califfo. Gli *ulema* dell'Anatolia organizzavano la popolazione, in base a questo *fetva*, in cosiddetti "eserciti del califfato", per combattere i nazionalisti. Ivi, pp. 216-217.

[6] Ivi, p. 216.

[7] H.E. Adıvar, *Türk'ün ateşle imtihanı*, İstanbul 1962, pp. 22-24.

> l'esercito al fronte, con i suoi sentimenti e con le sue azioni, nella guerra. Ogni individuo della nazione, non solo chi si trova contrapposto al nemico, ma anche chi è a casa, nei campi, quanto i combattenti veri e propri, deve sentirsi impegnato, ciascuno con un preciso compito, e votarsi alla lotta.[8]

Il popolo turco infatti si affidò al carisma di quella guida per ottenere la propria indipendenza e, dopo un secolo e mezzo di continue umiliazioni e sconfitte militari, sotto la sua leadership finalmente ritrovò l'antico sentimento di forza. In condizioni di notevole disparità numerica e tecnologica le forze militari della nazione guidate da Atatürk conseguirono, nel 1922, in Anatolia, una definitiva vittoria contro le potenze occidentali, i nemici di sempre, gli infedeli. Atatürk restituiva così ai turchi il loro antico orgoglio e diventava il *Gazi*, il combattente per la vera fede, dunque un soldato dell'Islam.

La guerra di liberazione aveva gettato le basi per lo sviluppo delle idee di sovranità popolare e di repubblica e aveva anche preparato le condizioni necessarie per la rielaborazione delle strutture di genere e la creazione di nuovi modelli di uomini e di donne.[9] Essa da una parte esaltava la virilità riportando in auge la figura del militare, dall'altra estendeva nella coscienza collettiva l'appartenenza delle donne, non più limitata alla sola famiglia, ma all'intera nazione.

Le necessità del combattimento avevano in un certo senso sospeso momentaneamente le differenze tra i sessi. La partecipazione delle donne alla mobilitazione aveva contribuito a rafforzare il sentimento nazionale, sottolineando con forza il carattere popolare e totale della guerra. Nel quadro della mobilitazione generale uomini e donne dovevano interagire da vicino, vestendo, pur in modo differente, l'uniforme del combattente per difendere l'onore collettivo. A parte insignificanti eccezioni, come quella di Halide Edib Adıvar, che partecipò alla guerra raggiungendo il grado di caporale, non rimasero incisi nomi femminili nella memoria collettiva della liberazione. Tuttavia, come dimostrano i monumenti inneggianti alla guerra d'indipendenza, anche la figura femminile fu inserita nell'iconografia nazionale.

---

[8] Lord Kinross, *Atatürk...*, cit., pp. 272-273.

[9] G.L. Mosse, nel suo pionieristico *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, Wisconsin 1985, ha dimostrato come nell'Europa del XVIII secolo il nazionalismo e la "sessualità rispettabile" fossero emerse insieme, e come la proliferazione dei nazionalismi moderni avesse influenzato la costruzione delle norme delle classi medie rispetto al corpo e al comportamento sessuale, arrivando a suggerire l'esistenza di uno stretto legame tra questi codici di moralità borghese e l'ascesa degli stati fascisti nel XX secolo.

Questo era diventato possibile perché veniva affermandosi l'egemonia di un preciso modello di mascolinità: quello del militare moderno. L'importanza attribuita all'educazione nell'esercito (dall'inizio del processo di modernizzazione la migliore educazione disponibile nell'impero era quella militare), il ruolo di leadership svolto dai giovani ufficiali nei rivolgimenti politici che avevano portato alla rivoluzione del 1908, nonché le continue guerre che si erano succedute a partire dall'inizio del secolo, avevano contribuito a colorare di un nuovo militarismo l'intera società e la politica. Veniva così attribuito alle forze armate il compito di maggiori garanti della libertà della nazione. La visione di una mascolinità incarnata nel soldato combattente non solo ritornava in auge dopo lunghe frustrazioni e decadenza, ma diventava l'emblema stesso della nuova società.

Le caratteristiche della guerra di massa, che sospende il naturale corso della vita e le attività professionali ed economiche normali, estendevano il ruolo del soldato all'intera società, rendendo combattenti anche gli uomini comuni. La guerra di liberazione inoltre veniva combattuta contro i nemici cristiani: il popolo turco, liberando la propria patria dal giogo nemico, sentiva così di difendere anche la propria religione. Gli eroi erano i *gazi*, i caduti *şehit* (martiri). Il coinvolgimento del sentimento religioso nello spirito combattivo, pur non senza contraddizioni, mobilitava anche i tradizionali valori musulmani dell'uomo-combattente, aggiungeva un senso di ordine morale, un'immagine di eroismo e di martirio.[10]

Nell'immaginario nazionalista il soldato appariva come puro e casto; con tutte le sue energie, fisiche, spirituali ed emotive, egli era impegnato nella riaffermazione e nella difesa dell'onorabilità non solo della società nazionale, ma anche dei valori religiosi. Questa nuova tensione fisica e spirituale si estendeva anche all'immagine della donna. Il nascente nazionalismo della repubblica turca metteva, al posto della deplorata donna della cosmopolita capitale ottomana, sofisticata, moderna, attenta all'esteriorità e riluttante a svolgere il proprio ruolo tradizionale, la donna dell'Anatolia: povera, rozza, logorata dalle fatiche. Ella si configurava nella nascente iconografia ufficiale da una parte come la principale vittima delle condizioni di arretratezza economica e culturale, dall'altra con un ruolo attivo nell'edificazione della nazione. Capace di abnegazione, genero-

[10] M. Vincent, in un suo recente studio, ha dimostrato l'importanza di questi elementi in un contesto cattolico, quello della guerra civile spagnola e della costruzione del nazionalismo franchista: *The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade*, in "History Workshop Journal", 47 (1999), pp. 69-98.

sa, altruista e laboriosa, la donna turca arava la terra e coltivava il grano. Era lei, mentre gli uomini erano impegnati a combattere il nemico, a portare la legna per tenere acceso il focolare, a trasportare i prodotti della terra al mercato e a provvedere al sostentamento della propria famiglia. Non solo: era sempre lei, indifferente alle intemperie della natura, con il suo bimbo in braccio, a fornire armi e munizioni al fronte.[11]

Le altre donne, quelle più fortunate, figlie di famiglie più agiate, che avevano potuto ricevere un'educazione, figuravano nell'iconografia nazionalista come maestre e infermiere; tutte impegnate, con la massima serietà, moralità e dedizione, a lenire i dolori della nazione.[12] Queste figure, con la loro silenziosa abnegazione, con la loro sofferenza, con il loro eroismo, chiedevano ai maschi affetto e protezione per sé e per i figli; la nazione rappresentata da queste immagini femminili era bella e semplice e, nel contempo, capace di suscitare tenerezza e amore.

I romanzi di Halide Edib Adıvar sono i più rappresentativi rispetto alla formazione di un nuovo modello femminile all'interno della complessiva ridefinizione kemalista del genere. Corre una forte somiglianza, derivante dalla formazione dell'autrice nella scuola missionaria americana – protestante – tra il concetto di femminilità ideale dei missionari protestanti e la visione, tipica di Halide Edib, della donna a servizio del proprio paese. Ambedue concepiscono la donna come uno strumento di trasformazione sociale. Temprata dal suo nazionalismo, la posizione di Edib riflette la convinzione che l'elevazione dello status della donna è direttamente collegata con l'elevazione dell'intera nazione. Secondo la scrittrice, comunque, il dovere primario della donna consiste, malgrado il suo impegno sociale, nella maternità, ossia nella formazione di una nuova generazione di patrioti illuminati.[13]

Halide Edib dalla sua particolare posizione all'interno del gruppo di combattenti nazionalisti e attraverso osservazioni dirette della battaglia,

---

[11] *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, vol. II, Ankara 1989, p. 96.

[12] Molte donne dell'élite ottomana, come Halide Edib, cresciute nell'atmosfera politica creatasi dopo la rivoluzione del 1908, parteciparono alla guerra d'indipendenza. Nel 1919, quando Mustafa Kemal lanciò la sua guerra contro gli invasori in Anatolia, i gruppi organizzati per la difesa dei diritti femminili costituirono "L'associazione delle donne dell'Anatolia per la difesa della patria" per fiancheggiare il gruppo kemalista di burocrati, soldati e mercanti. Si veda K. Jajawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London 1986, p. 35.

[13] K.P. Başçı, *Shadows in the Missionary Garden of Roses: Women of Turkey in American Missionary Texts*, in Z.E. Arat, *Deconstructing...*, cit., p. 113. Duygu Köksal sostiene che H. Edib nutriva un profondo rispetto per la cristianità, «un'ammirazione e rispetto per la semplicità, il gusto e l'ordine della vita missionaria»; e co-

09812R

descrive, specialmente in *Ateşten gömlek* (*Camicia di fuoco*, 1922) e *Vurun kahpeye* (*Colpite la meretrice*, 1923), il nuovo ideale di donna. Le sue protagoniste sono come lei: donne giovani, audaci, di carattere forte e deciso. Pur continuando a conservare la loro femminilità, tipica dei ruoli di madre e di moglie, queste donne, poste di fronte alle necessità impellenti della propria nazione, sono capaci dei più sublimi sacrifici. Malgrado il forte accento che l'autrice pone nei suoi libri sull'impegno sociale, la sfera naturale della donna per lei rimane la casa. Il culto del mondo domestico si basa sul potere riproduttivo della donna e sulla sua capacità di assicurare il benessere fisico e spirituale dei familiari.

In *Vurun kahpeye* la protagonista, Aliye, una donna bella e giovane, un'insegnante piena di ideali, si reca, alla vigilia della guerra d'indipendenza, in uno sperduto villaggio dell'Anatolia per insegnare. I pregiudizi misogini del villaggio sono spiegati come frutto della strumentalizzazione della religione da parte dei ricchi notabili del villaggio. L'apparizione nel villaggio di questa giovane donna, sola e indipendente, è contrassegnata dall'aggressivo approccio degli uomini in posizione di potere che in lei vedono solo la proiezione dei loro desideri: una donna sessualmente disponibile. Aliye ottiene la protezione di una famiglia del luogo: una coppia anziana che l'adotta per sostituire il doloroso vuoto affettivo creato dalla morte della propria figlia. Gran parte del romanzo è dedicato a dimostrare l'integrità morale, la rettitudine di Aliye. Riesce a tenere a debita distanza i suoi pretendenti che, non essendo in grado di capire come mai una donna sola possa rifiutare la loro compagnia e respingere addirittura le proposte matrimoniali, diventano sempre più rancorosi e aggressivi. Ma Aliye ha una missione: l'alfabetizzazione dei bambini. Inoltre la sua visione del matrimonio consiste in un'unione basata sull'amore e sulla comunanza di ideali.

Un fortuito incontro con il giovane comandante di un gruppo di combattenti nazionalisti le donerà il tanto atteso amore. L'uomo la metterà in salvo dagli insulti subiti di fronte ai suoi piccoli allievi, a opera di un folto gruppo di contadini sobillati dai suoi nemici – gli uomini da lei rifiutati – che la accusano di offesa alla religione. Aliye, fidanzandosi con Tosun, il comandante nazionalista, attira ancor più ostilità. I suoi nemici, in particolare il religioso *Haci*[14] Fettah Efendi, continuano a seminare odio nei suoi confronti. Quando il villaggio viene occupato dal-

sì, credeva nella possibilità di «categorizzarla in base alle tendenze mistiche musulmane». Si veda D. Köksal, *Nationalist Theory in the Writings of Halide Edib*, in "The Turkish Studies Association Bulletin", 17 (Autumn 1993), p. 88.

[14] Il titolo che si acquisisce con il compimento del pellegrinaggio alla Mecca.

le truppe greche, *Hacı* Fettah Efendi, come gli altri notabili del villaggio, si schiera con il nemico e racconta al comandante greco di Aliye e del suo fidanzato nazionalista, consigliando di arrestare il padre adottivo della ragazza. Aliye incontra il comandante, Damyanos, per salvare il padre, e questi, colpito profondamente della personalità della giovane, se ne innamora. Per liberare il padre le impone come condizione di diventare sua e le promette, nel caso in cui lei accetti, di togliere l'assedio al villaggio.

Aliye affronterà questo sacrificio per salvare il fidanzato. Tosun viene nel villaggio con il compito di preparare l'attacco definitivo e per proteggere il più possibile la popolazione dalle atrocità del nemico in ritirata. Passano la notte insieme amandosi fino a perdersi l'uno nell'altra. Tosun propone ad Aliye di fuggire con lui, ma Aliye si considera una sorta di madre del villaggio, decisa a condividere, fino alla vittoria, i dolori dei contadini. I greci, avvertiti da *Hacı* Fettah Efendi della presenza di Tosun presso Aliye, circondano la casa. Tosun sospetta Aliye:

> Il suo viso era coperto da una nuvola di delusione. Tosun, fino a qualche ora prima reso mansueto e ubriaco dagli sguardi di Aliye, ora non era capace di comprendere nulla all'infuori dell'idea che martellava il suo cervello. [...] Le donne [Aliye e la madre adottiva] avevano tirato le tende e camminavano in punta di piedi nella fioca luce di una piccola lampada a gas, avevano paura persino di respirare. Invece Tosun guardava il vuoto con occhi che non vedevano.
> [...] Aliye capiva ancora una volta che Tosun era schiavo della sua idea. Tutti gli idealisti sono crudeli, della crudeltà di coloro che dedicano l'intera esistenza a un ideale [...] Povera lei che aveva lasciato catturare il proprio cuore da un siffatto uomo, aveva consegnato la propria coscienza a un siffatto schiavo di ideali. Giacché, quando l'ideale e l'amore si contrappongono, qualunque sia il costo in lacrime e dolore, sarà l'amore ad essere sacrificato.

Ma Aliye comprende Tosun e le sue aspirazioni:

> lo guardava con gli occhi impauriti di una ragazzina appena picchiata [...] Ma questa pena d'amore non durò molto. [Aliye] pensò quanto fosse terribile il fatto che Tosun si trovasse intrappolato come un topo dal nemico [...] si gettò tra le braccia di lui. Le sue morbide braccia intorno al suo collo, la testa appoggiata sul largo, forte petto maschio, gli occhi asciutti e il corpo percorso da brividi come fosse affetto dalla malaria. Quel petto maschio che lei amava più della vita non sosteneva il suo peso, ma quello di un amore più grande e astratto [...] Alzò la testa in un'esaltazione di spirito [...] prese le mani di Tosun, lo fece sedere accanto a sé, cominciò a parlare accarezzando con le dita sottili le sue grandi mani come fosse un bambino [disse]: Ho tro-

> vato la soluzione [...] Andrò da Damyanos e gli farò togliere l'assedio della casa. Ti manderò il piccolo Durmuş, e non appena i soldati se ne andranno ti farà uscire. [...] [Damyanos] Mi aveva proposto di unirmi a lui per salvare mio padre [...] l'avevo rifiutato. Ma ti amo più di lui, più del mio paese.[15]

Tosun, pur essendo colpito dalle parole di Aliye nel proprio onore di uomo e nell'amore che nutre per lei, non ha grandi difficoltà ad accettare la proposta:

> Per un attimo si sentì come un uomo che conosce soltanto i propri sentimenti personali [...] Ma poi vide dietro questa donna il suo esercito in cammino, la sua nazione sofferente sotto le catene [...] Guardò negli occhi Aliye: «Ti mando a fare una cosa peggiore della morte. Ma la tua intelligenza, il tuo cuore eroico troveranno un modo per venirne fuori. Ti giuro sul mio onore che non conosco un solo soldato più coraggioso, più eroico di te».[16]

Aliye infatti riuscirà anche in questa incresciosa situazione a mantenere intatta la propria dignità di donna: dichiaratasi pronta a sposare Damyanos viene trattata come la promessa sposa del comandante greco. Tuttavia, fuggiti i soldati greci, prima che arrivasse l'esercito nazionale, un gruppo di contadini, sollecitati da *Hacı* Fettah Efendi, la accuseranno di aver tradito la causa, di essere diventata l'amante del comandante nemico. Così il risultato del sacrificio di Aliye sarà la lapidazione: un gesto che vorrebbe purificare la morale della comunità in nome della fede.

Il romanzo accomuna i nemici della donna nuova a quelli della nazione. Come Atatürk sottolinea nel suo *Nutuk*,[17] i nemici della nazione turca non sono solo quelli esterni: esistono forze interne, individui e gruppi che valutano i propri interessi al di sopra di ogni altra considerazione e, preminenti tra questi, sono i religiosi di vecchio stampo. Debitori dei propri privilegi verso il ripudiato regime imperiale, essi sono i veri responsabili dell'arretratezza economica, sociale e culturale della popolazione anatolica. Senza scrupoli nel perseguire i propri interessi, essi sfruttano i sinceri sentimenti religiosi della popolazione e basano il proprio potere su tale abuso. La religione da loro rappresentata

---

[15] H.E. Adıvar, *Vurun kahpeye*, İstanbul 1983 (1ª ed. 1923), pp. 116-118.
[16] Ivi, p. 118.
[17] Si tratta del noto discorso che Atatürk tenne nell'ottobre 1927 e che costituisce la narrazione ufficiale della guerra d'indipendenza turca. Si veda M.K. Atatürk, *Söylev (Nutuk)*, 2 voll., Ankara 1966.

è una forma di oscurantismo, la somma di una serie di superstizioni, di pregiudizi infondati. Essi sono i veri ostacoli all'edificazione della nazione e al suo progresso.

La dicotomica descrizione della lotta tra i nazionalisti – combattenti per il progresso – e i conservatori sarà il principale *topos* letterario del periodo repubblicano, ma in *Vurun kahpeye* il ruolo della figura femminile resta tanto peculiare quanto significativo. Aliye per tutto il romanzo agisce da donna. Halide Edib, più che descrivere l'impegno professionale della giovane maestra, pone l'accento sui suoi sforzi tesi a dimostrare la propria onorabilità. Non appena può, Aliye si affida alla protezione di un uomo. Prima ricrea attorno a sé il calore familiare diventando figlia adottiva dell'anziana coppia, e come tale, vive sottomessa all'autorità paterna e alla protezione materna. Poi si affida anima e corpo all'amato fidanzato. Aliye non è una militante nazionalista, non si ritaglia un ruolo attivo da combattente per liberare la nazione. Lei è la promessa sposa di un uomo, e il sacrificio di sé l'adempie per servire lui e i suoi ideali. Tuttavia la vittoria conseguita dall'esercito nazionale è in gran parte dovuta al suo sacrificio. Liberando Tosun dall'assedio nemico, Aliye gli permette di compiere la sua missione: lasciare il nemico senza munizioni e privarlo del ponte di collegamento con le retrovie. Tosun aveva messo a rischio la propria missione per aver ceduto al desiderio, all'amore nei confronti della donna, la cui femminilità lo «ubriaca e lo rende mansueto».[18] L'arma utilizzata da Aliye per liberare l'amato dall'assedio è la femminilità, il potere di seduzione; un potere capace di spingere il comandante greco a tradire la patria e la missione militare. La stessa arma, in mano ai nemici di Aliye e della nazione, si ritorce nella sua condanna in nome della misoginia e dell'oscurantismo.

Anche in *Ateşten gömlek* la partecipazione alla guerra di liberazione della protagonista, Ayşe, è motivata da sentimenti femminili. Durante l'occupazione greca di İzmir, Ayşe perde il marito e il figlio. Disperata e sola, trova rifugio, grazie alla protezione di una famiglia italiana,[19] a İstanbul, presso un lontano parente, Peyami. Questi e il suo amico İhsan frequentano i circoli nazionalisti e Ayşe con loro comincia a par-

[18] H.E. Adıvar, *Vurun kahpeye*, cit., p. 115.

[19] L'Italia pur partecipando ai piani di spartizione dell'Impero ottomano da parte degli alleati tenne una posizione conciliante verso i nazionalisti turchi per le preoccupazioni che nutriva specialmente a causa dell'appoggio di Lloyd George ai greci. Infatti l'alto commissario italiano a İstanbul, il conte Sforza, aveva offerto a Mustafa Kemal la protezione della propria ambasciata. Si veda V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, cit., p. 117.

tecipare alle manifestazioni nazionaliste. Infine, i tre decidono di trasferirsi in Anatolia per partecipare alla guerra. Ayşe occupa nel segreto i sogni sia di İhsan che di Peyami, ma i sentimenti nazionalisti e le necessità della guerra impongono di sublimare l'amore, diventato una "camicia di fuoco" per entrambi. Ayşe, completamente presa dal suo ruolo di infermiera, concentrata sul dolore che la circonda, sembra indifferente alle tempeste d'amore che scuotono i suoi compagni.

İhsan è amato da una contadina, Kezban, che è rimasta orfana e vorrebbe affidarsi a lui. Quando il gruppo di militari sotto il comando di İhsan parte dal villaggio per congiungersi con il resto dei combattenti, Kezban si getta ai piedi del suo cavallo pregandolo di portarla con sé:

> Mio padre l'hanno ammazzato gli infedeli, non ho madre, non ho nonno, dove mi lasciate? [...] Non tornerò [nel villaggio], non tornerò! Non posso forse sparare? Arrivano donne fin da lontane città, e credete che io non possa venire a lavorare con voi? [...] Prendimi con te, dove tu devi andare, verrò anch'io. Sbrigherò tutti i tuoi servizi [...] curerò, al pari di questa donna di città, anche i feriti [...] İhsan le si rivolse con la sua voce più dura, più rozza, divenne improvvisamente un capo che comanda, divenne un *uomo* [...] Kezban per effetto di questa voce si alzò. Lo guardò con gli occhi pieni di lacrime. Provò a dire qualcosa ma si sciolse sotto gli sguardi duri, superiori, maschi [...] continuando a piangere tornò indietro, camminò verso il villaggio.[20]

Halide Edib narra lungo tutto il romanzo i conflitti interni dei due uomini innamorati di Ayşe. Questi conflitti sono dovuti da una parte all'incompatibilità tra l'amore per una donna e gli impegni di guerra, dall'altra alla serietà di Ayşe che non si considera una *donna*, ma una persona impegnata a vendicare i suoi più cari affetti: il marito, il figlio e la patria.

Ayşe, a differenza di Kezban, è una donna moderna, progredita, viene dall'ambiente urbano. È la donna dell'élite ottomana che ha subito una netta trasformazione; ma, si badi, non nel senso della metamorfosi delle protagoniste di Yakup Kadri Karaosmanoğlu: Ayşe è una donna moralmente impeccabile; la sua fedeltà al marito e al figlio sono esemplari; questa fedeltà viene da lei trasferita dopo la loro morte sull'intera nazione. Nell'amore per lei i patrioti İhsan e Peyami ritrovano il loro amore per la nazione. Kezban invece è il prototipo femminile della società arretrata: bisognosa di protezione, debole, sola e ignorante. İhsan, di fronte a lei, è l'autorità maschile: per proteggerla deve dominarla.

[20] H.E. Adıvar, *Ateşten gömlek*, İstanbul 1937 (1ª ed. 1922), p. 142 (il corsivo è mio).

Mentre la figura amata è una donna spogliata della propria femminilità per indossare i panni della combattente vendicatrice, la figura della donna che ama (Kezban) senza possibilità di essere ricambiata offre la propria femminilità risvegliando nell'amato il maschio dominatore. Così le donne accorrono alla battaglia spinte dal destino, ma – diversamente dagli uomini – non conoscono la gioia e la paura della lotta.[21]

È altamente significativa la trasformazione della figura femminile nella tarda società ottomana rappresentata in *Ateşten gömlek* da Ayşe. Non solo i romanzi come quelli di Halide Edib, ambientati in uno scenario di guerra, ma anche quelli che continuano a descrivere la società stambuliota e i suoi cambiamenti, mostrano gli effetti della guerra sulle personalità femminili. Come spesso accade, la guerra ridimensiona il sistema patriarcale: le donne vengono lasciate sole dagli uomini, intere famiglie rimangono composte solo da donne e bambini. Le mamme e le nonne sono costrette a responsabilizzarsi per affrontare le esigenze della vita quotidiana. Questa situazione fa emergere in modo sensibile il livello di interiorizzazione dei valori patriarcali: le donne sono le consapevoli portatrici della morale dell'intera comunità. La loro emancipazione dalle mura domestiche comporta una rinuncia quasi automatica alla femminilità.

Uno degli esempi più significativi della descrizione di questa trasformazione è dato dal romanzo autobiografico di İrfan Orga che narra le vicende della propria famiglia negli anni turbolenti che videro l'inizio della prima guerra mondiale. L'autore nasce nell'ottobre 1908 in una famiglia di ricchi commercianti. «Alla mia nascita, mia madre aveva quindici anni, mio padre venti».[22] Vivono a İstanbul con i nonni paterni in una casa grande e lussuosa. Si tratta di una famiglia modernizzata, senza pregiudizi religiosi: in casa non vige una netta separazione tra gli uomini e le donne; sia la nonna, che la madre bevono il vino. Dal punto di vista economico, a tenere le redini della famiglia è il padre dell'autore, ma l'autorità domestica è in grande misura nelle mani dei nonni. Vi sono poi gli inservienti: «La nostra cuoca Hacer [...] İnci era la mia tata, aveva tredici anni. Sua madre Feride era incaricata dell'ordine dei piani superiori della casa. İnci era nata a İstanbul, quando suo padre lavorava a corte. Alla morte di lui, mia nonna l'aveva presa in casa con la madre, e quando io sono nato mi affidò alle sue cure».[23] Orga descri-

[21] G.L. Mosse, *L'immagine...*, cit., p. 69.
[22] İ. Orga, *Portrait of a Turkish Family*, London 1988 (1ª ed. 1950), p. 10.
[23] *Ibid.*

ve la nonna come una vera tiranna. Governa la casa con il piglio di un maresciallo. Tuttavia, è una donna completamente priva del senso pratico e del denaro. In casa le derrate alimentari entrano in grande quantità e vanno spesso sprecate. La giovane nuora, la madre di İrfan, non ha diritto di parola, è completamente sottomessa al volere della suocera. Tace sempre, evita qualsiasi polemica, tuttavia tra le due donne regna una sorda, continua tensione. «Mia madre era una donna bellissima. Raccoglieva in cima alla testa i capelli di un lucido nero, con piccoli boccoli. Aveva un viso ovale, pallido, una piccola bocca con le labbra verso l'alto che le davano un'espressione ironica».[24] L'unica e costante occupazione di questa giovane donna è il ricamo. La sua relazione con i figli è affettuosa ma distaccata, con il marito ha un rapporto di profondo amore espresso con gesti misurati.

> Era molto elegante... Ma essendo una signora turca, e dovendo indossare il velo per coprire il viso ogni volta che usciva, era sconosciuta a tutti fuorché ai suoi familiari. Aveva tredici anni quando aveva sposato mio padre... andava raramente fuori e mai da sola, passava il suo tempo in terrazza oppure seduta sotto il grande albero di fico in giardino [...] Appariva perfettamente felice, contenta di essere un semplice ornamento nella casa del marito.[25]

Il padre è descritto come un marito e un genitore affettuoso, un responsabile uomo d'affari e un progressista disilluso nei confronti della politica.

La vita familiare scorre tranquilla e in apparente armonia fino all'inizio della grande guerra. Prima dello scoppio del conflitto, il padre, prevedendo gli eventi futuri, per garantire il benessere della famiglia decide di liquidare la propria attività e di traslocare in una casa più modesta. Essendo morto il nonno, la facoltà di decidere passa completamente nelle sue mani. L'autore, nel rivangare i propri ricordi infantili di quei giorni difficili, spesso fa riferimento alla paura paterna per sé e per il fratello: questi borghesi gentili, sensibili, amanti dell'arte e delle buone letture, vissuti sempre nell'abbondanza, non sono adatti alla vita militare.

La trasformazione della vita inizia con la partenza del genitore per una guerra da cui non farà ritorno. All'inizio, grazie ai soldi lasciati dal padre, la vita delle donne continua a trascorrere, pur con qualche inevitabile modifica, protetta dalle brutalità del mondo circostante. Due

[24] Ivi, p. 12.
[25] Ivi, p. 13.

delle inservienti rimaste con loro seguitano a provvedere a tutto il lavoro domestico e ai necessari contatti con l'esterno, da cui rimangono ancora esentate le signore della famiglia. La nonna, tuttavia, incapace di adattarsi alle nuove condizioni – la necessità di fare economia, la relativa perdita di status e di autorità in seguito alla scomparsa del marito e alla partenza del figlio – accetta la proposta di matrimonio di un uomo molto anziano, ma estremamente ricco.

A cambiare radicalmente le condizioni interviene un incendio che distrugge la casa; anche i soldi tenuti in una scatola sono perduti. La famiglia precipita nella povertà. È quasi una simbolica rappresentazione della scomparsa delle radici storiche. Come le abitazioni fabbricate in legno delle città ottomane, incendio dopo incendio, ci hanno privato della possibilità di ricostruire la storia del paesaggio urbano, così la casa di Orga bruciando lascia la famiglia completamente priva della propria storia, delle proprie radici, facendola emergere con una nuova identità.

Più o meno contemporaneamente a questa tragedia, la zia (moglie del fratello del padre), incapace di reggere il peso del lutto del marito e della propria solitudine, muore di tisi nella sua ricca dimora. E, dal momento che la sua morte avviene successivamente a quella del marito, le proprietà passano in eredità alla famiglia di lei.

Per gli Orga è la morte della famiglia patriarcale e delle sue sicurezze. La loro nuova dimora è una casa diroccata ceduta per pietà dal nuovo marito della nonna. La madre è costretta a far fronte alle difficoltà. Le nuove condizioni e la responsabilità dei figli la spingono a trasformarsi in una donna emancipata. Imparerà a cucinare pasti con ciò che trova, a lottare per ottenere un pezzo di pane al mercato nero, a cercare di rintracciare notizie del marito, persino a lavorare giorno e notte in cambio di pochi soldi cucendo indumenti militari in un grande ma decrepito fabbricato.

Alla fine della guerra la ritroviamo completamente cambiata. Impara a vendere a caro prezzo il frutto della sua arte del ricamo agli stranieri che riempiono İstanbul, comincia ad andare in giro senza velo, pur senza perdere la sua dignitosa moralità. Il suo ritegno, mantenuto anche con il viso scoperto, è tale da scoraggiare qualsiasi approccio a lei in quanto donna. Vedova fedele alla memoria del marito, quando si vede accostare da un ufficiale straniero si rifugia sotto la protezione del quartiere, chiede alle donne e agli uomini del vicinato di cacciare lo straniero che ha osato vedere in lei una *donna*. Sistema i figli nella nuova accademia militare nazionale. Ma il prezzo di questa emancipazione forzata, di questo sforzo sovrumano che ricava da un "ornamento" una

persona responsabile e attiva, è la follia. Finirà i suoi giorni all'interno di un manicomio, amareggiata a causa del marito, della suocera, dei figli, che con la propria scomparsa o con la propria esistenza, sono stati causa di questa immane trasformazione.

La mutazione del destino della famiglia comporta per i figli che hanno vissuto i primi anni di vita come privilegiati, protetti dalle tate, viziati dal nonno e dal padre, iniziati cerimoniosamente al mondo dei maschi con sontuose feste di circoncisione, una crescita difficile, in lotta contro la fame e la solitudine. L'unica prospettiva possibile per ritornare all'antico status sociale rimane per loro quella di diventare ufficiali della nuova repubblica.

Quando la madre accompagna i due figli per affidarli alla Scuola militare di Kuleli, il comandante le spiega le condizioni chiedendole poi di firmare un foglio di consegna per ciascuno dei due ragazzi:

> I suoi due figli saranno educati interamente a spese del governo, prima qui a Kuleli e poi, se supereranno i loro esami, all'Accademia militare. In cambio, serviranno nell'esercito per quindici anni. Ma, nel caso in cui fallissero agli esami di passaggio all'Accademia, dovranno prestare servizio, per la stessa quantità di anni, ma in qualità di sergenti, senza possibilità di promozione: non vi è promozione dai ranghi.

Dopo che la madre ha firmato i fogli, i ragazzi vengono consegnati a un maggiore:

> ...Eravamo stati assegnati alla Scuola Militare di Kuleli, quell'edificio lungo, bianco, incoerente che avrei conosciuto così bene. Il maggiore ci strinse le mani con solennità e disse con voce frizzante e con tono da uomo a uomo: «Presentatevi a Kuleli il 15 maggio». Io divenni scarlatto dal piacere.[26]

Orga così riassume il senso della sua esperienza formativa da militare:

> Ho imparato come essere un soldato. Io e tutta la mia generazione abbiamo appreso i modi duri, formati severamente da ufficiali con un'esperienza di guerra, intolleranti, frequentemente crudeli. Abbiamo imparato come stare per un lungo tempo senza muovere un muscolo del nostro viso o sbattere le palpebre. Abbiamo imparato a non gridare, a non cedere quando un ufficiale schiaffeggiava le nostre guance con un suono da fine del mondo. Abbiamo anche imparato, a dieci o dodici anni, a trattenere le lacrime con la certezza

[26] Ivi, p. 190.

> che la successiva punizione sarebbe stata peggiore del dolore del momento. All'inizio le nostre lacrime erano facili a scorrere, ma poi il pubblico scherno degli ufficiali, che avrebbero sogghignato dicendo «Non ti vergogni di piangere come una donna?», ha inaridito del tutto i nostri occhi. Abbiamo imparato a scattare sull'attenti alla prima parola e a non permettere alle nostre mani irrigidite di vagare irrequiete. Abbiamo imparato come aprire i palmi e accettare il colpo bruciante della bacchetta senza tradire emozioni. Abbiamo imparato come diventare buoni soldati, e, se molti di noi, più tardi, hanno impartito lo stesso tipo di punizioni ai soldati posti sotto il loro comando, chi potrebbe accusarci per aver mancato di immaginazione? A noi è stato insegnato che un buon soldato non ha bisogno di immaginazione, né di sentimenti umani.[27]

2. Lo Stato repubblicano e nazionalista

Il conseguimento dell'obiettivo dell'indipendenza, la condizione primaria della creazione della nazione turca, era dunque avvenuto grazie all'efficace organizzazione del rinato esercito, alla capacità tattica e strategica di Mustafa Kemal Atatürk. La guerra d'indipendenza aveva consolidato l'egemonia dei militari sia all'interno della classe dominante, sia in seno alla società. Nel 1923, a conclusione della guerra, Mustafa Kemal, diventato indiscutibile leader carismatico, fondò la nuova repubblica. Ora la nazione era pronta ad accettare con un senso di orgoglio, qualsiasi soluzione proponesse il suo leader.

Sotto la sua regia i quadri kemalisti – per la maggior parte militari – con il loro tipico pragmatismo impressero al nazionalismo turco innanzitutto i tratti e i limiti di un ideale realizzabile: la definizione della nazione coincise con i limiti "naturali" della patria che disegnavano i territori militarmente difendibili. Atatürk affermava che:

> ...Il governo nazionale deve avere una politica concreta, basata sulla realtà dei fatti e con una sola visione – quella di salvaguardare la vita e l'indipendenza della nazione nelle sue frontiere naturali. Né sentimenti, né illusioni devono influenzare la nostra politica. Bando ai sogni e alle ombre! Ci sono costati cari in passato![28]

Tale pragmatismo, che rendeva possibile la creazione dello Stato nazionale, ridimensionava fortemente le ambizioni di una classe dirigente –

[27] Ivi, pp. 215-217.
[28] M.K. Atatürk, *Söylev*, cit., vol. II, pp. 6-7.

l'85% dei funzionari civili e il 93% di quelli militari della nuova entità politica proveniva dal precedente governo dei Giovani Turchi – tradizionalmente legata a un'immagine di sé come sovrana di un impero grande e cosmopolita. Questo ridimensionamento creava un ulteriore fattore di incertezza nella tradizionale identità maschile dominante.

Nel progetto kemalista di edificazione nazionale lo Stato veniva ad assumere definitivamente il ruolo di principale agente della modernizzazione. Il fatto che il popolo turco divenisse una nazione era concepito come strumento e condizione del suo obiettivo di entrare, con piena legittimità, a far parte della civiltà contemporanea e costruire il proprio futuro nel consesso delle nazioni progredite dell'Occidente. Così il nazionalismo veniva interpretato nel senso di un progetto per l'avvenire: i turchi che abitavano nei confini repubblicani dovevano riconoscersi in questo progetto che determinava la loro adesione alla fede nazionalista. Dunque la classe dominante repubblicana si formava di nuovo in una forte identificazione con lo Stato, mirando a far convergere le energie del popolo e a creare «una nuova nazione all'interno di una nuova civiltà per costruire un nuovo avvenire».[29]

In questo disegno non avevano posto né la legittimità dinastica, né tanto meno le basi religiose della coesione sociale. I kemalisti si erano serviti, durante la guerra d'indipendenza nazionale, della forza coesiva dell'Islam e avevano in un certo senso resuscitato lo spirito dei *gazi* per mantenere unita la classe dominante e mobilitare le masse musulmane dell'Anatolia contro il nemico infedele. Ora però questi elementi, parti costituenti dell'identità imperiale, assumevano le caratteristiche di una minaccia alla legittimità di uno Stato nazionale proiettato verso il futuro obiettivo di una propria integrazione nel mondo occidentale civilizzato. In questo nuovo contesto l'Islam diventava un pericoloso strumento a disposizione delle forze reazionarie per essere utilizzato contro la nazione turca, in quanto capace di celare la sua identità e di mantenerla nell'arretratezza economica e culturale. L'ideologia nazionalista ridusse quindi l'Islam a pura fede religiosa; pur senza negarla, la considerò un

[29] M. Heper, *The State Tradition...*, cit., p. 47. Come sottolinea T. Parla, *Türkiye'de siyasal kültürün resmi kaynakları*, 2 voll., İstanbul 1991-1992, il concetto di *mefkure* (ideale) – divenuto *ülkü* dopo la riforma linguistica – è uno dei concetti chiave intorno ai quali si sviluppa il discorso kemalista della rigenerazione nazionale. Questo concetto, utilizzato da Mustafa Kemal durante la guerra di liberazione nel senso dell'ideale dell'indipendenza, dopo la costruzione della repubblica cominciò a denotare la visione kemalista della rapida modernizzazione attraverso la completa adozione della cultura occidentale.

fenomeno "privato", relegato nella coscienza individuale. Le nuove fondamenta culturali della nazione turca furono indicate in una visione laica dello Stato e della società.[30] I kemalisti attuarono un forte attacco portato dall'alto alle basi religiose della cultura e dell'identità collettiva, attribuendo queste funzioni allo Stato e alla sua ideologia.

Questa politica derivava dal doppio bisogno di legittimazione di fronte al quale si trovavano i kemalisti. Verso l'esterno dovevano contrastare la visione negativa prevalente nei confronti dei turchi dimostrando la modernità e la laicità della nazione, mentre verso l'interno erano tenuti a legittimare la propria assoluta egemonia nella classe dominante. Per ambedue le necessità risultava vitale la sostituzione delle tradizioni imperiali e religiose con quelle laiche.

Per soddisfare questa doppia necessità anche i kemalisti, come aveva già fatto Gökalp, volsero la loro attenzione alla storia turca preislamica, esaltando, in uno spirito secolare, i turchi come figure storiche eminenti al di fuori della storia musulmana. Essi erano rappresentati come i discendenti dei fondatori delle civiltà in Iraq, in Mesopotamia, in Anatolia, in Egitto e collocati, seppur indirettamente, tra i fondatori della civiltà occidentale. Contro questa esaltazione del periodo di storia turca preislamica, la storia ottomana, specialmente quella successiva al regno di Solimano il Magnifico, veniva screditata per le sue disfatte militari e per la sua cultura religiosa conservatrice. Se le disfatte militari ottomane avevano gettato discredito sui turchi, il conservatorismo religioso aveva impedito loro di seguire il progresso scientifico del mondo occidentale civilizzato.[31]

Nell'interno, l'élite kemalista, composta da ufficiali dell'esercito, dagli intellettuali e dai funzionari pubblici, rappresentava una fondamentale continuità ideologico-culturale con l'ala "positivista" dei Giovani Turchi. Forte della propria autorevolezza acquisita sul campo di battaglia, questa élite, si presentava come rappresentante e portatrice dell'unica legittima idea della nazione e dell'etica del nuovo Stato. Essa imponeva il proprio progetto di modernizzazione come soluzione monolitica per tutti i problemi sociali, politici, economici e culturali e, al tempo stesso, come la nuova base dell'egemonia per la classe dominante. La modernizzazione restava dunque appannaggio delle istituzioni e

[30] M. Heper, *The State Tradition...*, cit., p. 50.

[31] Su queste basi fu concepito "*Resmi Türk tarih tezi*" (la tesi storiografica ufficiale) che dominò gli studi storici tra gli anni 1929-1937. Sull'argomento si veda B.E. Behar, *İktidar ve tarih. Türkiye'de resmi tarih tezinin oluşumu*, İstanbul 1992.

non doveva diventare un processo endogeno alla società. Già nel 1918, Atatürk aveva annotato nel suo diario:

> Se un giorno ottenessi grande potere, credo che realizzerei in un colpo solo la rivoluzione di cui necessitiamo nella nostra vita sociale, perché io non accetto, come fanno tanti altri, che si possa realizzare la rivoluzione cercando di portare piano piano il popolo e l'opinione pubblica al mio livello di elaborazione. Invece di scendere al livello del popolo dopo tanti anni di studio, preferisco spingere il popolo al mio livello.[32]

L'élite kemalista infatti fissò il proprio obiettivo di civilizzazione senza discostarsi troppo dalla tradizionale concezione ottomana del governo, conservando una gerarchia di valori e di relazioni di potere esclusive. All'interno dell'élite la priorità era quella di consolidare la posizione dominante acquisita da parte del gruppo kemalista di militari e civili, ed evitare qualsiasi seria minaccia al proprio progetto di civilizzazione. A questo fine fu intrapresa una battaglia importante: eliminare o neutralizzare il più possibile tutti quei componenti dell'élite imperiale che non avevano dato una rapida e completa adesione alla visione kemalista per il futuro della nazione.[33] Durante la guerra d'indipendenza furono istituiti tribunali speciali (*İstiklal Mahkemeleri*) per individuare e punire i "traditori". Dopo la fondazione della repubblica altre "purghe" furono operate tra i militari e i civili per allontanare dal servizio coloro che non si riconoscevano negli obiettivi fissati dai nazionalisti. Un gruppo di eminenti intellettuali ottomani che espressero opinioni contro le politiche repubblicane fu mandato in esilio.[34]

La coesione interna al gruppo dirigente fu ulteriormente rafforzata mediante una serie di riforme. Con l'abolizione del califfato (1924), la messa al bando degli ordini religiosi (1925) e la proclamazione della laicità della repubblica (1928) sfumavano le possibilità di formazione di un'élite alternativa che potesse minacciare l'attuazione del progetto di modernizzazione kemalista. L'unificazione dell'educazione sotto il controllo del Ministero della pubblica istruzione (1924), l'introduzione dell'alfabeto latino in sostituzione di quello arabo (1928) e la successiva

[32] O. Türkdoğan, *Kemalist modelde fert ve devlet ilişkileri*, İstanbul 1982, pp. 23-24.

[33] Nel 1920 Mustafa Kemal diceva a Halide Edib «Io non voglio né critiche né pareri. Voglio solo che si eseguano i miei ordini». Lord Kinross, *Atatürk...*, cit., p. 237.

[34] Tra queste circa cinquantadue persone figuravano anche Halide Edib e il marito, Adnan Adıvar.

turchizzazione della lingua, ossia la sua "purificazione" dagli elementi arabo-persiani, erano ulteriori misure per garantire il consolidamento di una burocrazia formata unicamente con i valori promossi dalla repubblica kemalista.[35]

Gran parte di coloro che avevano organizzato e guidato il movimento nazionalista erano quadri militari che si trovavano nel momento della fondazione della repubblica a ricoprire funzioni politiche ed amministrative, a cominciare da Mustafa Kemal stesso. La fine della guerra imponeva la formazione di una macchina burocratica distinguendo tra militari e civili. Nel 1924 Mustafa Kemal chiese ai comandanti di alto livello di scegliere tra le due carriere, stabilendo una formale priorità dei civili nella politica. In cambio la posizione dello Stato Maggiore veniva elevata allo stesso rango del Ministero della difesa, rendendo le forze armate autonome rispetto al potere politico.

Come si è detto, l'élite kemalista, continuando la tradizione ottomana di governo, aveva scelto lo Stato come l'unico strumento per imporre istituzioni, credenze e comportamenti che risultassero consoni alla propria interpretazione della modernità applicabile alla società turca (che escludeva in partenza la cultura locale o una qualsiasi alterazione della modernità che si potesse qualificare come islamica). Questa élite, considerando le masse popolari come i partner silenziosi ai cui eventuali risentimenti non occorreva dare ascolto.[36] non si pose mai la questione di creare e canalizzare forme di consenso. Escluse, in nome di uno Stato forte, che ridiventava il suo strumento, la promozione di quegli aspetti della modernità che implicassero la creazione di una società equa di liberi individui con un pieno status di cittadinanza.[37]

---

[35] «La tradizione di governo burocratico promossa durante i primi anni del periodo repubblicano ricorda il "governo dei guardiani" di Platone: coloro che personificavano l'essenza dell'interesse pubblico e l'ideologia dominante e che ne erano i devoti strumenti. Per i burocrati turchi l'ideologia guida era una versione statica del kemalismo», M. Heper, *Atatürk and the Civil Bureaucracy*, in J.M. Landau (a c. di), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden 1984, p. 93.

[36] A dimostrare il concetto di popolo che l'élite aveva è emblematica la frase pronunciata dal colonello Arif, amico d'infanzia di Mustafa Kemal, durante una loro conversazione che precedeva il primo grande scontro diretto tra le forze nazionaliste e i greci, vicino ad Ankara nel 1921: «In questo paese puoi trovare quanti uomini vuoi da mandare alla morte senza nessuna giustificazione. Nessuno verrebbe a chiedere il conto della vita umana». Paradossalmente, Arif stesso fu impiccato nel 1926, condannato per il coinvolgimento nell'attentato alla vita di Atatürk. Lord Kinross, *Atatürk...*, cit., p. 278.

[37] Ç. Keyder, *Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s*, in S. Bozdoğan, R. Kasaba (a c. di), *Rethinking...*, cit., pp. 43-45.

Questa esclusione d'altra parte era insita anche nella teorizzazione del nazionalismo kemalista che, al pari di quella gökalpiana, non dedicava nessuna particolare riflessione alla promozione di una soggettività individuale. L'individuo continuava ad essere considerato essenzialmente come membro di una comunità, il primo anello di una rete di rapporti che partendo dalla famiglia giungeva allo Stato e la sua responsabilità si traduceva nell'adempimento dei doveri di cittadino. Il popolo turco, composto da gruppi professionali complementari e uniti tra loro da comuni ideali, era concepito come una società solidaristica, senza conflitti di interesse, di classe o di sesso, posto sotto la guida paterna dei kemalisti e dello Stato.

Le élite governative erano relativamente libere da vincoli legati a particolari interessi socio-economici a causa dell'assenza storica di una borghesia economicamente forte, dovuta all'espulsione delle popolazioni non musulmane dall'impero e alla mancanza di una classe solida di proprietari terrieri. I beni e la posizione sociale lasciati dalla ricca borghesia non musulmana costituivano una specie di "dote" che il giovane Stato poteva distribuire a suo piacimento. Così anche la nascente borghesia, debitrice della propria esistenza alle elargizioni e gli aiuti dello Stato, condivise la condizione di dipendenza del resto dell'élite (burocrati militari e civili).

L'egemonia statale sulla società e sull'economia venne ulteriormente rafforzata dalle condizioni economiche e ideologiche diffuse a livello mondiale negli anni trenta. Questa egemonia perdurerà in Turchia, salvo una breve parentesi di tentativi liberali dopo la guerra, fino agli anni ottanta e malgrado considerevoli sviluppi dal punto di vista dell'integrazione economica nazionale, dell'urbanizzazione e dell'incremento dei livelli di benessere e di istruzione, i diritti di cittadinanza e di autonomia individuale non procederanno di pari passo.

L'interpretazione della modernità dell'élite kemalista guardava, seguendo la tradizione ottomana, alla Francia che continuava a rappresentare "l'altro civilizzato". Questo modello, dal quale muovevano le critiche rivolte alle norme che governavano la vita tradizionale, rimaneva ancora, come nell'era ottomana, decontestualizzato e astorico. Ma, mentre nel periodo del riformismo ottomano l'Occidente civilizzato aveva rappresentato contemporaneamente il potenziale emancipatore del mondo moderno e i pericoli di un narcisismo e di un individualismo eccessivi, sperimentati e criticati all'interno della stessa élite, la borghesia repubblicana volgeva lo sguardo fuori dal proprio ambito, all'Anatolia: luogo dell'immobilità, della tradizione, dell'arretratezza, che rappresentava contemporaneamente la "purezza" nazionale e la

vittima dei costumi locali. La borghesia nazionalista in tal modo designava se stessa culturalmente egemone, capace nello stesso tempo di preservare la purezza anatolica in quanto cultura ancestrale e di introdurre attivamente i requisiti civilizzanti dell'*altro.*

Su queste basi il regime kemalista, per la prima volta nella storia turca, elaborava e metteva in atto un'ideologia laica e modernizzatrice che coinvolgeva non solo la sfera pubblico-politica, ma anche quella domestica e privata. Un'ideologia che, come abbiamo visto, non era motivata dall'esigenza intima dei suoi promotori di dare vita a concezioni maturate circa le relazioni interpersonali, le responsabilità e soggettività individuali, i rapporti intimi del potere. Essa era lo strumento dell'élite dominante atto a rispondere alla doppia esigenza di legittimazione: verso l'esterno, per realizzare l'obiettivo di integrare la nazione turca con il mondo civilizzato dell'Occidente, e verso l'interno per rafforzare la propria egemonia. Tutto questo comportava una profonda trasformazione della vita sociale: dovevano mutare il ritmo della vita quotidiana, il modo di vestire, l'uso degli spazi. E questa trasformazione era urgente, soprattutto per la sfera sociale delle nuove classi medie, per la quale essa diventava un marcatore simbolico di distinzione. Così i padri fondatori, con i loro valori portanti di eroismo, rettitudine, disciplina e rispetto delle gerarchie, indicavano nel raggiungimento del livello di progresso europeo il nuovo campo di battaglia della nazione turca, schierata come un esercito disciplinato e motivato sotto le direttive dei propri comandanti.

3. Il kemalismo e le strutture patriarcali

Il concetto di mascolinità come quello kemalista esprime un'identità contemporaneamente psichica e sociale, ossia soggettiva e pubblica. Psichica, perché l'acquisizione piena dell'identità sessuale dominante dipende dal superamento di una serie di prove della propria virilità in mezzo ai relativi simili; perciò, a differenza dell'identità femminile, quella maschile non è vista come frutto di un'evoluzione naturale, bensì come un'acquisizione individuale.[38] Sociale, perché per la sua affermazione la manifestazione dello status sociale dell'uomo risulta di centrale importanza.

[38] Per gli esempi etnografici si veda D.D. Gilmore, *Manhood in the Making...*, cit.

Le caratteristiche del processo di acquisizione dell'identità maschile richiedono l'esclusione delle donne; un'esclusione che varia da un contesto all'altro nelle sue modalità. Le società borghesi hanno attentamente delineato i luoghi della formazione e dell'affermazione della virilità egemone, caratterizzandoli fortemente come luoghi che creano una socialità monosessuale. Pensiamo per esempio alle istituzioni patriarcali per eccellenza, le *public schools* dell'Inghilterra della seconda metà del XIX secolo; esse non solo erano spazi esclusivamente maschili, nei quali i ragazzi imparavano prima l'obbedienza e il rispetto delle gerarchie e poi venivano introdotti all'esercizio dell'autorità, ma istillavano anche una duratura preferenza per una socialità unicamente maschile. Così si possono pensare le associazioni e i *club* maschili che contribuivano all'edificazione di un potere maschile esclusivo, un'alleanza monosessuale che era prerogativa del sesso dominante. Questi luoghi esclusivi della mascolinità operavano anche nel senso dell'imposizione di chiari limiti alla relazione tra gli uomini. Nell'interesse di proteggere l'istituzione chiave del patriarcato, il matrimonio, il desiderio tra maschi era inammissibile. Dunque essi da un lato sostenevano il privilegio di genere, dall'altro, e nello stesso momento, imponevano una disciplina agli individui nell'interesse della stabilità delle strutture patriarcali.[39]

Come abbiamo visto, nella società tradizionale turco-ottomana l'esclusività delle sfere di vita e di influenza dei due sessi fungeva da fondamento dell'ordine antropologico. Anche se l'uomo godeva di cittadinanza in ambedue gli ambiti, privato e pubblico, la sua esistenza nell'ambito privato e le sue relazioni con l'altro sesso erano limitate, mentre la formazione dell'identità maschile di ogni individuo avveniva nelle relazioni esclusive all'interno della scala gerarchica del proprio sesso. Nella sfera pubblica una chiara gerarchia sociale basata sulle funzioni svolte dagli individui determinava la natura delle loro relazioni, dettava gli elementi costitutivi della loro identità e delimitava la loro sfera di influenza.

Il progetto kemalista di società moderna, che portava alle sue ultime conseguenze la questione della "normalizzazione", intesa nel senso di disegnare un nuovo ordine normativo che definisse l'individuo, responsabile e socialmente adulto, nei termini di una eterosessualità monoga-

[39] J. Tosh, *What Should Historians Do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain*, in "History Workshop Journal", 38 (1994), p. 70 (pubblicato in italiano: *Come dovrebbero affrontare la mascolinità gli storici?*, in S. Piccone Stella, C. Saraceno (a c. di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 67-95).

mica e rifiutasse la gerarchia, la fissità sociale e l'autorità assoluta, introduceva elementi di disturbo nell'intero complesso delle manifestazioni tradizionali della mascolinità.

Il modello di virilità proposto dal kemalismo si ispirava genericamente a quello tipico delle classi medie francesi. Questo modello, ideato dai modernizzatori ottomani in modo del tutto astorico e decontestualizzato in un processo che aveva avuto inizio nella seconda metà dell'Ottocento, conteneva, al di là delle sue caratteristiche visibili (abbigliamento, portamento, comportamenti), ben pochi elementi. La formazione psichica dell'uomo turco, i suoi rapporti con le figure materna e paterna, le modalità dell'inserimento nello spazio pubblico, le relazioni con i coetanei, i valori costitutivi della mascolinità e la gerarchia sociale, erano tutti elementi che lo rendevano radicalmente diverso dalla sua controparte francese. Queste differenze, che toccano direttamente le strutture patriarcali della società, dovevano essere rielaborate affinché la nazione turca potesse trovare il proprio posto nel consesso delle altre nazioni moderne.

Si cominciò dall'aspetto esteriore, con la cosiddetta "rivoluzione del cappello". Mustafa Kemal, nel 1925, si appellava alla nazione: «Il popolo turco deve dimostrare la propria civiltà attraverso la vita familiare, il modo di vivere e di vestirsi».[40] I turchi, uomini e donne, nel loro abbigliamento e nei loro comportamenti sociali erano tenuti a rinunciare a quei segni del passato che avevano svolto la funzione di un codice di riconoscimento e di distinzione tra gli uomini. Ora il *fez*, o più ancora il turbante in testa agli uomini e il velo sul viso delle donne diventavano simboli di una civiltà da superarsi, giacché con essi la nazione turca non poteva occupare un posto dignitoso in seno alla comunità civilizzata. Atatürk esclamava:

> Ho visto un uomo in mezzo a voi; ha un *fez* in testa, un turbante verde che si avvolge intorno al *fez*, un camiciotto addosso con sopra una giacca come quella che porto io. La parte inferiore non riesco a vederla. Ora, che razza di abbigliamento è mai questo? Potrebbe un uomo civilizzato conciarsi così e andare in giro ad esporsi al ludibrio universale? [...] Indosseremo stivali e scarpe, pantaloni, camicie, collari, cravatte e impermeabili... porteremo cappotti e completi, nonché smoking e frac. E se ci sono persone che esitano o che si tirano indietro, io dirò che sono degli stolti.[41]

[40] M.S. İmece (a c. di), *Atatürk'ün şapka devriminde Kastamonu ve İnebolu seyahatleri (1925)*, Ankara 1959, p. 45.
[41] Atatürk, *Söylev*, cit., vol. II, pp. 212-213.

Erano "stolti" coloro che insistevano a preservare i simboli visibili della società musulmana, ostacolo principale alla presentazione del paese al mondo moderno. Ma da questo punto di vista il velo femminile costituiva un ostacolo ben più grave, anzi la rimozione di esso era la *conditio sine qua non* per affermare l'avvenuta laicizzazione della Turchia. Durante la cerimonia della sostituzione del *fez* con il copricapo occidentale, nel 1925, Mustafa Kemal arringava:

> In alcuni luoghi incontro donne che mettendosi qualcosa sulla testa cercano di coprirsi la faccia e quando un uomo passa loro accanto gli girano le spalle o, addirittura, si accoccolano a terra. Signori, ditemi voi, madri e figlie di una nazione civile possono mai ridursi a tali comportamenti selvaggi? Queste cose rendono ridicola la nazione. Occorre cambiarle repentinamente.[42]

Le parole utilizzate e il tono paterno del discorso di Atatürk legano esplicitamente l'argomento della segregazione femminile al destino della nazione e nello stesso momento tradiscono un'ansia di rassicurazione verso il sesso dominante: sono gli uomini, e giusto per salvare la nazione dal ridicolo, a dover permettere alle donne di non ridursi a tali «comportamenti selvaggi».[43]

Mustafa Kemal sosteneva che la nazione per garantirsi un rapido progresso doveva mobilitare tutte le sue risorse e aveva bisogno del contributo delle donne perché «nessun organismo può camminare veloce con una gamba sola». Affermava Atatürk:

> Permettetemi di essere franco: ogni società è fatta in uguale misura da donne e da uomini. Se si concedessero tutti i diritti al progresso a una sola parte, lasciando l'altra senza diritti, che cosa succederebbe? È mai possibile che, mentre la metà della popolazione è incatenata, l'altra metà arrivi alle vette? Il progresso è possibile solo attraverso un comune sforzo; solo così possiamo superare con successo i vari stadi dello sviluppo.[44]

La fondamentale simbologia visiva della società musulmana e la civiltà occidentale non combaciavano: la realizzazione della società moderna

---

[42] M.S. İmece (a c. di), *Atatürk'ün...*, cit., p. 42.

[43] Non a caso, mentre la sostituzione del *fez* con il cappello occidentale fu imposta per legge agli uomini, rispetto al velo femminile il regime, timoroso di suscitare apprensioni di carattere religioso, si limitò alle osservazioni e ai discorsi; la soluzione del problema avvenne invece attraverso una graduale negoziazione nella sfera privata.

[44] M.S. İmece (a c. di), *Atatürk'ün...*, cit., p. 43.

doveva forzatamente passare attraverso l'inclusione delle donne nella sfera pubblica. Infatti molto significativamente il kemalismo, nella rappresentazione di sé verso il mondo esterno, fece ricorso non a un ideale di uomo nuovo, bensì a quello di una donna nuova.[45]

In questa direzione le condizioni di guerra, come abbiamo visto, avevano contribuito a fare compiere considerevoli passi in avanti. La pur limitata partecipazione femminile alla guerra, la sospensione temporanea della tensione sessuale tra i sessi, impegnati allo stremo delle forze a difendere la patria e i comuni valori, avevano aiutato, almeno negli ambiti sociali che ebbero un ruolo protagonista nel processo della costruzione della nazione, a togliere il velo alle donne e a includerle nella sfera dei combattenti. Ora la questione era quella di allargare le basi di questa partecipazione adattandola alle condizioni normali di vita della nazione. La figura femminile senza velo, in abiti moderni, per la propaganda repubblicana era il principale segno di modernità; nell'iconografia kemalista la fotografia di una donna senza veli assumeva lo stesso peso simbolico che ebbero altrove le foto dei trattori e dei cannoni. La stampa del regime ne faceva largo uso riservando ampi spazi a descrivere e a illustrare la partecipazione femminile alla produzione, all'educazione, alle parate organizzate in occasione delle feste nazionali, dove le giovani studentesse apparivano in pantaloncini corti a eseguire performance atletiche.

Questa emancipazione non era però priva di preoccupazioni maschili. Gli stessi intellettuali kemalisti – che consideravano la donna tradizionale senza istruzione, bigotta, legata ai valori religiosi, coperta dalla testa ai piedi dal nero *çarşaf*, come simbolo supremo di arretratezza – temevano che la donna libera fosse strappata dalle proprie radici, confusa nei suoi valori. Così scriveva l'influente intellettuale repubblicano İsmail Hakkı Baltacıoğlu:

> La rivoluzione ha comportato conseguenze nefaste nella vita delle donne turche: esse, il giorno in cui fanno il loro ingresso nella vita sociale, si trovano stritolate tra le sue rotelle d'acciaio; sono completamente abbandonate a se stesse, senza protezione alcuna [...] La donna è una creatura delicata, ha bisogno di considerazione per le sue esigenze naturali e biologiche; *ha bisogno di protezione dalle sue debolezze morali*. Se queste attenzioni e queste protezioni venissero meno essa entrerebbe in crisi.[46]

---

[45] N. Göle, *The Quest for the Islamic Self within the Context of Modernity*, in S. Bozdoğan, R. Kasaba (a c. di), *Rethinking...*, cit., p. 86.

[46] Citato in M. Cunbur, *Türk kadınıyla ilgili sorunlar*, cit., p. 725 (i corsivi sono miei).

09812R

A entrare in crisi, ovviamente, era la manifestazione tradizionale del dominio maschile. A sopire le angosce sociali riguardanti la moralità femminile non potevano certo bastare né la separazione delle tradizioni dalla religione, già propugnata dal teorico del nazionalismo turco Gökalp, né la memoria della dignitosa partecipazione femminile alla liberazione nazionale, né tanto meno l'aver individuato una legittimazione del proprio obiettivo di integrarsi nella civiltà occidentale nell'antico passato turco. Nell'immaginario collettivo la donna continuava ad essere una potenziale *fitne*, pericolo di disordine sociale. La sua ammissione nella sfera pubblica equivaleva all'introduzione di un'incontrollabile tensione sessuale e gli uomini, data la mancanza di norme culturali e morali che regolassero le relazioni tra i due sessi nell'*esterno*, erano privi di strumenti per fare fronte alle sue conseguenze e contenerne, gli effetti. Il kemalismo, per far sì che le donne abitassero lo spazio pubblico insieme agli uomini senza dover coprire il proprio corpo dentro un *çarşaf*, aveva bisogno di elaborare nuove identità, e, soprattutto, di rafforzare la figura maschile.

La mascolinità nuova, al di fuori dell'ambito militare, nasceva priva di modelli certi; quella tradizionale era diventata ora un modello da superare in nome della modernizzazione. Ma questa, come abbiamo visto, offriva agli uomini turchi delle classi medie solo modelli esogeni e alquanto astratti. Inoltre l'esclusione di una seria considerazione della soggettività individuale non permetteva l'interiorizzazione, mediante una consapevole riflessione critica su pratiche individuali e collettive che modellavano la vita collettiva, delle nuove elaborazioni simboliche della visione del mondo. In questo contesto, il processo veniva a significare un semplice ripudio di simboli visibili caratteristici della vita tradizionale per dimostrare la raggiunta modernità.

Gli effetti e le conseguenze della modernizzazione dell'identità maschile furono racchiusi all'interno della nuova élite e i cambiamenti nel suo aspetto esteriore costituirono il simbolo di distinzione sociale. Nella società rurale, dove, malgrado la retorica del "contadino padrone del paese" e alcuni lodevoli tentativi, come la costruzione di una rete di educazione (*Köy Enstitüleri*), gli effetti delle politiche modernizzatrici del regime non erano filtrati e i contadini rimanevano essenzialmente fedeli alle proprie tradizioni religiose: cambiare il turbante con la coppola non aveva modificato un granché.

La nazione turca nasceva così divisa tra i suoi segmenti, "moderno" e "tradizionale", delineando la propria struttura di classe e i rapporti di potere in modo visibile. La realtà rurale divenne per le componenti modernizzate del paese il proprio "*altro*". E la nuova classe dominante

turca, nata rinunciando al proprio sentimento di sovranità imperiale, trovava in questo "*altro*" da civilizzare nuovi modi per esprimere e contenere le tensioni nella propria identità di genere.[47]

La campagna per "civilizzare" gli abbigliamenti, il modo di vivere e di relazionarsi in pubblico coinvolgeva infatti direttamente e radicalmente tutti i dipendenti pubblici civili e militari, che erano i principali componenti della classe dominante e i promotori del progresso della nazione. I militari possedevano salde istituzioni educative dove forgiare la personalità, il portamento e l'ideologia delle nuove leve, che, del resto, provenivano in grande maggioranza da famiglie di tradizione militare o amministrativa. Invece il bisogno di nuovi quadri amministrativi e tecnici doveva essere soddisfatto tramite una pubblica selezione. Tra i principali criteri del reclutamento, basato sul merito, figurava al primo posto l'adeguamento del candidato alle norme moderne tracciate dal nuovo regime: adesione agli ideali nazionalisti, formazione scolastica adeguata, abbigliamento, portamento, comportamento "moderni". Mettersi la cravatta, tagliare i baffi, andare a teatro, mangiare con coltello e forchetta, fare ginnastica, ballare, passeggiare sottobraccio con la propria coniuge in abiti europei, stringere la mano per salutarsi ecc., erano gesti che definivano l'uomo nuovo, il vero nazionalista.

In breve, la nuova gerarchia sociale si rispecchiava, immediatamente e visivamente, nei diversi livelli di adesione ai modelli di modernità e la mobilità sociale veniva a dipendere da questo consenso. Il nuovo regime combatteva attivamente i pregiudizi religiosi nei confronti delle arti: le piazze della nuova capitale, Ankara, venivano riempite di sculture di gusto classico che rappresentavano la bellezza e la potenza, soprattutto del corpo maschile. Il corpo cominciava quindi ad essere considerato non come il luogo delle passioni e dei bisogni, ma come un'entità fisica, espressione di potenza, di rigore, di forza di volontà e di coraggio. La giovinezza diventava un valore, il corpo atletico un modello.[48] Venivano organizzate nelle piazze della nuova capitale lezioni di ginnastica. Il teatro, i concerti di musica classica europea, l'opera

[47] J. Tosh, *What Should Historians...*, cit., p. 81, usa questo argomento per spiegare la funzione del discorso imperiale nell'Inghilterra vittoriana.

[48] Come in un suo recente studio ha dimostrato G.L. Mosse, nella costruzione della mascolinità moderna la cura del corpo, il suo modellamento attraverso l'attività fisica, soprattutto la ginnastica, ha storicamente occupato un posto centrale. Si veda G.L. Mosse, *L'immagine...*, cit., pp. 53-75, *passim.* Il regime kemalista diede a sua volta molto risalto alla costruzione di una nuova concezione di bellezza – femminile e maschile – ponendo al centro del proprio discorso l'importanza di un corpo sano e atletico. Annunciava "Akşam" nel 1938: «L'at-

09812R

erano indicati come moderne occupazioni per il tempo libero. Si sollecitavano occasioni mondane, ricevimenti e balli e, partecipandovi in compagnia delle mogli, i funzionari dello Stato dimostravano la loro sincera adesione al progetto nazionalista. Si racconta per esempio che in una festa da ballo Mustafa Kemal, vedendo la reticenza delle donne a ballare, abbia detto: «Amici, non posso permettere a una sola donna di rifiutare la proposta di danza di un *turco in uniforme*. Ora ordino: introducetevi subito nella sala! Avanti! *March*! Ballate!».[49]

Il principale veicolo utilizzato dal regime kemalista per il rimodellamento delle strutture patriarcali era l'attività legislativa, che fu in gran parte dedicata a questo scopo nei primi anni della repubblica. L'approvazione all'unanimità, nel 1926, in una sola seduta del Parlamento, del Codice civile svizzero senza sostanziali modifiche fu il provvedimento legislativo più importante e significativo dello Stato kemalista. Questo passo fondamentale per la fondazione dello Stato moderno, elemento principale del progetto di modernizzazione, apportò radicali cambiamenti nella vita sociale turca, in particolare nell'esistenza delle donne e nei rapporti di genere. Il Codice civile riconosceva le donne come cittadini di pari diritto e dava loro visibilità giuridica e sociale. Le successive iniziative legislative concessero alle donne il diritto allo studio, di accesso alle professioni e dal 1934 le donne turche – tra le prime in Europa – ottennero formali diritti politici.

Provvedimenti legislativi così all'avanguardia per quei tempi, rendevano tutti i turchi, al di là delle differenze di sesso, cittadini di pari diritto dello Stato nazionalista. La nuova Turchia, eliminando le condizioni di subalternità delle donne, considerate dalla cultura occidentale come tipiche dell'Islam, dimostrava a tutto l'universo la propria indiscutibile civiltà. Come commentava nel 1934 in "Yeni Adam" ("L'uomo nuovo") l'intellettuale nazionalista e noto pedagogo İsmail Hakkı Baltacıoğlu:

> Ormai in Turchia non vi è più differenza tra uomini e donne. La differenza sessuale non è una cosa che possa o debba interessare la nazione. Queste sono caratteristiche umane, perché dovremmo preoccupparcene? Ciò di cui abbiamo bisogno è un popolo, fatto di uomini e di donne, che abbia adottato valori nazionali.[50]

---

tuale regime ha bisogno di corpi sani, attivi, agili, e non sdolcinati, goffi e rozzi. Il regime repubblicano, per crescere una generazione sana e robusta ha riformato l'educazione fisica introducendo lezioni sportive nei curricula scolastici». Si veda *Kadınlarımız ve spor*, in "Akşam Spor", 20 (aprile 1938), p. 9.

[49] Lord Kinross, *Atatürk...*, cit., p. 421 (i corsivi sono miei).

[50] İ.H. Baltacıoğlu, in "Yeni Adam", 51 (1934), p. 5.

In tal modo la differenza sessuale diventava una questione privata e la repubblica kemalista, liquidando la questione dell'emancipazione femminile, concludeva la propria esperienza femminista.[51]

Tutte le iniziative paritarie erano state prese e realizzate nel quadro di una concezione che negava il conflitto di genere. Il padre della nazione, dopo aver chiesto ad Afetinan, la figlia adottiva, di studiare «le teorie sottese al movimento per i diritti delle donne nel mondo occidentale, nonché di familiarizzarsi con le modalità del voto femminile»,[52] la mattina in cui il Parlamento doveva deliberare sul diritto al voto per le donne turche, la chiamava a baciare la mano al primo ministro İsmet İnönü, per permetterle di ringraziare, in nome di tutte le figlie, la bonaria concessione paterna.

La base dell'egemonia maschile sulla società veniva ancora una volta individuata nella sua autorevolezza paterna. La stessa nascita della moderna nazione turca, in un certo senso, era affidata a una sorta di complicità tra i padri e le figlie. Queste ultime si emancipavano sotto lo sguardo vigile dell'autorità paterna e sotto la protezione di Mustafa Kemal, il padre di tutti i turchi, per partecipare alla vita sociale e assumere così la parte della missione civilizzatrice a loro affidata.[53] La nazione tutta era posta sotto la tutela del suo leader, del suo padre, Atatürk. Da ogni aula scolastica, da ogni ufficio pubblico, da ogni piazza, Mustafa Kemal sorvegliava con severità il suo popolo.

I padri della nazione, a partire da Kemal Atatürk, dimostravano la loro nuova predilezione per le figlie femmine in ogni occasione. Atatürk aveva adottato numerose bambine e si dichiarava un padre orgoglioso nel constatare la loro bravura e diligenza.[54] Come narra

[51] I kemalisti con tali iniziative avevano conseguito una vittoria praticamente definitiva sul protagonismo politico delle donne che, iniziato negli ultimi decenni della storia ottomana, aveva dimostrato un forte potenziale. La loro sconfitta fu tale che nel congresso dell'Alleanza Internazionale per il Suffragio e l'Azione Civile e Politica della Donna del 1935 – tenuto a İstanbul, per consacrare simbolicamente il "femminismo" e la "civiltà" del nuovo Stato turco – la delegazione turca ebbe per presidente una signora designata da Atatürk stesso. Dal momento in cui le donne turche avevano ottenuto parità di diritti con gli uomini grazie alle riforme kemaliste, un antagonismo femminile organizzato perdeva la sua legittimità. Le donne d'ora in poi potevano partecipare alla vita politica nelle forme organizzate dagli uomini: nelle sezioni femminili del partito di Atatürk.

[52] A. Afetinan, *M. Kemal Atatürk'ten yazdıklarım*, İstanbul 1971, pp. 23-24.

[53] N. Göle, *Modern mahrem*, İstanbul 1991, p. 70.

[54] Mustafa Kemal ebbe relazioni problematiche con le donne. La sua personalità narcisistica, il suo rapporto difficile con la madre lo portavano da una parte a usare le donne come sue adoratrici, dall'altra a proiettare in loro la "ma-

Süreyya Ağaoğlu, una delle prime giuriste turche, egli incoraggiava personalmente la presenza nello spazio pubblico di giovani donne. La Ağaoğlu era andata con un'amica (avendo ottenuto il permesso del padre) a pranzare in un ristorante frequentato esclusivamente da deputati. L'ingresso delle due donne suscitò uno stupore generale, seguito da una reazione rumorosa. Allora Atatürk, anch'egli presente, intervenne personalmente, le presentò a tutti i clienti e rese così possibile lo svolgersi pacifico del pranzo delle due signore.[55]

L'apprezzamento paterno per le figlie era condizionato alla loro serietà e impegno, quindi era rassicurante per le preoccupazioni morali della nazione: le figlie studiavano, acquisivano competenze professionali allo scopo di usarle per il bene della nazione, per innalzare il suo livello morale e materiale. Esse si adattavano alla vita moderna, entravano nell'arena pubblica accanto all'uomo, ma accettando sempre la superiorità di quest'ultimo, grate per la possibilità di assisterlo nelle fatiche; usavano insomma la loro nuova posizione non a «beneficio del proprio piccolo mondo, bensì per essere utili alla nazione».[56]

In breve la giovane generazione di donne repubblicane, le "pioniere protette"[57] della modernizzazione della società, per potersi incamminare verso l'emancipazione dall'assoluto dominio maschile della società

---

dre cattiva", rendendole bersaglio della sua ostilità. Sposò, a quarantadue anni, Latife, una donna di ventiquattro, con motivazioni che avevano a che fare, più che con una vera attrazione, con il fatto che la moglie, con la sua educazione moderna, rappresentava una sorta di trofeo per i suoi personali successi. Il matrimonio fallì presto, con la signora Latife che si sentiva trascurata e trattata in modo inadeguato e con Mustafa Kemal che era insofferente verso le conseguenze del matrimonio in quanto comportavano un cambiamento nelle sue abitudini, rompevano la tranquillità delle sue serate tradizionalmente dedite a bere e a conversare in una compagnia esclusivamente maschile. Dopo il divorzio, Atatürk non si risposò, tuttavia continuò ad avere costante compagnia femminile nella sua vita privata: adottò infatti numerose figlie assumendo in prima persona la responsabilità della loro educazione nel modellare il loro futuro. Una delle ultime figlie adottate, Afetinan, che al momento dell'arrivo nella dimora di Atatürk aveva diciotto anni, sostituì completamente la signora Latife: ella non fu per Mustafa Kemal solo il surrogato di una moglie, ma anche, col tempo, un'estensione intellettuale di sé. Si veda V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk...*, cit., pp. 200-270, *passim*.

[55] S. Ağaoğlu, *Bir ömür böyle geçti*, Ankara 1984, pp. 41-42.

[56] N. Göle, *Modern mahrem*, cit., p. 72.

[57] *Ibid.* Sulla costruzione di un'identità sociale femminile nell'epoca kemalista si vedano, oltre a N. Göle, *Modern mahrem*, cit., pp. 66-72; A. Durakbaşa, *Cumhuriyet döneminde kemalist kadın kimliğinin oluşumu*, in "Tarih ve Toplum", 9/52 (1988), pp. 167-171; Id., *Kemalism as Identity Politics in Turkey*, in Z. Arat (a c. di), *Deconstructing...*, cit, pp. 139-156.

tradizionale dovevano accettare la tutela paterna, rispettarne la guida, apprezzarne la generosa protezione e mantenersi degne della sua approvazione.

Il padre della nazione, pur incoraggiando le donne turche a gettare via il velo, non dimenticò mai di ammonirle a non esagerare nel loro abbigliamento e comportamento imitando l'esibizionismo tipico delle donne europee. Le donne turche, egli sottolineava in ogni occasione, dovevano mantenere la loro modestia e dignità, evitare di abbigliarsi e di comportarsi in maniera offensiva per le tradizioni.[58]

Il regime, per cambiare l'immaginario collettivo nei confronti della donna liberata dai confini domestici, introduceva una figura di donna seria, impegnata, nazionalista. L'abbigliamento che il regime pretendeva da una professionista o da una donna impegnata nell'amministrazione pubblica doveva esaltare le caratteristiche caste dei militanti nazionalisti. Con i corpi stretti in seri tailleur, i capelli tagliati corti, senza trucco, anche le donne kemaliste finivano con l'assumere una fisionomia militaresca. Il corpo sessuato della donna lasciava il suo *çarşaf* per entrare in una sorta di uniforme. In un certo senso, l'emancipazione della donna proposta dal kemalismo prevedeva l'annullamento della sessualità femminile nello spazio pubblico.[59] Come aveva anticipato Halide Edib Adıvar nel 1912, in *Yeni Turan*, questa figura asessuata poteva godere delle radicali riforme apportate dai kemalisti superando gli ostacoli frapposti dai timori ancestrali nel periodo ottomano potendo così aspirare a un ruolo dignitoso nello spazio pubblico senza mettere a repentaglio l'ordine sociale.

L'emancipazione femminile, nell'ottica del kemalismo, comportava la liberazione della donna dalla sua identità, così carica di sessualità: il regime, per includere le donne nello spazio pubblico, dovette rimuovere la dimensione sessuale dalla relazione tra i sessi. La relazione sociale tra uomini e donne veniva quindi ad essere concepita come estensione, sul piano sociale, dei rapporti di parentela. Nello spazio pubblico l'intera società figurava come un'unica famiglia nella quale alle donne ci si rivolgeva con termini quali "zia", "sorella", "madre".

[58] *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, cit., pp. 147-154, *passim*.

[59] N. Göle, *Modern mahrem*, cit., p. 73: «La donna kemalista ha gettato via il suo velo e il suo *çarşaf*, ma in cambio ha dovuto corazzare la propria sessualità e la propria femminilità rendendosi, sul piano pubblico, "intoccabile"».

4. La famiglia

La repubblica, sin dalla sua proclamazione, aveva portato all'ordine del giorno la questione della riforma della famiglia. Già nel 1923 era stata costituita a questo scopo una commissione parlamentare. Ma tale tentativo si scontrava con la forza di resistenza delle strutture intime della società, che continuavano ad essere fattore di divisione anche all'interno della classe dominante. La commissione, dopo lunghi lavori, non riuscì infatti a produrre una riforma che andasse al di là delle tradizioni. Anzi, dal momento che, a differenza del 1917, questa commissione si trovava a operare in una realtà religiosamente unificata, la sua proposta segnò addirittura una retrocessione: per adeguare la famiglia alle esigenze della modernità, volendo inserire una serie di regole che meglio proteggessero i diritti delle componenti familiari più deboli, si attinse, oltre che alla scuola giuridica hanafita, anche ai dettami delle scuole giuridiche shafiita, hanbalita e malikita. Scelta, questa, che rendeva l'istituzione matrimoniale in molti casi ancor più ligia alla dottrina musulmana e rafforzava ulteriormente le strutture classiche del patriarcato turco-musulmano. Per esempio, sulla questione della poligamia la proposta della commissione annullava la possibilità, concessa alla donna con la legge della famiglia del 1917, di vietare al marito di contrarre un nuovo matrimonio. La poligamia, che nella giurisdizione musulmana non rappresenta un obbligo di fede, ma solo una possibilità riconosciuta per uomini abbienti e giusti, veniva interpretata dalla commissione come un'istituzione socialmente utile, in quanto valida barriera contro la prostituzione e preziosa misura demografica, data la superiorità numerica delle donne.

La proposta di legge elaborata dalla Commissione lasciava insoddisfatti i quadri kemalisti. Essa risultava essere troppo legata alle tradizioni musulmane e pertanto inadeguata a dimostrare la *civiltà* della nuova nazione. Atatürk infatti diede disposizioni per l'elaborazione di un Codice civile moderno quale base del nuovo Stato. Come si è visto, fu scelto, nel 1926, il Codice civile svizzero, colà in vigore dal 1912 e considerato come la più riuscita sintesi dei codici romano, germanico e della filosofia dei Diritti Naturali.[60]

[60] È significativa l'adozione di questo Codice da parte dei paesi in via di modernizzazione: il primo ad adottarlo fu il Giappone, la Turchia kemalista lo seguì e più tardi esso costituì la base del Codice civile cinese. Si veda N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, cit., p. 521.

Uno dei provvedimenti di più immediata importanza contenuto nel Codice civile riguardava la famiglia, che veniva sottratta ai condizionamenti religiosi e regolata da norme laiche. Alla base della riforma kemalista della famiglia continuavano a rimanere le riflessioni del teorico del nazionalismo turco, Ziya Gökalp. Come abbiamo visto, egli aveva concepito la nuova famiglia turca come una variante nazionale di quella europea: nucleare nella sua struttura, pur dominata dall'uomo, doveva riconoscere l'importanza del ruolo della donna. «La famiglia, la prima cellula dello Stato, era la fonte della moralità e della solidarietà nazionale».[61]

Il nuovo Codice di famiglia ripudiava gli strumenti di violenza psicologica e sessuale detenuti dall'uomo nella tradizionale forma di famiglia. Aboliva la poligamia e costringeva il moderno uomo turco ad accontentarsi nella sua vita familiare – vista anche la definitiva messa al bando della schiavitù – di una sola moglie. Poneva un limite di età, vietando ai minorenni di contrarre matrimonio senza esplicita e motivata richiesta parentale. Vietava il matrimonio tra parenti stretti, con figli adottivi ecc. Per contrarre un nuovo matrimonio occorreva dimostrare la nullità della precedente unione legale per motivi di morte o di divorzio. Il divorzio diventava una possibilità legale a disposizione di ambedue le parti contraenti; le ragioni per ottenere il divorzio erano l'adulterio, la violenza fisica e morale, l'immoralità palese, l'abbandono, la malattia mentale. Non appena le pratiche per il divorzio avevano inizio, il giudice doveva provvedere alle necessarie misure per la protezione e il mantenimento della donna. In seguito al divorzio, le parti non potevano contrarre un nuovo matrimonio senza aver aspettato trecento giorni. Se il divorzio causava un peggioramento nelle condizioni di vita di una delle parti, l'altra, nella misura delle sue possibilità economiche, era tenuta a versare un assegno mensile all'ex coniuge.

Il Codice civile, pur comportando indubbi miglioramenti nel senso di un trattamento più paritario tra i contraenti, non demoliva la posizione dominante dell'uomo nella vita domestica. Molte delle norme riguardanti la famiglia mettevano le donne sotto la tutela degli uomini: l'uomo rimaneva il capo dell'unione familiare, decideva la residenza della famiglia, era responsabile del sostentamento della moglie e dei figli. Anche se madre e padre condividevano la responsabilità dei figli, in caso di disaccordo la potestà spettava al padre. La rappresentatività giuridica dell'unione matrimoniale era prerogativa dell'uomo; nel ma-

[61] Z. Gökalp, *Türk ailesi*, in Ş. Beysanoğlu (a c. di), *Ziya Gökalp: makaleler IX*, cit., pp. 120-124.

trimonio la rappresentatività legale della donna era limitata alle questioni riguardanti "i bisogni continuativi della casa". La possibilità della donna di intraprendere un'attività economica o impiegarsi in un lavoro dipendeva dall'esplicito permesso del marito. Il marito poteva invece chiedere alla moglie di contribuire, in una ragionevole misura, al bilancio familiare. Dopo il matrimonio, la donna doveva prendere il cognome del marito. La donna assumeva la responsabilità della gestione domestica e, in base alle sue capacità, doveva servire come assistente e consulente del marito nel perseguimento della felicità domestica.[62]

Mustafa Kemal, che, come tutti i principali dittatori di questi decenni, considerava la famiglia il nucleo fondante della società, sosteneva: «L'essenza della civiltà, la fonte del progresso e della forza stanno nella vita familiare. Una sua eventuale degenerazione comporterà automaticamente la degenerazione sociale, economica e politica». Nella nuova famiglia turca, di struttura nucleare, basata sull'affetto e sull'armonia della coppia di genitori, costruita con lo scopo primario di crescere figli, la donna trovava, secondo Atatürk, la sua piena realizzazione, in quanto

> il compito più importante della donna è la maternità. [...] La storia dimostra le grandi virtù delle madri e delle nonne. Una di queste è quella di crescere figli dei quali la stirpe può essere orgogliosa. Coloro la cui gloria si è propagata attraverso l'Asia in tutti gli angoli più remoti della terra sono stati formati da madri altamente virtuose, che hanno insegnato loro il coraggio e la lealtà. Non smetterò di ripeterlo: il compito più importante della donna, a parte le sue responsabilità sociali, è quello di essere una buona madre.[63]

Mustafa Kemal non si limitò, però, a ribadire il primato della maternità. Insisté anche sull'istruzione femminile, fino al punto di dichiararla più importante di quella degli uomini:

> L'educazione che oggi le madri devono impartire ai loro figli è molto più complicata di quella del passato [...] Se vogliono davvero essere madri di questa nazione che ha deciso di diventare forte, le nostre donne devono farsi più illuminate, più attrezzate, più educate degli uomini.[64]

---

[62] Si fa riferimento agli articoli: 152/1, 152/II, 263, 154, 155, 159/I, 190, 153/I, 153/II. Citato in Z.F. Arat, *Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition*, in F.M. Göçer, S. Balaghi (a c. di), *Reconstructing Gender in the Middle East Tradition, Identity and Power*, Columbia, New York 1994, pp. 63-64.

[63] *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, cit., pp. 86 e 147-154.

[64] *Ibid*.

Nel nuovo regime familiare la madre diveniva un'autorità morale ed educativa, la cui influenza veniva riconosciuta come positiva e formativa in tutto il processo di crescita per i figli di ambedue i sessi. I figli dunque, ormai anche oltre la pubertà, continuavano a restare sotto l'influenza materna. I ruoli di madre e di casalinga venivano ridisegnati e ottenevano una nuova legittimazione. Inoltre, la maternità attraverso la donna proclamata "madre della nazione" acquistava una dimensione sociale e il destino morale e intellettuale della nazione veniva posto nelle sue mani.[65] La moderna donna turca, istruita e libera, diventava la garante della fortificazione dell'intera nazione. Lo Stato aveva provveduto all'apertura di istituti professionali femminili per la creazione di una vasta sfera borghese di donne preparate a un'economia domestica razionalizzata.

La creazione di una famiglia, come si è visto, costituisce, tradizionalmente, il momento cruciale nella vita dell'uomo: quello del passaggio all'età adulta, e quindi l'assunzione della piena identità maschile e l'affermazione della propria potenzialità storica, che coincidono con la possibilità di trasmettere il proprio nome alle future generazioni. Con il crollo del regime patrimoniale ottomano, le condizioni sociali, economiche e culturali introdotte da quello repubblicano sostituivano alla famiglia patriarcale estesa la famiglia nucleare e diminuivano i poteri tradizionalmente riconosciuti all'uomo all'interno della famiglia. D'altra parte, però, confermavano la sua posizione dominante di capofamiglia, attribuendogli il compito del sostentamento economico del nucleo familiare attraverso il proprio lavoro produttivo. La tradizionale sovranità femminile nella sfera domestica veniva così ridimensionata. Nell'accresciuta interazione della famiglia con la sfera esterna, l'uomo, per dimostrare di tenere saldamente in mano il governo della casa e delle dinamiche interne alla famiglia, doveva farsi più autoritario, pena la scarsa considerazione della sua virilità.

Nel regime repubblicano veniva creato e rafforzato il culto della sfera domestica: per un esponente della classe media, passare il tempo libero in casa, insieme ai membri della famiglia, senza più distinzione e barriere fisiche tra l'ambiente maschile e quello femminile, era segno di mo-

[65] A. Durakbaşa, in *Kemalism as Identity Politics in Turkey*", in Z. Arat (a c. di), *Deconstructing...*, cit., p. 144, enfatizza gli sforzi kemalisti di integrare le donne nello spazio pubblico, permettendo loro di svolgere le moderne professioni e sostiene una tesi opposta alla mia, cioè vede nei discorsi di Atatürk una volontà di relegare la maternità a pura funzione biologica, e di de-enfatizzare così il suo tradizionale valore culturale.

dernità. Quest'inclusione dell'uomo nella vita casalinga, senza il previo superamento delle barriere mentali e psicologiche che rendevano permanente una forte distanza tra i sessi, introduceva la conflittualità uomo-donna in una sfera finora protetta. Per la donna, la presenza dell'uomo rappresentava così un'intrusione nel proprio regno e implicava una forte limitazione della sua sfera di dominio; per l'uomo, determinava un'incertezza circa la propria mascolinità, ambiguità dovuta alla sua re-introduzione nella sfera femminile. L'uomo moderno turco, privato completamente di una sfera esclusivamente sua, viveva con difficoltà il proprio coinvolgimento nella vita domestica, spesso con un profondo distacco psicologico, un senso di noia e di costrizione.[66]

5. Educazione

Atatürk, come altri leader nazionalisti, attribuiva importanza centrale all'educazione, che costituiva il mezzo principale per trasformare gli individui in persone socialmente utili. Così l'edificazione della nazione turca, basata sul progetto di realizzarne il progresso materiale e spirituale, fu in grande misura affidata all'educazione. Ribadiamo che l'unificazione del sistema educativo sotto la direzione dello Stato, la sua articolazione sulla base dei curricula scolastici occidentali, le riforme dell'alfabeto, della lingua, l'elaborazione di una tesi storiografica ufficiale, erano state tutte misure volte a rafforzare le basi fondamentali della nazione, ovvero tutti strumenti per realizzare una coesione all'interno della classe dominante.

L'istruzione primaria – di cinque anni – fu resa obbligatoria sin dal 1923 e gratuita per tutti i cittadini turchi di entrambi i sessi. Fin dall'inizio, e ancora negli anni sessanta, gli alunni delle scuole elementari dovevano, ogni mattina, recitare in coro: *Sono turco, sono giusto, sono laborioso/proteggere i più piccoli e rispettare gli adulti è la mia legge/amare la patria e la nazione più di me stesso è il mio principio.* Lo Stato si accollò il compito di rendere possibile il proseguimento dell'istru-

[66] Questa situazione, largamente testimoniata dalla narrativa moderna, è anche confermata dalle recenti ricerche sociologiche, che pur essendo concentrate a indagare le caratteristiche della struttura familiare turca e la posizione della donna all'interno della famiglia, forniscono dati suggestivi sul vissuto maschile rispetto alla moderna vita familiare. Si vedano per esempio le ricerche contenute in Ç. Kağıtçıbaşı (a c. di), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana 1982.

zione ai livelli avanzati per tutti i cittadini di ambedue i sessi, attraverso l'apertura di scuole superiori, licei, istituti professionali e università gratuiti e attraverso la disponibilità di borse di studio per gli studenti più validi. Per diffondere l'alfabetizzazione e l'istruzione professionale nelle zone rurali fu realizzata una rete di istituti e fu richiesto ai quadri nazionalisti di impegnarsi in essa, così da "illuminare" anche le zone più arretrate del paese.

Il regime kemalista, in modo simile a quello sovietico, ma a differenza di quelli fascista e nazional-socialista, non solo non elaborò alcuna tesi per dimostrare una supposta inferiorità intellettuale delle donne, ma sostenne con le sue azioni e i suoi programmi, la parità intellettuale di maschi e femmine. Le ragazze furono incoraggiate a credere che avrebbero potuto perseguire qualsiasi carriera professionale.[67] La necessità dell'istruzione femminile era giustificata secondo Atatürk dalle circostanze allora attuali, che

> richiedono un avanzamento delle nostre donne in ogni aspetto della vita. Perciò anche loro, come i nostri uomini, saranno educate, frequenteranno tutti i livelli del sistema educativo nazionale. Poi, le donne e gli uomini, cammineranno l'una accanto all'altro, si aiuteranno e si daranno reciproco sostegno nella vita sociale.[68]

La tradizionale formazione dell'identità sessuale subiva dunque un'ulteriore scossa. Nei luoghi preposti all'educazione, i ragazzi si ritrovavano da un lato in competizione con l'altro sesso, dall'altro dovevano adempiere il proprio percorso distinguendosi tra gli altri maschi: erano così esposti a tensioni contrastanti.

La società kemalista poneva la mascolinità tradizionale di fronte a una crisi dovuta all'incertezza psichica riguardo alla formazione della propria identità sessuale rispetto al passato, ma nel contempo rafforzava quest'ultima sul piano sociale: il nuovo modello maschile infatti elaborava e metteva in atto un'ideologia precisa atta a creare una forte immagine di "mascolinità egemone". Le scuole di tutti i gradi rafforzavano l'idea della sovranità maschile: gli allievi venivano posti sotto autorità e controllo rigidi, trattati con una disciplina militare. L'istruzione era finalizzata a creare un'élite de-

---

[67] Il primo esempio in tal senso lo davano le figlie adottive dello stesso Atatürk: Sabiha (Gökçen) divenne la prima pilota militare, Afetinan una docente universitaria, Sabriye giudice. Si veda V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk...*, cit., pp. 259-261.

[68] *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, cit., pp. 89-90.

stinata a governare e "civilizzare" il suo *altro*, cioè le aree più arretrate, rimaste ai margini della modernizzazione. Questa finalità permetteva una sorta di complicità tra i civilizzatori, ragazzi e ragazze, ma l'istituzione si adoperava perché durante il processo educativo i due sessi rimanessero il più possibile separati e la sessualità venisse mantenuta allo stato di una tensione sorda, non espressa direttamente, ma racchiusa e rimossa.

Come si è visto, l'altra caratteristica di questa figura dominante era la sua autorevolezza paterna: l'uomo kemalista doveva incoraggiare le figlie verso la loro emancipazione vigilata. Le recenti ricerche sul periodo dimostrano che furono proprio i padri kemalisti a spingere le piccole repubblicane a frequentare la scuola. Tra le ragazze che frequentavano le scuole superiori nei primi decenni della repubblica, la maggioranza erano figlie di funzionari civili e militari.[69] Sono significativi i ricordi di una signora che da bambina era stata per tre anni l'unica allieva della scuola elementare del villaggio, dove, a causa dell'incarico del padre, abitava la sua famiglia:

> Quando sentivo borbottare delle donne alle mie spalle andando a scuola – facevano imbarazzanti osservazioni del tipo "guardala: i suoi seni sono spuntati e ancora va a scuola" – e tornavo a casa piangendo, era mio padre a dirmi di non fare caso a quelle donne ignoranti, così crudeli perché mi invidiavano.[70]

Lo stesso padre, poiché nel villaggio non esisteva una scuola superiore, pur avendo mandato i due figli maschi alla vicina città sul dorso dell'asino, non aveva fatto proseguire gli studi alla figlia. In questo caso, l'atteggiamento paterno risultava privo di un sincero convincimento: lo studio della figlia era un'opzione da non prendere troppo sul serio; se le condizioni erano favorevoli per il suo proseguimento, lo si poteva permettere, anche incoraggiare, ma il vero posto di una donna restava il focolare, ed ella doveva prepararsi al ruolo di moglie e di madre. Dal momento che continuava, sul piano sociale, la considerazione secondo la quale la misura primaria dell'autorevolezza paterna consisteva nel controllo sull'onorabilità delle donne, madre e figlie di casa, per un uomo permettere alla figlia di frequentare la scuola insieme ai maschi anche oltre la pubertà costituiva un serio banco di prova. Per acconsentire questo senza porre a repentaglio il suo onore di uomo, il padre aveva bisogno di essere inserito in maniera salda nel novero dell'élite.

---

[69] Z. Arat, *Educating the Daughters of the Republic*, in Id. (a c. di), *Deconstructing...*, cit., p. 165.

[70] Ivi, p. 167.

Solo in quel caso la sua posizione sociale dominante, tale da conferirgli un'identità maschile egemone, gli consentiva di sostenere l'onere psicologico di incoraggiare la figlia a partecipare all'arena sociale accanto all'altro sesso. In ogni caso il padre permaneva la principale fonte di controllo sulla vita e sulla sessualità delle figlie.

Nell'importante romanzo di Adalet Ağaoğlu, *Ölmeye yatmak* (*Coricarsi a morire*), pubblicato nel 1973, che ricostruisce con molti spunti autobiografici la formazione della prima generazione repubblicana, questo dilemma maschile è molto bene argomentato. Il romanzo inizia descrivendo la preparazione della recita da tenersi alla conclusione del primo ciclo di cinque anni nella scuola elementare di una piccola città dell'Anatolia. La recita viene concepita e organizzata dall'insegnante, con il forte sostegno dei rappresentanti dello Stato (amministratori, militari, professionisti). L'evento è considerato un'occasione celebrativa utile a dimostrare alla popolazione locale, facendola al contempo partecipe, l'idealistico impegno dei "missionari della civilizzazione" e la necessità di superare, nel nome del progresso, il tradizionale modo di vita. Durante la recita gli allievi, maschi e femmine, dovranno ballare la polka; tenendosi per mano dovranno disegnare la via luminosa aperta da Atatürk davanti alla nazione, rappresentare le arti e i mestieri che garantiranno il futuro progresso materiale del paese.

Quei preparativi creano forti tensioni nella città: la promiscuità alla quale la scuola obbliga i figli e le figlie, e soprattutto la necessità di assistere collettivamente allo spettacolo in cui i ragazzi dovranno abbracciare le ragazze sono considerati un'insopportabile onta. Il maestro commenta:

> Mi danno del magnaccia; la mestizia regna nelle case del paese: da alcune sembra sia appena uscito un morto, in altre domina un tale senso di vergogna, quasi portassero un lumicino rosso all'uscio. I bambini lamentano l'ostruzionismo esercitato dai genitori che non li aiutano ad adempiere alle richieste della scuola per la recita, i genitori litigano tutto il giorno. E tutto ciò è per un unico motivo: la prima recita a scuola.[71]

La protagonista del romanzo, Aysel, è una delle bambine che soffrono per le tensioni create da quella rappresentazione. Il padre è un piccolo commerciante che si sente offeso e oltraggiato per aver dovuto accordare alla figlia il permesso di apparire sul palcoscenico. «Non accettò di spendere soldi per una cosa cui non aveva destinato la figlia di pro-

[71] A. Ağaoğlu, *Ölmeye yatmak*, Ankara 1982 (1ª ed. 1973), pp. 9-10.

pria volontà».[72] Veniamo a sapere poi, dalle memorie annotate nel proprio diario dall'amico Aydın, figlio del governatore, che il padre di Aysel fu letteralmente costretto a dare il consenso per la partecipazione della figlia alla recita scolastica:

> ...fu mio padre, progressista e intelligente com'è, a intervenire, dicendogli che se avesse continuato a contrapporsi così alla volontà di Atatürk, avrebbe chiesto al sindaco di chiudere il suo negozio; e così Aysel poté partecipare alla recita. Povera Aysel! Secondo me lei non potrà mai diventare una moderna ragazza turca come desidera il nostro grande leader.[73]

Nell'atteso giorno della recita

> i banchi della scuola sono messi uno accanto all'altro; i padri, gli zii, chi con il borsalino, chi con la coppola, le mamme, le zie con i foulard in testa [...] [stanno seduti] pregando in silenzio: «Mio Dio non me lo contare come peccato»: è la prima volta che stanno in un luogo tutti insieme, uomini e donne.[74]

A creare l'imbarazzo non è solo il fatto che i maschi e le femmine si trovino nello stesso luogo, bensì il non sapere come reagire di fronte allo spettacolo dei propri figli e figlie in atteggiamenti così promiscui. I bambini a loro volta vivono un estremo imbarazzo, da una parte perché dovranno trasgredire i limiti che separano i maschi dalle femmine entrando in contatto fisico l'un con l'altra; dall'altra parte perché dovranno fare ciò di fronte agli sguardi dei familiari: «Era la prima volta che gli studenti maschi e femmine si sarebbero toccati [...] i loro passi si confondevano. Quando era necessario abbracciarsi stavano a un metro di distanza l'uno dall'altra...».[75]

Al termine della recita della scuola elementare arriva il momento di decidere in merito al proseguimento dell'istruzione. Tra le bambine l'unica a ottenere questa opportunità risulta Aysel: è considerata molto brava e diligente e, dall'insegnante al preside fino al governatore della provincia, tutti si adoperano facendo pressioni sul padre affinché lo consenta. Sempre dal diario di Aydın apprendiamo che

> Aysel per poter continuare a studiare ha pianto molto. Addirittura ha tentato di buttarsi nel fiume. Suo padre non l'avrebbe comunque mandata ad

[72] Ivi, p. 11.
[73] Ivi, p. 39.
[74] Ivi, p. 11.
[75] Ivi, p. 13.

> Ankara, così da sola, una ragazza, ma mio padre è di nuovo intervenuto, e dunque, grazie alle sue spinte, l'hanno mandata ad Ankara presso sua zia...[76]

Seniha, l'ex compagna di banco, le scrive ad Ankara:

> Ahi, magari anche mio padre avesse permesso e avessi potuto studiare pure io, la tua povera sorella Seniha. Ahi, Aysel che bello per te, tu diventerai la nuova ragazza turca [...] Per me invece la vita è terminata... Ora mi hanno rinchiusa in casa.[77]

Il padre di Aysel, il signor Salim, costituisce un significativo esempio dei conflitti psicologici e sociali provocati nell'identità maschile. Egli non è un oppositore del regime repubblicano, anzi

> ...fino ai tempi recenti si era vantato per essere stato uno dei tre gendarmi che avevano accompagnato l'eroe nazionale, İsmet Pascia, ad Ankara durante la guerra di liberazione.[78]

Il padre di Aysel, pur avendo dunque aderito alle prospettive della liberazione nazionale rappresentate dalla guerra, e partecipato alla costruzione del nuovo Stato, inorgoglito dal ruolo virile che questo processo gli aveva fatto vivere, poi, di fronte al cambiamento che mette in discussione la propria tradizionale concezione di sé come uomo, entra in un conflitto senza soluzione. Riflette, depresso:

> C'è qualcosa in questa repubblica che non mi convince. Non so dire esattamente che cosa. Far studiare la figlia, far dire a tutti, vicini e lontani nella cittadina, «ha mandato sua figlia da sola nella capitale...» È solo questo ciò che mi restringe il cuore?[79]

Quell'uomo, nel decimo anniversario della repubblica, aveva portato la moglie ad Ankara per assistere con lei alle celebrazioni.

> Rimasero a guardare meravigliati tutto ciò che succedeva. Tutto ciò che vedevano piaceva loro. Ma d'altro canto, quei tre giorni nella capitale avevano fatto sentire il signor Salim piccolo piccolo, l'avevano sbriciolato come farina. In quei tre giorni aveva speso una quantità di soldi come non aveva mai

[76] Ivi, p. 35.
[77] Ivi, p. 59.
[78] Ivi, p. 55.
[79] Ivi, p. 51.

> fatto in tutta la sua vita. Aveva addirittura comprato per Aysel una piccola bambola che apriva e chiudeva gli occhi. Quando ritornarono nella cittadina, la moglie, la signora Fitnat, non finì più di raccontare, invece il signor Salim rimase con la sua sensazione di rimpicciolimento che cresceva dentro di lui senza che nessuno riuscisse a capirlo. I piccoli commercianti come lui non erano stati calcolati né tra i padroni del paese, né tra i suoi grandi.[80]

È una questione di classe, che però ha connotati più culturali che economici; è un conflitto tra diverse *Weltanschauung*, che implica uno smarrimento di identità, di ruolo, di potere. Il signor Salim non ha più una posizione vincente nella scala sociale; senza possibilità di confrontarsi con altri uomini, ne subisce le umiliazioni. Le tradizionali manifestazioni della sua mascolinità sono emarginate dall'identità maschile egemone. È esautorato persino del suo potere in famiglia; l'ideologia dello Stato s'insinua trionfante finanche tra le mura domestiche, impedendogli di esercitare il suo diritto-dovere di controllare la propria figlia, di decidere sul suo destino.

Tra gli altri alunni che finiscono la scuola elementare con Aysel, a continuare gli studi sono solo i maschi: il figlio del governatore è destinato al prestigioso istituto superiore Galatasaray, una scuola privata esclusivamente maschile che impartisce un'istruzione in lingua francese.

> Aydın, figlio del governatore, viene mandato al Galatasaray d'İstanbul, per prepararsi a prendere il proprio posto d'élite nella società. Ha promesso al padre «di essere un alunno moderno, diligente per rendersi poi utile alla patria, come chiede Lui [Atatürk]».[81]

Aydın qui imparerà a non piangere «perché ormai porta i pantaloni lunghi»,[82] imparerà che è necessario, come avviene in Europa, fare amicizia con l'altro sesso:

> Il nostro insegnante ha detto che quando saremo più grandi anche noi avremo delle amiche. Dice che se noi le trattiamo come sorelle anche loro ci tratteranno come fratelli. Tenendoci per mano, gli uni accanto alle altre potremo innalzare il nostro paese al livello dei paesi progrediti. [...] Ieri, a casa della zia, a una ragazza che era venuta in visita ho chiesto: «Sorella mia, sareste mia amica?» La ragazza, piangendo, è andata a lamentarsi con la madre.[83]

---

[80] Ivi, p. 52.
[81] Ivi, p. 38.
[82] Ivi, p. 39.
[83] Ivi, p. 40.

Ertürk, figlio di un altro funzionario, fu mandato nel liceo militare a Bursa, dove

> Imparò a camminare a passi duri, a guardare con durezza e a dormire in letti duri. Imparò anche a tagliare i capelli tutte le settimane, a indossare il cappello dell'uniforme studentesca in modo corretto, con la visiera che gli stava proprio in mezzo alle sopracciglia. Imparò anche a non dover mai pronunciare un nome femminile, a non piangere, e che era più conveniente scrivere al padre piuttosto che alla madre. [...] Dopo essere stato sorpreso mentre leggeva *La Porta stretta* di André Gide, vide anche, lacerandosi dentro, che alla mensa nessuno si sedeva accanto a lui, che si scriveva sulle porte dei cessi "Ertürk finocchio"... Dopo che gli fu perdonata questa prima colpa, Ertürk imparò a non commettere reati, neanche inconsapevolmente. Imparò a leggere solo ciò che davano da leggere e nient'altro, a non pensare a niente oltre a ciò che gli comandavano di pensare.[84]

Anche le altre istituzioni scolastiche superiori applicano una dura disciplina quasi militaresca. Il controllo sugli alunni riguarda anche la vita extrascolastica, con un'ossessiva attenzione a che i due sessi rimangano separati. Da una parte, dunque, discorsi sulla necessità di un'amicizia fraterna tra i maschi e le femmine, dall'altra una rigida separazione, una grande vigilanza perché non abbiano occasione di frequentarsi. Negli anni dell'adolescenza, i due protagonisti, Aydın e Aysel, s'incontrano casualmente in un parco. Dopo i primi attimi impacciati Aydın interroga Aysel rievocando la famosa recita della scuola elementare:

> «Ti ricordi di quella volta nella scuola elementare, quando avevi recitato la parte della farfalla?» «E voi eravate l'ape». «Vedi, io sono sempre un'ape. Sono un maschio». «È molto significativo», «È vero, è proprio così». Mentre parlavamo, Aysel si guardava continuamente intorno, preoccupata. «La maestra Rabia si preoccuperà, devo andare», disse infine.[85]

La tensione sessuale oppressa, l'impossibilità di vivere in prossimità dell'altro sesso, rende ogni incontro come un evento segreto, alterando i comportamenti. I ragazzi e le ragazze, sin dall'età adolescente, si scrutano da un'ottica prettamente sessuale. Aysel racconta in una lettera a una delle vecchie amiche il suo incontro casuale con Aydın e riceve un duro ammonimento:

---

[84] Ivi, pp. 134-136.
[85] Ivi, p. 173.

> Per il tuo bene, questa lettera non la mando per posta... Quando ho saputo che ti metti a chiacchierare per strada con dei ragazzi, mi sono davvero molto arrabbiata... Non sta bene, non è corretto. Io mi sto fidanzando. Speriamo che presto capiti anche a te. Che ti tocchi in sorte – *inşallah* – un uomo come il mio, cresciuto succhiando il latte benedetto, ché tu pure possa avere una tua famiglia onesta. [...] Con la speranza che in futuro anche tu possa avere una vita irreprensibile, ti mando i miei saluti.[86]

Il controllo sociale seguita a determinare non solo i comportamenti degli adulti nell'educazione dei giovani, ma anche i pensieri di questi ultimi. Il bene e il male continuano ad essere determinati da considerazioni sociali e non è concepibile una valutazione individuale di essi. Il padre di Aysel, che è stato costretto a subire la decisione di fare proseguire gli studi alla figlia, vorrebbe almeno iscriverla a un istituto femminile, perché possa «imparare a cucire, a ricamare; alle donne sta bene fare quelle cose lì». Aysel si ribella:

> Io non posso ricamare; le mie mani sudano. Pensavo che mio fratello avrebbe preso le mie parti, ma si schiera sempre con il babbo... Non mi permette nemmeno di alzare gli occhi... Il mio insegnante di storia vuole che mi tagli i capelli come una ragazza occidentale, alla maschietto. Ma papà non vorrebbe nemmeno sentirne parlare... Mia madre si è fatta ondulare i capelli. Ma lui non le lascia togliersi il fazzoletto dalla testa.[87]

6. Il lavoro extradomestico

Le riforme kemaliste riconoscevano dunque per le donne la possibilità di partecipare attivamente alla vita economica e sociale del paese. Tuttavia questa possibilità era condizionata dal consenso dell'uomo – padre o marito – al quale la donna era legata, nonché sottoposta al continuo scrutinio dei comportamenti femminili da parte dell'ambiente sociale. La partecipazione della donna repubblicana alla vita economica non costituiva in ogni caso una priorità per il regime. I responsabili del sostentamento della famiglia, e del progresso economico della nazione, erano gli uomini. Il riconoscimento all'uomo di questa responsabilità era una delle maggiori garanzie che il regime kemalista concedeva alla sopravvivenza delle strutture patriarcali.

---

[86] Ivi, p. 273.
[87] Ivi, p. 105.

La reputazione maschile, da sempre legata alla capacità di mantenere la famiglia a un livello di comfort appropriato al suo status sociale, nel regime repubblicano cominciava a dipendere da un lato dal guadagno che il lavoro di un uomo comportava, dall'altro dalla dignità della professione svolta. I lavori collegati all'apparato statale, e quindi gli incarichi di funzionario civile e militare, continuavano ad essere considerati i più dignitosi e a questi venivano ad aggiungersi le professioni libere. Queste erano funzioni considerate "non servili, non dipendenti, moderne e razionali"; la loro acquisizione richiedeva anni di preparazione, capacità intellettive e conferivano all'individuo una posizione di potere indiscutibile in quanto legata a una conoscenza scientifica. La parola di un professionista era una sentenza insindacabile. Tali erano anche i lavori imprenditoriali, là dove il disporre del capitale, dell'iniziativa e del governo dell'impresa sono fattori che sottolineano la mascolinità.

> Ciò che un uomo fa nella sua vita lavorativa è un'autentica espressione della sua individualità, è una delle caratteristiche più durature della mascolinità delle classi medie.[88]

Questa sostanziale continuità della mentalità patriarcale, che vede la virilità dell'uomo commisurata alla sua capacità di garantire il benessere economico della famiglia, era esplicita già nelle norme legali che regolavano il lavoro femminile: il marito può chiedere alla moglie, per alleviare le difficoltà economiche della famiglia, di contribuire al sostentamento del nucleo, ma la donna non può lavorare senza il consenso del marito.

Atatürk dichiarava che l'aspirazione dei kemalisti era quella di vedere la donna turca partecipe degli sforzi nazionali, lavorando, in tutti i campi – scientifico, morale, sociale ed economico – accanto all'uomo: ma, «*come suo assistente*».[89] Le donne dovevano dunque adattarsi alla vita moderna, entrare nella sfera pubblica accanto all'uomo, ma dovevano farlo accettando la superiorità maschile. I loro guadagni erano per la famiglia, gli sforzi per la società. La professoressa Topçuoğlu, una delle prime giuriste turche, scrive nella sua autobiografia: «Noi attribuivamo un significato del tutto particolare all'acquisizione di una professione. Non lo si faceva per guadagnarsi da vivere, ma per essere utili alla nazione».[90]

---

[88] J. Tosh, *What Should Historians...*, cit., p. 69.
[89] *Atatürk'ün söylev ve demeçleri*, cit., pp. 150-151 (il corsivo è mio).
[90] Citato in N. Göle, *Modern mahrem*, cit., p. 71.

5. Le strutture patriarcali e il loro riflesso nella letteratura dell'epoca kemalista

Alla luce di quanto è stato ricostruito rispetto ai tentativi del kemalismo di ridisegnare le strutture patriarcali della società turca, possiamo affermare che attraverso le riforme attuate, malgrado le forti contraddizioni e le grandi differenze tra le varie realtà (pubblica/privata, interna/esterna, città/campagna), le strutture patriarcali della società turca mutarono molti dei loro aspetti tradizionali.

Nel nuovo regime, la società turca si ritrovò a fare i conti con una figura sociale sconosciuta: la donna. Gli uomini dovettero elaborare nuove modalità per rapportarsi all'altro sesso, che ora appariva come un partner incluso nella loro vita pur senza legami di parentela. Gli uomini e le donne dovettero accettare di annullare, almeno in parte, la separatezza delle sfere interno/esterno, categorie fondamentali dell'antropologia musulmana.

Dopo aver brevemente accennato, attraverso una lettura postuma e perciò critica, all'impatto del kemalismo sulla società turca in *Ölmeye yatmak* di Adalet Ağaoğlu, ora vediamo, nei romanzi scritti durante il processo di attuazione di questa ideologia, il modo in cui i cambiamenti furono adattati, come i mutati rapporti tra i sessi furono elaborati dagli individui nelle loro vite private.

Nei romanzi più rappresentativi dell'epoca kemalista – dagli anni venti agli anni cinquanta – vediamo persistere le principali tendenze già apparse nelle opere scritte precedentemente alla proclamazione della repubblica. Le figure femminili sono decisamente più forti e determinate rispetto a quelle maschili, quasi a rispecchiare l'attribuzione alla natura femminile di inclinazioni materiali più pronunciate, di ambizioni più incisive. Le donne vengono presentate particolarmente efficienti nelle relazioni interpersonali. Seppur sottomesse all'autorità ultima degli uomini, esse sono dotate di una forza intima, irresistibile, che permette loro di determinare, di fatto, i destini propri e altrui. Gli uomini, a meno che non si tratti di figure pubbliche, di eroi, di militari, sono, in relazione alle donne, deboli e indecisi.

Reşat Nuri Güntekin (1889-1956), è uno dei romanzieri più popolari della giovane repubblica. Le sue prime pubblicazioni – racconti e testi

teatrali – risalgono agli anni della grande guerra. Güntekin è stato il primo romanziere ad aprire la letteratura turca all'Anatolia, descrivendola attraverso accurate osservazioni realistiche. L'incontro dell'autore con questa realtà era avvenuto durante l'infanzia, ma il suo impiego di ispettore generale dell'educazione nazionale gli fornì, a partire dal 1927, molte occasioni di visitarla. Ardente sostenitore del laicismo, principio centrale del progetto repubblicano, nei suoi romanzi elabora, in un certo senso, una "sociologia" della rivoluzione kemalista. Introduce con successo nella letteratura il nuovo modello di riformista che trova i suoi rappresentanti tra i ranghi della burocrazia: giovani insegnanti, militari, medici, governatori di provincia, destinati a svolgere la missione modernizzatrice nell'Anatolia rurale, portandovi la rivoluzione.

Çalıkuşu (*Cardellino*), il più famoso romanzo di Reşat Nuri Güntekin, pubblicato nel 1922, è forse uno dei più significativi esempi della letteratura nazionale a illustrare il modello di "donna nuova" proposto dal nuovo regime. Il romanzo, probabilmente quello più letto in tutta la storia letteraria del paese, divenne il vademecum delle nuove generazioni, e la sua protagonista, Feride, una sorta di mito per le giovani figlie della repubblica kemalista.

Feride, una giovane orfana di madre e di padre – quest'ultimo funzionario ottomano di alto livello – cresciuta come un piccolo selvaggio, libera come un uccellino, fu mandata in un collegio di suore francesi per la sua educazione. Malgrado la dura disciplina del collegio, la ragazza riuscirà a mantenere il suo carattere indomabile. Protetta dalla ricca e importante famiglia della zia, Feride è fidanzata innamorata del cugino, figlio della zia, rampollo viziato, narcisista e un po' effeminato. Malgrado il fidanzamento ufficiale, Feride, all'interno della famiglia, sentirà di ricevere un trattamento non paritario: «Intuivo che mia zia mi considerava un po' troppo poco per il suo prezioso figlio».[1] Quando a questa sensazione si aggiungerà la notizia del tradimento del fidanzato, Feride non troverà altra via che scappare di casa per riparare l'orgoglio ferito. Diventerà insegnante elementare e si dedicherà per anni all'educazione di bambini poveri nei villaggi sperduti dell'Anatolia.

Feride dimostra in questo modo di tenere, al pari di un uomo, al proprio orgoglio e onore; di avere la possibilità e la forza di andarsene di casa a servire la patria nelle condizioni più difficili, conservando nel contempo, pur senza protezione maschile, anche la propria moralità e

[1] R.N. Güntekin, *Çalıkuşu*, İstanbul 1922. Cito dalla riedizione in turco moderno, İstanbul 1964, p. 70.

dignità di donna. Riuscendo a sposare dopo molti anni l'uomo che aveva amato – l'ex fidanzato – Feride prova, con la sua straordinaria esperienza, anche l'eternità dell'amore e la forza della fedeltà.

La giovane maestra incontrerà molte difficoltà nei villaggi. Saprà farsi accettare grazie alla sua dolce determinazione, alla forza del suo carattere, alla serietà e modestia dei suoi comportamenti. L'autore sottolinea sempre la sua spiccata e latente maternità, al punto da renderla madre adottiva di una povera orfana. Malgrado queste caratteristiche, la sua caparbia solitudine e la sua fedeltà emotiva al fidanzato le creeranno maggiori difficoltà nell'ambiente sociale, incapace di accettare la moralità di una donna priva di protezione maschile.

Il lieto fine infatti arriverà grazie all'intervento decisivo del dott. Hayrullah, un anziano medico militare, che avendo amato paternamente Feride, contrarrà con lei un matrimonio bianco per sottrarla a una situazione minacciosa. Dopo di che, saputo dell'amato fidanzato, Hayrullah, giusto come avrebbe fatto un padre affettuoso, prende contatto con il giovane, risolve i vecchi malintesi tra gli amanti e consegna così Feride all'uomo che sarà suo marito.

È emblematico il modo in cui Güntekin organizza la fine del romanzo: per molte pagine si era adoperato per guadagnare le simpatie del lettore alla propria protagonista, descrivendone la caparbietà, la determinazione e la moralità, ma anche la creatività, la forza e la gioia di vivere. Aveva fatto conquistare alla sua giovane Feride una vita dignitosa, l'aveva persino fatta diventare madre adottiva di una bambina. La giovane, malgrado l'ostilità che la circondava, si poteva dire felice. Qual è invece il lieto fine che l'autore le riserva? Quello di venire ricondotta per mano da un padre buono e generoso, capace di giudicare che cosa sia meglio per lei, in seno alle condizioni dalle quali era fuggita qualche anno prima. La vera felicità di Feride è dunque quella di accettare di tornare sui propri passi, al tempo precedente la ribellione, per attendere di diventare moglie di un uomo che lei stessa aveva abbandonato, pur continuando ad amarlo, perché irresponsabile, narciso, viziato e fannullone.

Feride in realtà deve essere salvata da se stessa, dalle sue potenzialità, dalla sua personalità troppo libera. Il dott. Hayrullah, questo padre burbero ma affettuoso, accetta e valorizza Feride, ma nel contempo protegge le norme sociali. Padri comprensivi e incoraggianti, generosi e disinteressati come lui si affacciano spesso nelle memorie delle donne turche del periodo repubblicano. Adalet Ağaoğlu, per esempio, scrive:

> Circa otto anni dopo il mio incontro con Feride, ho trovato l'amore e il rispetto che lei nutriva per il suo paterno protettore, il medico militare

> Hayrullah, nel mio platonico innamoramento per Refik Ahmet Sevengil, coetaneo di mio padre, ma con un cuore pieno di ardore. Egli non derideva le cose che scrivevo, anzi mi incoraggiava e, Dio solo sa quanto, in quegli anni, ne avevo bisogno.[2]

Un approccio simile a quello di Gürpınar è tipico anche dei romanzi scritti da Halide Edib Adıvar successivamente all'edificazione della repubblica e alle riforme kemaliste. L'attenzione della scrittrice sembra sia essenzialmente volta alla ricerca di una nuova identità femminile, riflettendo su come armonizzare la libertà, la moralità, l'impegno, la cultura e la modernità in una donna proiettata soprattutto nella vita familiare. E anche Halide Edib quando le sue protagoniste rischiano di andare troppo avanti sulla strada dell'autonomia, ricorre all'aiuto della figura paterna.

In *Kalp ağrısı* (*Mal di cuore*, 1924) tali questioni sono affrontate in una complicata vicenda d'amore e gelosia, in cui il giovane maggiore Hasan, prototipo maschile, si trova nelle condizioni di confrontare tre diverse identità femminili: Azize, bella, elegante, moderna, femminile, preoccupata solo di piacere all'uomo e di trovarsi un marito; Zeyno, bella ma un po' mascolina, bene educata, vissuta fino a venticinque anni "solo con la testa"; infine, l'equivalente europeo di Zeyno, Dora, una donna che sostiene la parità totale con l'uomo, indipendente e libera, nella vita come nell'amore. Attraverso questo confronto, la scrittrice elabora anche una complicata riflessione su sessualità, seduzione e matrimonio.

Zeyno, malgrado la sua indipendenza mentale, è una giovane donna seria, casta e moralmente integra. Capace di dimostrarsi pari a un uomo in tutti i campi, persino nello sport, è fidanzata con Saffet, «un giovane *paterno*, un medico, un fratello, un amico, in breve raccoglie nella sua persona ogni legame pulito che possa aiutare a sopportare la vita».[3] Con lui «parla liberamente di ogni sentimento, di ogni idea, come fossero due amici, addirittura come due scienziati».[4] L'incontro con Hasan, lontano parente e corteggiatore di Azize, l'amica migliore di Zeyno, turberà il tranquillo trascorrere della sua vita.

> Ormai sapevo chiaramente che non vi era possibilità di essere felice scegliendo semplicemente tra Saffet e Hasan; avrei sentito la nostalgia della parte mancan-

[2] A. Ağaoğlu, *Göç temizliği*, İstanbul 1985, p. 59.
[3] H.E. Adıvar, *Kalp ağrısı*, İstanbul 1924. Cito dalla riedizione in turco moderno, İstanbul 1981, p. 42 (il corsivo è mio).
[4] Ivi, p. 22.

> te: l'una era il mio cuore, la mia testa, la mia vita; l'altra era la debolezza, forse il peccato, nato nel mio sistema nervoso, nella mia femminilità, nel mio *corpo*.[5]

Hasan non è molto colto ma è un vero uomo: sotto i suoi comportamenti gentili nasconde un carattere rude, virile. Pur attratto dalla prorompente femminilità di Azize, Hasan, «quest'uomo forte che comunque nella vita avrebbe provato interesse per ogni bella donna»,[6] finirà per innamorarsi perdutamente di Zeyno, risvegliando in lei la donna. Ad accendere sentimenti più passionali in Hasan sarà la personalità indipendente, un po' maschile di Zeyno. «Non potete sposarvi con Saffet, ma solo con me. Voi siete una donna così naturale [...] dovete essere mia, solo mia.»[7] Zeyno, nella sua castità virtuosa, con Hasan non scambierà nemmeno un bacio, ma solo "un respiro capace di accendere i più grandi incendi».[8]

Azize, disperata per il disinteresse di Hasan nei suoi confronti, tenterà il suicidio buttandosi nel mare. Salvata in tempo, uscirà dalla convalescenza avendo contratto la tisi. Il tentato suicidio e la conseguente malattia dell'amica costringono Zeyno a rinunciare al proprio amore.

> Vedeva la sua pena, solo la sua pena, aveva legato il suo cuore tanto da sacrificare la propria vita a una cosa sola, al suo amore. Di fronte ai miei sogni e i miei legami questa ragazza quanto era semplice, ma quanto era *donna*.[9]

Hasan accetta l'imposizione di Zeyno di sposare Azize, non solo perché l'amata non gli lascia nessuna speranza sul proprio conto – presentando a lui questo matrimonio come un suo debito d'onore, mette in gioco la sua credibilità di uomo – ma anche perché è lusingato del sacrificio di Azize di fronte al pericolo di perderlo.

Dopo essersi sposato con Azize, Hasan si recherà, per curare la moglie dalle conseguenze del suo tentato suicidio, in Europa, dove incontrerà Dora. Colpito dalla straordinaria somiglianza con Zeyno, non potrà non entrare in una relazione d'amore con lei, malgrado il dolore procurato ad Azize, già colpita dalla tisi. Dora è troppo libera e, per quanto Hasan possa esserne colpito, non potrà accettarla completamente, perché per amare una donna ha bisogno di saperla completa-

[5] Ivi, p. 72 (il corsivo è mio).
[6] Ivi, p. 34.
[7] Ivi, p. 66.
[8] Ivi, p. 67.
[9] Ivi, p. 82 (il corsivo è mio).

mente sua: «Quale che sia il passato della donna che amerò, ella dovrà lasciare tutto dietro di sé e appartenere completamente a me, cioè, *o tutto, o niente*».[10]

Zeyno è l'ideale donna turca: presupposta la piena accettazione interiorizzata dei prototipi morali diffusi (valore della verginità, fedeltà sessuale, paura delle sensazioni corporee), si chiede quale scelta sia consona alla propria persona, che tipo di famiglia dovrebbe edificare per meglio svolgere il proprio ruolo di donna. Sacrificato il suo amore per Hasan alla felicità dell'amica, ma anche alla propria convinzione che l'amato non potrà mai essere un marito fedele, Zeyno troverà il proprio appagamento amoroso sposando un amico del padre, Muhsin Bey, un colonnello che

> nella sua bell'uniforme aveva un corpo possente, la sua testa sulle larghe spalle sembrava uscita dalle mani di un grande scultore [...] i capelli bianchi [...] erano in contrasto con il viso sano, giovane. Due occhi blu guardavano tra le folte ciglia, con forza, con decisione [...] con le sue labbra che sembravano sul punto di aprirsi per comandare, aveva un viso duro, autoritario, molto maschile.[11]

Muhsin Bey dichiara: «Non voglio donne che abbiano ricordi, e che siano imbronciate, neppure donne delicate, fragili. Voglio una donna capace di rallegrare la mia casa, giovane, senza ricordi, allegra, una donna che possa amare molto».[12] Così Zeyno parte per la propria felicità con la consapevolezza che «[Muhsin Bey] mi strapperà non solo dal mondo, ma anche da mio padre, da me stessa; sarò il suo giocattolo senza volontà, entrerò nella tirannia esclusiva del suo amore».[13]

Al termine del romanzo, l'unico personaggio ad aver trovato la felicità risulta essere Zeyno. Azize muore cercando di dare alla luce un bambino. Hasan, circondato dall'affetto e dalla solidarietà dell'ex fidanzato di Zeyno, Saffet, e di Dora, l'amante europea, è un uomo amareggiato per le perdite subite. Volendo tutto, è rimasto solo e insoddisfatto, ha messo a repentaglio la felicità di molte persone per voler soddisfare le proprie passioni, per il suo desiderio di possesso assoluto.

Un altro romanzo di grande successo di pubblico di Halide Edib è il già ricordato *Sinekli bakkal*, che racconta la società stambuliota dell'e-

[10] Ivi, p. 57 (il corsivo è mio).
[11] Ivi, p. 156. Colpisce la somiglianza del colonello Muhsin con Mustafa Kemal Atatürk.
[12] Ivi, p. 158.
[13] Ivi, p. 163.

poca di Abdülhamid II, concentrando l'attenzione su un quartiere popolare della città. Come è tipico della capitale ottomana, dove manca una chiara stratificazione sociale, nel quartiere povero si trova anche il ricco *konak* del ministro degli interni (*Dahiliye veziri*) di Abdülhamid II. L'autrice, in questo microcosmo, ritaglia un posto a tutte le figure della vita tradizionale: dal teatro d'ombre (*karagöz*) alle donne pettegole, dai leader religiosi ai giovani senza legge, nonché la vita elitaria condotta nei *konak* e alla corte, i militanti Giovani Turchi e le loro idee, la repressione politico-culturale hamidiana. Tutti questi ingredienti, oltre a svolgere la funzione di descrivere la vita quotidiana e delineare i caratteri di essa, sembrano anche essere inseriti nel romanzo a beneficio del lettore straniero,[14] in quanto lo informano su usi e costumi locali.

In *Sinekli bakkal* la critica letteraria turca ha sempre e unicamente letto la problematica della modernizzazione, vedendo nel matrimonio tra Rabia e il musicista italiano Peregrini il simbolo di un'unione ideale tra l'Oriente e l'Occidente, nella quale l'Oriente, per il tramite di Rabia, metteva la spiritualità, e l'Occidente, per il tramite di Peregrini, il materialismo.[15] La personalità di Rabia, io credo, può essere letta anche come un altro momento di riflessione dell'autrice sulla nuova identità femminile. Si è visto quanto la modernizzazione fosse stata interpretata nel senso di un processo le cui più immediate conseguenze riguardavano le donne e la loro indubitabile perdita di moralità. Halide Edib rovescia in un certo senso questo approccio, rappresentando l'etica e i valori migliori della società tradizionale nel carattere femminile. E lo fa mettendo in risalto le qualità emotive e le capacità creative del suo personaggio. La spiritualità rappresentata da Rabia è molto complessa: ella fino alla pubertà, rimane sotto l'esclusivo potere e controllo del nonno, l'*imam* (leader religioso) del quartiere. Cresce nella più chiusa ortodossia e viene plasmata nella paura dell'inferno. Il controllo del nonno e della madre sono estremamente forti, data la loro preoccupazione derivante dal fatto che il padre di Rabia è un noto attore del teatro popolare (attività condannata dai religiosi di stretta osservanza). Alla bambina è vietato persino ridere; il piacere, in tutte le sue forme, le viene negato; l'espressione creativa e personale è duramente e continuamente repressa.

---

[14] Il romanzo era stato pubblicato nel 1935 in Inghilterra e fu successivamente tradotto in turco, per avere in breve tempo ben ventisei ristampe e vincere nel 1942, il premio letterario del Partito repubblicano del popolo – fondato da Atatürk.

[15] Si veda, tra gli altri, B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. I, pp. 145-150.

Rabia possiede una voce incantevole e un grande talento artistico che vengono incanalati dal nonno e dalla madre nella lettura del Corano. In poco tempo, la lettura del Corano da parte della ragazzina comincia ad essere richiesta da tutto il quartiere, arrivando la sua fama fin dentro il *konak* del ministro. Così Rabia viene introdotta nel *konak* e presa sotto la protezione dell'anziana moglie del ministro. La signora decide di nutrire questo grande talento attraverso lezioni private e presenta la ragazzina a un noto sceicco *mevlevi*,[16] suo amico personale. L'incontro tra Rabia e lo sceicco è occasione per arricchire l'educazione religiosa della ragazza con il misticismo tipico dei mevlevi e dei loro canti, nei quali si esprime una religiosità centrata sull'amore per il Creatore e per tutto il creato, che ne è lo specchio. Arricchita dall'amore mistico, la voce di Rabia diviene l'impeccabile strumento di un'arte divina e la giovane viene sempre più incoraggiata a concedere spazio alla propria creatività.

Rabia nel *konak* incontra anche Peregrini, un compositore italiano con una forte spiritualità, amico personale del figlio del ministro, un simpatizzante dei Giovani Turchi. Peregrini introduce nella vita di Rabia nuove note musicali, nuovi ritmi, che la ragazza avrà l'audacia di utilizzare nella recita del *Mevlut*, un canto religioso, che celebra la nascita del Profeta. Con l'esecuzione di Rabia il *mevlut* diviene un'ode alla creazione e una profonda riflessione sulla morte. La fama di Rabia si diffonde in tutta İstanbul e lei viene ricevuta in tutti gli importanti *konak*, persino da uno stretto parente del sultano.

Il conseguimento del successo è parallelo al trasferimento di Rabia nella casa paterna. Nella povera casa del padre, con lui e un suo amico

---

[16] Si tratta dei seguaci di Gialalu-'d-din Rumi (1207-1273), «l'autore del *Masnavi spirituale* e del *Canzoniere di Sciams di Tabriz*, due opere insigni della letteratura persiana: la prima è una sterminata raccolta di riflessioni, racconti, allegorie; la seconda una effusione lirica di esperienze mistiche: su entrambe alita un afflato di alta spiritualità e di grandioso panteismo, che balena di sublime poesia. Il grande scrittore *sufi* fu considerato un santo e chiamato Maulana "nostro signore". [...] Maulana addita se stesso come guida spirituale di tutti i popoli: eloquente attestazione delle tendenze super confessionali del sufismo "Tienti stretto al pastore, molti sono i lupi! Ascoltami, o mio nero agnellino, nero agnellino! Sia tu persiano, o greco, o turco, apprendi la lingua dei Muti". L'opera di proselitismo e di magistero religioso esplicata da Maulana fu continuata dai successori». Si veda A. Bombaci, *Storia della letteratura turca*, cit., pp. 265-266. Il figlio Weled, circa dieci anni dopo la morte del padre, fondò l'ordine con una sua struttura organizzata e stabile. L'ordine fu caratterizzato dalla sua tolleranza nei confronti delle altre religioni e dai suoi tipici rituali estatici (*sama*), in cui i dervisci, seguaci dell'ordine, volteggiano a suono di musica mistica fino a cadere in estasi: G. Rouget, *Musica e trance*, Einaudi, Torino 1986, p. 356.

fraterno, il nano Rakım, il suo mondo trabocca di amore, di arte, di gioia di vivere. È seguita dovunque da Peregrini, incantato dalla sua voce e dalla sua personalità. Rabia, ormai giunta all'età del matrimonio, studia le sue possibilità. I suoi coetanei le appaiono sgradevolmente ambiziosi. Assorbiti completamente da considerazioni di carriera, di ricchezza materiale, questi giovani sono senza anima e senza personalità. Il figlio del giardiniere del ministro per esempio, con il quale Rabia ha un breve e casto flirt, essendo debitore nei riguardi del ministro per i suoi studi, non può difendere i propri sentimenti per Rabia e non può rifiutare la prospettiva di un ricco e importante matrimonio con la figlia del padrone.

Rabia, questa giovanissima ragazza, nell'intreccio dei rapporti che legano persone di diversa appartenenza religiosa, culturale e di classe, svolge un ruolo da protagonista: ella non è subalterna a nessuno. È amata, rispettata e stimata da tutti; è lei a gestire e a regolare la vita del padre-artista, del nano, a legare tra di loro lo sceicco *mevlevi* e Peregrini, ad assicurare i contatti tra le generazioni antagoniste dei ceti dominanti: figli Giovani Turchi, e padri ministri del sanguinario sultano.

La vita della protagonista si svolge quasi sempre nell'interno: i suoi studi sono condotti nell'ambiente domestico, i suoi incontri avvengono dentro le case. Anche la sua partecipazione alla gestione dell'economia familiare è collegata all'interno: Rabia si guadagna da vivere col suo canto intonato nelle case, inoltre lavora nel negozio di alimentari del padre allestito al piano inferiore della casa. Il mondo esterno la chiama solo quando il padre viene arrestato dalla polizia per aver aiutato l'attività clandestina dei Giovani Turchi. L'esterno è minaccioso: abitato da uomini, è descritto come dominato da violenza. Il contrasto tra la vita fatta di arte, di spiritualità e di amore vissuta nell'interno, e le scene di tortura, di sopraffazione, di volgarità dominanti nel mondo esterno, è di grande forza.

Halide Edib inserisce in *Sinekli bakkal* riflessioni e critiche non molto distanti da quelle dei riformatori ottomani del secolo precedente, riguardanti la natura violenta e soffocante delle relazioni all'interno alla famiglia patriarcale. Gli spunti di queste riflessioni derivano dal rapporto tra il ministro e il figlio, simpatizzante del movimento dei Giovani Turchi. In molte occasioni l'autrice esprime l'insoddisfazione paterna per un figlio radicalmente diverso da lui: il giovane Hilmi irrita il padre perché

> Il paşa, come ogni uomo convinto della propria virilità, aveva desiderato un figlio simile a lui. Invece, questo giovane, noto come "il baffetto", l'unico fi-

> glio di sua moglie, la signora Sabiha, non assomigliava affatto al padre. Hilmi era un bambino buono; sottile, fragile, con gli occhi grandi, un po' balbettante, sin dall'infanzia era stato un appassionato di musica. Erano soprattutto queste ultime due caratteristiche del giovane che irritavano il padre, il quale, poiché la signora Sabiha dopo dieci anni di matrimonio non aveva avuto un altro figlio, si era sposato di nascosto con la figlia di un commerciante di grano. Ma anche questa nuova moglie non riuscì a dargli un maschio come egli desiderava. Da lei Selim Paşa ebbe una bambina ancora più delicata di Hilmi; e perse la giovane moglie mentre dava alla luce una seconda figlia morta.[17]

Hilmi, già diversissimo dal padre per indole e formazione, con le sue aspirazioni culturali, ideologiche e politiche, con il suo amore per l'arte occidentale, per la musica, per la lettura, combatte, idealmente, tutti i valori che costituiscono l'identità paterna.

A fare di Hilmi un simpatizzante del movimento dei Giovani Turchi è la sua passione per la cultura e la civiltà occidentali. Amico intimo del compositore Peregrini, Hilmi sogna i teatri d'opera francesi e italiani: «Ciò che rende l'Occidente superiore è la sua musica... Là c'è la vita, là è la scienza».[18] Quindi, a dirigere Hilmi verso l'Occidente, più che la razionalità, sono i suoi sentimenti. Egli non riesce a identificarsi con la violenta immedesimazione del padre nella brutalità e nel modello di virilità proposti dal regime ottomano.

Le stesse opinioni sono condivise da Tevfik, il padre di Rabia, attore di teatro popolare e uomo assai sensibile. Tevfik viene coinvolto nell'attività del gruppo rivoluzionario di Hilmi, soprattutto in considerazione del suo affetto per il giovane, e viene arrestato. Selim Paşa, ministro degli interni, responsabile del mantenimento dell'ordine, deve far confessare a Tevfik i nomi dei mandanti.

> Il cuore e la mente di quest'uomo sono come quelli di una donna. Non capisce nulla di concetti come stato, governo, politica, sultano [...], non agisce per ragioni politiche. Le donne [...] per fortuna non si occupano di governo [...]. Anche loro, come Tevfik, hanno qualcosa che le spinge ad agire con i sentimenti. Se Tevfik fosse stato per esempio un semplice ciarlatano, avrebbe da tempo confessato ogni cosa. Se fosse stato un vero uomo non avrebbe pianto come una donna. Ma non è né l'uno né l'altro... resiste ai pugni, piange, sviene, ma ciononostante non rivela i segreti di un uomo che ama.[19]

---

[17] H.E. Adıvar, *Sinekli bakkal*, cit., p. 29.
[18] Ivi, p. 39.
[19] Ivi, p. 139.

Selim Paşa non condivide questo modo di essere. Egli è un vero uomo, per il quale il dovere, l'onore, la sopravvivenza del sistema che rappresenta vengono al primo posto. Dovrà mandare il proprio figlio in esilio, ma la sua mente è occupata, più che dal proprio dolore paterno, dal modo in cui pensa che il figlio si comporterà: «Hilmi può essere un ribelle, può essere mandato in esilio, addirittura impiccato. Queste cose possono frantumare il mio cuore paterno. Ma sapere che mio figlio è un vigliacco, un pauroso [...] Non può esistere un padre sotto la volta celeste capace di sopportare un simile dolore».[20] Infine Selim Paşa compirà il proprio dovere mandando il figlio in esilio, finalmente pacificato, perché, «Hilmi aveva ripudiato la paternità di Selim Paşa, con la dignità di un giudice che emette la sua sentenza, con chiarezza e nettezza, e Selim Paşa, per la prima volta, provava rispetto e affetto verso il figlio [...] Questo era un Hilmi che si impuntava, che non si arrendeva. Aveva quasi dimenticato il suo balbettio; era un uomo duro, franco».[21]

La tipica preoccupazione di autori come Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Hüseyin Rahmi Gürpınar verso la femminilizzazione dell'identità maschile delle nuove generazioni di turco-musulmani della società ottomana, viene qui trasformata, da una scrittrice, in una nuova forza, in un nuovo codice morale. La forza dell'emotività femminile viene esaltata, addirittura proposta come una "nuova energia" capace di dirigere il mondo. Questa forza è strettamente collegata con il ruolo tradizionale della donna derivante dal suo potere riproduttivo e con un culto riguardante il mondo domestico che vede nella donna la capacità di assicurare l'agio fisico e spirituale dei familiari. La casa, mondo di benessere spirituale, è un santuario, opposto al materialismo del mondo esterno. In questo santuario la fatica della donna nel generare e crescere i figli, influenzare i mariti, gli amici, i servitori, aiuta a porre rimedio a tutte le malattie sociali. Rabia di *Sinekli bakkal* finirà per convertire Peregrini (che in lei proietta il ricordo della propria madre)[22] all'Islam perché possa sposarla. Per far felice la moglie, Peregrini rinuncerà, in favore della tradizionale vita comunitaria di una povera strada di İstanbul, alle proprie abitudini e alle comodità. Rabia invece, vissuta in mezzo a tutti come una bambina irrequieta, raggiungerà la piena realizzazione e maturità solo nella maternità. Solo allora costruirà la propria

[20] Ivi, p. 125.
[21] Ivi, p. 143.
[22] Ivi, p. 167. Peregrini dichiara il suo amore a Rabia: «In questi giorni lei mi ricorda sempre mia madre. Vengo in questa casa come se fosse la mia».

casa, comprenderà i bisogni del marito e disegnerà con amore un ambiente per lui e uno per sé.

Ciò che emerge in generale dai romanzi dell'epoca, dove gli uomini e le donne sono posti in un contatto vicino e continuativo, è l'impreparazione maschile a gestire nuove relazioni. L'amore, unione tra due persone adulte e libere, non regolato dalle norme familiari, sociali e tradizionali, pur essendo stato l'aspirazione di intere generazioni di uomini ottomani, minaccia l'identità maschile tradizionale nelle sue corde più intime. Inoltre le nuove condizioni economiche contribuiscono ad aggravare la crisi dell'autorità paterna, emersa già negli ultimi anni dell'ordine imperiale: le giovani donne spesso sono costrette a lavorare fuori casa per guadagnare, le vecchie gerarchie cambiano, le donne e gli uomini diventano altrettanti consumatori attivi. L'autorità maschile, da sempre collegata al potere economico, nelle nuove condizioni si trova spesso umiliata dalla vistosa necessità del contributo femminile alle finanze familiari. Il timore degli uomini di perdere il proprio onore spinti dalle nuove esigenze delle donne, contribuisce ad accrescere questa crisi.

Queste angosce sono espresse molto efficacemente in *Yaprak dökümü* (*La caduta delle foglie*, 1930) di Reşat Nuri Güntekin.[23] Ali Rıza Bey, padre di tre figlie e di un figlio, deve lavare l'onta subita da una giovane ragazza di cui si sente responsabile per averla proposta e portata a lavorare come segretaria nel proprio ufficio, dove questa era stata presto sedotta ed era divenuta l'amante del superiore; era rimasta incinta e abbandonata al proprio destino. Ali Rıza Bey dunque si dimette per protesta e va in pensione. Il gesto, dovuto alla considerazione da parte di Ali Rıza Bey che l'offesa alla moralità di una ragazza posta sotto la sua protezione è un'offesa al proprio onore, porterà la sua famiglia, già alle soglie della povertà, in una condizione di totale indigenza.

Ritiratosi dal lavoro, Ali Rıza Bey è costretto anche a rinunciare al proprio ruolo di capofamiglia. Poiché la responsabilità di provvedere alle necessità economiche della famiglia passa al figlio maggiore, gli deve essere trasferita anche l'autorità paterna. Nella nuova situazione i due uomini, uno spogliato dalla propria supremazia, l'altro ancora troppo giovane e senza mezzi economici sufficienti, non riusciranno a governare le donne. Nel nuovo ordine sociale, dove il matrimonio non è più un'unione combinata dai genitori, bensì il connubio di due persone che si uniscono scegliendosi liberamente, le donne per trovarsi dei

[23] R.N. Güntekin, *Yaprak dökümü*, İstanbul 1930.

mariti hanno bisogno di vivere una vita mondana, vestirsi bene e organizzare feste e balli. Il figlio, cercando di soddisfare le esigenze delle sorelle, finirà per rubare danaro dalla banca presso la quale lavora e andrà in prigione. Il declino ovviamente non finisce con un reato avvilente e l'incarcerazione del giovane capofamiglia, ma coinvolge anche le figlie. Queste, prive completamente della guida autorevole di un padre, della protezione edificante di una famiglia, più che trovarsi mariti e costruire delle unioni regolari, finiscono per diventare amanti di uomini ricchi e farsi mantenere da loro. È l'amaro destino di Ali Rıza Bey, che avendo agito per difendere la propria integrità morale offesa indirettamente dalla violazione di una giovane, deve poi accettare di concludere i suoi giorni nell'appartamento pagato dall'amante di una delle figlie.

La nostalgia per le certezze degli antichi valori rappresentati dalle famiglie patriarcali del passato è ancora più esplicita in *Kızılcık dalları* (*Rami di còrniolo*), pubblicato nel 1932. In questo romanzo Reşat Nuri Güntekin[24] narra gli ultimi attimi di una famiglia "aristocratica" nello svolgimento dell'esistenza e nei rapporti familiari di un *konak*. Il patriarca è scomparso, la vita domestica è divenuta interamente un mondo femminile. Il *konak* è governato dall'anziana madre che cerca, con ogni mezzo, di garantire la continuità degli antichi valori. Con la madre vivono tutte le figlie, i loro mariti e figli. Vi è una folta popolazione di servitù non salariata, integrata nella famiglia come parte della vita tradizionale.

L'anziana madre adotta una bambina, Gülsüm, figlia di un emigrante dell'Anatolia che, non trovando lavoro e casa, affida a lei la propria figlia perché la cresca e la educhi in questo ambiente raffinato.

Gülsüm è destinata ad essere la "tata" del più piccolo dei nipotini, nonché costretta a ogni tipo di servizio dell'anziana signora. In questa riproposizione, in chiave moderna, dei rapporti tra schiava e padrona, Gülsüm cresce in una forte ambivalenza rispetto al proprio ruolo e al proprio posto nel mondo. Non sopporta gli abusi fatti su di lei, ma non può ribellarsi. Nella famiglia, tutti nutrono forti pregiudizi sul suo conto: nessuno crede nella possibilità che ella si trasformi in una raffinata signorina, ma nello stesso tempo nessuno è impegnato a realizzare questa trasformazione. Nella casa gli uomini, i "generi" che vivono sotto il tetto della suocera, sono esseri insignificanti, senza autorità; le figlie sono completamente sottomesse alla madre. Il diretto referente di Gülsüm è l'anziana signora e la personalità della ragazza si forgia in

[24] Id., *Kızılcık dalları*, İstanbul 1932.

una continua contrapposizione a lei. Infine Gülsüm troverà la forza di fuggire di casa e farsi una vita indipendente. La famiglia la ritrova dopo anni ad Ankara, la nuova capitale.

Gülsüm è diventata una famosa cantante di cabaret, confermando solo in parte le previsioni pessimistiche della signora rispetto al suo futuro. Non è una donna "caduta", ma neanche una donna perbene. Nelle mutate condizioni la famiglia tradizionale e le istituzioni che la sorreggevano non riescono più a svolgere le loro antiche funzioni. Ormai esse non sono più in grado di assicurare un futuro dignitoso ai loro protetti, né di garantire loro la guida di una forte moralità, perché la società, divenuta più libera dalle norme, è basata più esplicitamente su valori materiali per i quali la posizione dell'individuo è determinata, più che dalla sua adesione alle norme morali, dalla sua capacità di guadagnare, di arrivare al successo. Così una donna come Gülsüm, una cantante di cabaret, può persino pretendere di affermare la propria dignità di fronte a una signora, a una forte rappresentante di un ordine tradizionale che avrebbe aborrito l'idea di trovarsi accanto una donna che si esibisce in pubblico.

Lo smarrimento di fronte alla perdita dei tradizionali valori morali e alla difficoltà di codificare quelli nuovi è comune agli scrittori dell'epoca. Anche Yakup Kadri Karaosmanoğlu, divenuto uno dei più convinti sostenitori del kemalismo, esprime l'incompiutezza della trasformazione, sul piano sia culturale sia morale, come un punto di fondamentale critica verso la realtà sociale creata dalle rivoluzioni. Dal suo punto di vista, il problema principale è da ricercarsi nella mancata elaborazione e creazione di un prototipo maschile capace veramente di governare i cambiamenti sociali e di indirizzare in modo efficace le potenzialità dell'energia liberata delle donne, incluse dal kemalismo nella scena pubblica ma lasciate senza adeguata protezione e guida nel loro nuovo cammino.

In *Ankara* (1934), ricostruisce gli anni della fondazione della repubblica e la sua visione utopica attraverso la descrizione di tre diversi matrimoni contratti dalla protagonista Selma. Ciascuno dei tre matrimoni corrisponde a un periodo storico e rappresenta una diversa identità maschile. Nella prima parte, intorno al 1920, la signora Selma, appena sposata, lascia İstanbul per seguire il marito nel suo nuovo impiego ad Ankara. I primi tempi passeranno nello sforzo di abituarsi alla povertà e di rendere accogliente l'abitazione. Pur essendo ancora lontana, sullo sfondo già si sta svolgendo la guerra di liberazione nazionale.

Selma incontrerà Hakkı, un maggiore dell'esercito nazionalista, e tra loro nascerà un'amicizia. Hakkı le insegnerà a cavalcare e a usare le armi.

Alla vigilia dell'attacco definitivo dei nazionalisti, Selma, con l'aiuto di Hakkı, malgrado i timori del marito, andrà a Eskişehir, per lavorare come infermiera volontaria nell'ospedale del fronte. Questa breve esperienza cambierà Selma profondamente e le permetterà di comprendere

> quanto fosse lontana dal marito, quanto lo considerasse insignificante, senza carattere [...] i suoi pantaloni ben stirati, senza un granellino di polvere, la sua camicia bianca inamidata, i suoi capelli pettinati con attenzione, la sua pelle morbida, levigata, le davano un senso di repulsione. Ormai per lei un uomo senza uniforme militare era senza virilità, apparteneva a un sesso indeterminato.[25]

Così, mentre il marito scapperà con l'avvicinarsi del fronte ad Ankara, Selma resterà per curare i feriti, con il cuore colmo di passione per la causa nazionale.

Finita la guerra di liberazione, le identità, sia della donna sia dell'uomo, modificate dalle circostanze straordinarie della guerra, tornano alle consuetudini. Selma sposerà Hakkı Bey «che sembrava un guerriero fatto d'acciaio».[26] Tre anni dopo, quel guerriero, ormai diventato un civile, presidente del consiglio di amministrazione di un'importante ditta, era un altro uomo. Appesa, insieme alla sua uniforme, anche l'anima passionale e generosa, era diventato agli occhi della moglie

> un giovane uomo, piacevole, al quale la sua femminilità era molto legata ma verso il quale non riusciva a sentire la vecchia attrazione, considerazione e rispetto antichi.

Inoltre Hakkı

> così rispettoso verso la donna prima del matrimonio, ora era diventato un uomo che non considerava neppure sua moglie; aveva deciso da solo di entrare nella vita civile, da solo aveva deciso e imposto il modo in cui dovevano vivere.[27]

Questo stile di vita per Selma, donna passionale, sempre bisognosa di un impegno sociale, era monotono, insulso e alienato: il suo compito era quello di seguire il marito passando da un ricevimento all'altro, ap-

[25] Y.K. Karaosmanoğlu, *Ankara*, a c. di A. Özkırımlı, Ankara 1991 (1ª ed. 1934), İstanbul 1991, p. 98.
[26] Ivi, p. 99.
[27] Ivi, p. 108.

parire bella, saper ballare e conversare come un'europea. La figura del militare dunque, già prototipo maschile proposto dal nuovo regime, una volta imborghesita aveva perso i propri tratti virili e aveva imboccato il pericoloso sentiero degli individui "troppo occidentalizzati" del tardo periodo ottomano. Hakkı, ormai non più un combattente per la libertà della nazione ma un uomo d'affari, preoccupato del proprio successo, legato per lo più ai buoni rapporti con l'Occidente, chiedeva anche alla sua compagna non più un impegno sociale nobilitante, bensì un'esibizione di sé, della propria femminilità.

Venivano meno il ruolo virile di protezione delle norme morali della società, il compito educativo del nazionalista. Come si è visto, nell'epoca kemalista la rielaborazione dell'identità maschile – modello proposto per l'affermazione della virilità, della sua autorevolezza e del suo ruolo nella società, in breve i meccanismi dell'esercizio del suo dominio – era avvenuta attraverso gli schemi primordiali della distinzione del maschio: quelli che costruiscono la figura del militare, del guerriero. Come viene espresso in maniera esplicita da Yakup Kadri Karaosmanoğlu in *Ankara*, il militare era intervenuto a soppiantare la figura maschile debole e indecisa del tramonto ottomano attraverso l'affermazione della propria virilità, ma quello stesso militare, una volta conclusa la guerra di liberazione nazionale, aveva finito con l'appendere sulla gruccia insieme alla propria uniforme anche l'autorevolezza della propria identità.

La salvezza di Selma e la sua vera redenzione, sono affidate alla parte "utopica" del romanzo, in cui ella contrarrà il suo terzo matrimonio con Neşet Sabit, un giovane giornalista, un intellettuale, un nazionalista vero, un rivoluzionario, che la redarguirà ricordandole che

> le donne turche hanno gettato via il *çarşaf* e i veli per facilitare la diretta partecipazione alla vita lavorativa. Per loro l'ingresso nella vita sociale non deve significare solo entrare nei salotti, ai ricevimenti. Sì, la donna turca ha voluto la propria libertà, ma non per ballare o per mettere lo smalto sulle unghie [...] per diventare una marionetta abbellita, ma per poter svolgere il compito serio e faticoso che l'aspetta nella costruzione e nel progresso della nuova Turchia.[28]

Selma e Neşet Sabit formano una coppia che condivide gli stessi ideali, impegnata fino allo stremo delle forze per essere utile alla vita nazionale. Così, nell'identità idealizzata del militante nazionalista l'uomo turco ritrova il proprio ruolo virile di guida nei confronti della donna e dell'intera società. La signora Selma, senza più un filo di trucco, non più

[28] Ivi, p. 147.

giovane, conserverà tuttavia l'amore e la dedizione del marito più giovane di lei.

Malgrado la sua giovane età Neşet Sabit ha interiorizzato, nei confronti delle donne, un atteggiamento paterno. Infatti, parlando di una sua giovane collaboratrice, attrice di teatro e atleta, con la moglie, gelosa di lei, Neşet Sabit si esalta con il tipico orgoglio paterno: «Noi abbiamo pensato, fantasticato, desiderato. I nostri pensieri sono diventati la loro realtà, i nostri desideri la loro forza di volontà. Perciò questa nuova generazione non solo è più felice di noi, ma anche più forte, più avanzata. E poi quella salute! che salute mia cara! Quale freschezza di corpo e di anima!».[29] Selma, liberatasi dalla sua femminile gelosia, constatando il paterno orgoglio del marito nei confronti della giovane attrice, ha l'agio di osservarla a sua volta: «non ha né petto né sedere, [...] sembra proprio un ermafrodita degli affreschi greci». Questa giovane figlia della rivoluzione kemalista è dunque simbolo di forza fisica come un antico greco, ma è socialmente asessuata. Pur facendo l'attrice, la sua apparenza è di estrema semplicità:

> Era vestita senza la minima cura. Indossava un vecchio tailleur grigio e scarpe sportive senza tacco. Un pullover scuro dal collo alto a maniche lunghe copriva stretto il suo corpo. I capelli, ricci di natura, si vedevano appena sotto il berretto fatto con la stessa lana del pullover. Sulle labbra non vi era nemmeno un'ombra di rossetto, mentre sulle ciglia aveva messo un filo di rimmel [...] mi venne da chiedere: una ragazza simile, quasi maschile, come fa a recitare sul palcoscenico parti così intensamente femminili?[30]

Ankara, come si è detto, è un romanzo utopico, scritto per esprimere l'amaro fallimento del sogno dei kemalisti più radicali. Quanto Neşet Sabit è uomo nuovo, avanguardia rivoluzionaria desiderata dall'autore, tanto l'attrice rappresenta la nuova generazione che egli sognava come frutto della rivoluzione. Per quanto riguarda la realtà del suo tempo, Karaosmanoğlu, come abbiamo visto in altri suoi romanzi, considerava i giovani uomini e donne del periodo precedente alla fondazione della repubblica come alienati, deboli e artificiali. La sua visione personale rispetto ai rapporti uomo-donna, la sua considerazione dell'altro sesso e la sua relazione con questo sono, probabilmente, rispecchiate in modo realistico tra le righe del suo romanzo *Yaban*.

Pubblicato nel 1932, *Yaban* (*L'estraneo*) è il primo romanzo che considera "criticamente" il processo di costruzione della nazione turca, il

[29] Ivi, p. 232.
[30] Ivi, pp. 227-228.

rapporto tra intellettuali e popolo, i problemi riguardanti il senso di appartenenza. Si tratta dunque essenzialmente di un romanzo politico. I temi dell'amore e della sessualità vi entrano solo marginalmente, tanto che nessun commentatore ha finora analizzato il testo da questo specifico punto di vista. Invece i contenuti che serpeggiano nell'esposizione di questi temi mi sembrano estremamente significativi a delineare le caratteristiche essenziali della sessualità maschile, della sua visione della donna e dell'amore.

Il romanzo descrive le vicende di un giovane, ex ufficiale ottomano, che, menomato del braccio durante la grande guerra e costretto a dimettersi dall'esercito, decide di passare il resto dei suoi giorni in Anatolia, nel villaggio natio del proprio attendente. Il suo inserimento nella società del villaggio presenta enormi difficoltà: agli occhi di questo figlio di İstanbul i contadini sono «peggio delle bestie»[31] e la natura ingenerosa gli fa apparire l'Anatolia come un luogo dell'inferno. I contadini a loro volta non sono affatto disposti ad accettarlo nella loro comunità. I rapporti, già caratterizzati da una reciproca ostilità e diffidenza, peggioreranno con l'avanzata dell'esercito nazionalista di liberazione. La lealtà dei contadini, al di là del villaggio, è rivolta verso il sultano-califfo, il rappresentante della comunità religiosa, mentre il protagonista chiede loro di spostare questa lealtà verso la comunità nazionale.

In *Yaban* il primo accenno alla sessualità viene fatto attraverso la descrizione di una scena di violenza carnale, atto che l'autore trasmette essenzialmente come una modalità propria del villaggio di vivere la sessualità: brutale, animalesco, primordiale: «Il gobbo corre dietro alla ragazza cieca che cerca di sottrarsi a lui. Il gobbo arriva, la stringe tra le sue braccia. Lottano brevemente. Il gobbo riesce rovesciarla nel secco letto del fiume».[32]

Dopo questa descrizione troviamo il protagonista innamorato di una ragazza del vicino villaggio. L'innamoramento modificherà il suo stato d'animo verso l'ambiente circostante: «Come è strano l'animo umano! Il sorriso di una giovane donna in un giorno qualsiasi, tra i pioppi, un fiumiciattolo, e cambia tutto».[33] Malgrado la constatazione di questo effetto benefico, il protagonista deve esporre la propria filosofia sull'amore che giustifica le sue paure:

---

[31] Y.K. Karaosmanoğlu, *Yaban*, İstanbul 1993 (1ª ed. 1932), p. 34 (di *Yaban* esiste una traduzione in italiano, a opera di A. Scalera, *Terra Matrigna*, A. Mondadori, Milano 1941.)

[32] Ivi, p. 100.

[33] Ivi, p. 62.

> Se dovessi confessare a me stesso di essermi innamorato, farei una cosa ridicola. Ho superato i trent'anni. Sono un sopravvissuto. E nemmeno quando avevo vent'anni ero così ingenuo da credere nell'amore. Il mio cuore, di solito caldo, disponibile ed entusiasta per tante cose, ha sempre saputo diventare, di fronte alle donne, freddo e duro. Invece di credere alle donne ho sempre preferito tradirle. Perché non esiste al mondo nulla di più insopportabile della donna che sappia di essere amata. La natura, della donna, già vile e perfida, in quel caso diventa quasi assassina. Si trasforma da gatta selvaggia in serpente, e via via comincia a nuotare in un mare di cattiveria tanto profondo quanto infinito, inimmaginabile.[34]

In queste parole i temi gemelli della visione maschile della femminilità, tipica della società turco-ottomana, *fitne* e sleale, dal carattere intrigante, trovano una loro perfetta espressione.

Nell'immaginario del protagonista le donne sono creature terrificanti. Quando accade un fatto di adulterio nel villaggio, il marito dell'adultera, debole, perché innamorato della moglie, non riesce a reagire, e finisce per perdonare di fatto i tradimenti, esponendosi allo sdegno e al ludibrio del luogo. Il protagonista commenta:

> Non è possibile pensare a un episodio più terribile di questo nella lotta eterna tra il maschio e la femmina. La donna, qui, con tutti i suoi istinti selvaggi, sembra una creatura feroce. Alla sua destra il marito sembra una preda gettata via dopo essere stata privata dal sangue. Alla sua sinistra l'amante è una parte delle forze invincibili, immutabili, cieche della natura. Povero Süleyman [il marito tradito], ogni volta che tenta di sollevare la testa, o vede il proprio rivale ergerglisi di fronte come una roccia, oppure incontra la risata della moglie, più spaventosa del ruggito di un leone![35]

L'attrazione e la seduzione esercitate dalla donna di cui si innamora sono così descritte:

> Intuivo, sotto le stoffe ruvide che l'avvolgevano, l'intera attrazione di un corpo giovane, senza difetti. Non si voltò indietro proprio in quel momento? Il mio cuore cominciò a battere all'impazzata. Deve aver detto qualcosa su di me all'amica o alla sorella, ché anche quella si è girata e mi ha guardato. Ora tutte e due ridono a crepapelle. Mi accosto molto a loro. Allora tutte e due mi danno le spalle. Stanno ferme come se fossero diventate di sasso. Si fermano in modo tale che mi sento obbligato ad allontanarmi. Questo è un

[34] *Ibid.*
[35] *Ibid.*

> comportamento che vedo per la prima volta in una femmina umana. Il corpo femminile che di fronte al desiderio giovane del maschio si ammorbidisce e si scioglie, oppure assume un atteggiamento duro, come per invitare a una lotta sessuale, qui rimane completamente ghiacciato. È una donna che si fa come d'acciaio, diventa un simbolo di resistenza. La verginità qui si presenta come una naturale corazza.[36]

Emine, la ragazza amata dal protagonista, rifiuta la sua proposta di matrimonio sulla base di un'atavica diffidenza nei confronti degli "stranieri" e accetta di diventare moglie di un contadino gobbo, İsmail. Il protagonista, ferito nell'amor proprio e nell'orgoglio, esprime la propria frustrazione: «Nel buio i denti di Emine brillano come due fili di madreperla. Questi apparteranno a İsmail? Delicato e attraente, ben proporzionato come un ramo di salice, il suo corpo si muove tutto intorno. Il corpo di İsmail, come un bruco, salirà su questo ramo?».[37] E continua, «Questa non è la prima volta che io m'invaghisco di una donna. Ma questo è per me il primo amore impossibile. Come si fa a cogliere una rosa di montagna, tra i rovi? Non lo so».[38] E cerca a questo punto di liberare il proprio cuore dalla tirannia dell'amore per Emine:

> Ora provo un doppio dolore di fronte al fatto che questo idolo che ho estratto dalle profondità della mia fantasia, ho reso un puro gioiello a forza di farlo cuocere al fuoco del mio amore, ho modellato secondo il più perfetto esempio di donna, si sia consegnato di propria volontà nelle mani di un gorilla e si sia immerso nel fango. Sento dentro di me da una parte il dolore di un creatore, dall'altra quello di una persona cui è stata sottratta la cosa più preziosa che possedeva. E poi dentro di me una voce dice: «non c'è altra possibilità». Ciò significa che anche se ella dovesse tornare da me, non potrei più riservarle uno spazio nella mia vita. Perché ormai ella, ai miei occhi, si è sporcata in modo definitivo; è marcita irreparabilmente.[39]

Ma se Emine avesse voluto accettare la sua proposta di matrimonio che cosa sognava in proposito il protagonista?

> L'avrei prima di tutto lavata per bene. Poi avrei bruciato in questo fuoco tutti i suoi vestiti che guastano le linee del suo bel corpo. Per renderla come una ragazza alla moda di İstanbul? No, no... Avrei stretto in due larghe trec-

[36] Ivi, p. 74.
[37] Ivi, p. 99.
[38] Ivi, p. 100.
[39] Ivi, p. 135.

> ce i suoi lunghi capelli castani. Le avrei messo addosso una camicia col colletto aperto e con le maniche larghe e un paio di *şalvar* [pantaloni alla turca] stretti in vita con una lunga cintura. Le avrei vietato di parlare. Le avrei permesso solo di ridere spesso e di fare esclamazioni, a esprimere rabbia, testardaggine, femminilità. Avrei chiesto che fosse lei a cucinare i miei pasti, a servirmi. Avrei visto di buon occhio che mi aspettasse in piedi mentre io mangiavo, o lavoravo o bevevo il mio caffè. Pur non indulgendo in baci, carezze ecc., che sono tipiche manifestazioni dell'amore alla francese, mi sarebbe piaciuto, ogni tanto, giocare con lei come si fa con un gatto di razza. Che differenza c'è tra lei e una gatta di razza? Non è forse vicina alla natura quanto una gatta? Non è forse maestosa e armonica come un felino? Non la si può considerare, come una gatta di razza, un ornamento vivo della natura? La mia Emine non è affatto più intelligente di una gatta di razza; che differenza c'è tra il suo modo di parlare e il miagolare dell'altra?[40]

Queste parole non richiedono commenti o speculazioni. Per quanto possano cambiare le leggi che regolano l'istituzione familiare e possano essere fatti discorsi teorici sulla parità dei sessi, sulla necessità delle unioni basate su scambi emotivi, la concezione dell'amore imperniata sulla sessualità, l'impostazione di rapporti basati sulla gerarchia dei poteri, la considerazione della donna essenzialmente come un oggetto sessuale, un ornamento o una persona al servizio del benessere dell'uomo, occupano ancora una posizione dominante nella mentalità maschile. Karaosmanoğlu critica lo sviluppo della giovane repubblica turca, ma dietro questa critica si intravvede una visione di profondo pessimismo sui rapporti di genere.

Il romanzo di Memduh Şevket Esendal, *Ayaşlı ve kiracıları* (*Quello di Ayaş e i suoi affittuari*), pubblicato nel 1934, è un altro esempio del vissuto sociale e privato dei cambiamenti prodotti dalle riforme kemaliste. Qui l'ambiente è quello urbano, per la precisione Ankara negli anni della sua prima espansione. La capitale del nuovo Stato si popola e si articola nelle diverse fasce sociali: i funzionari dello Stato, delle nuove istituzioni, della finanza, gli imprenditori in nuce, i professionisti, gli umili emigrati che cominciano a ingrossare le fila dei servizi, i proprietari terrieri, i poveri contadini che si recano nella capitale per seguire presso gli uffici amministrativi e giudiziari le proprie pratiche.

L'autore crea nel vasto appartamento preso in affitto da Ayaşlı[41] İbrahim, e subaffittato stanza per stanza, un microcosmo rappresentativo

[40] Ivi, p. 119.

[41] Si tratta del soprannome di İbrahim, proveniente da un piccolo villaggio nei paraggi di Ankara, chiamato Ayaş.

della nascente società della capitale. Nelle stanze dell'appartamento, tenuto pulito e rigovernato da una donna delle pulizie, vivono in un'inevitabile promiscuità, oltre al protagonista, numerosi personaggi. Un funzionario bancario; la figliastra di İbrahim con il marito conduttore di taxi e la suocera; l'anziano signor Şefik, ex console e attuale traduttore presso un'ambasciata; il signor Hasan, un proprietario terriero che ha problemi in sospeso con gli uffici giudiziari rispetto alla proprietà, lontano conoscente del protagonista; un'infelice coppia di sposi, di cui l'uomo è impegnato in piccoli commerci, la donna, nervosa e isterica, è incapace di essere la moglie di un uomo che non ama e la madre di un figlio che non riesce a gestire, bambino viziato e tirannico. Infine la signora Turan, una donna senza scrupoli, ambiziosa, sposata con un debole uomo, Hilmi Bey, senza personalità, soggiogato completamente dalla moglie.

Il romanzo si evolve attraverso i colloqui e nelle relazioni tra il protagonista e i vari abitanti dell'appartamento. Il senso di questi rapporti si chiarifica via via negli scambi che il protagonista ha con il dott. Fahri Rıza, suo amico fraterno. Ciò che sta particolarmente a cuore all'autore è l'intento di esprimere, pur in tono ironico e leggero, le preoccupazioni derivanti dall'emergente promiscuità tra uomini e donne e le conseguenze della modernità sul carattere femminile. Le donne, rimaste senza una valida protezione maschile e diventate troppo libere, costituiscono un pericolo per sé e per gli uomini. I ruoli tendono a rovesciarsi; i caratteri maschili sono disorientati, spesso cadono nella trappola tesa loro da donne ambiziose, senza scrupoli. Le donne, ormai sole e indifese, ricorrono a tutte le armi a loro disposizione per garantire la propria sopravvivenza. Di nuovo dunque ci troviamo di fronte alle conseguenze negative sulla vita sociale della natura intrigante della donna.

Nella conversazione di apertura del protagonista con la suocera della figliastra di Ayaşli, l'autore esprime una sorta di nostalgia per i bei tempi perduti:

> Non mi dire di quelle giovani. Tutte sono belle grazie al trucco. Anch'io sono stata giovane, sono invecchiata e fino a questa età non mi sono messa nulla sul viso. Se avessimo dovuto fare una cosa simile per ignoranza, se avessimo messo un colore sul viso, appena tornate in casa avremmo lavato via tutto, perché nostro padre non si arrabbiasse. Una volta, pensando che fosse cosa ben fatta, mi ero messa del *rastık*[42] sugli occhi. Mio padre – che riposi in pace – l'ha visto: odiava quelle cose. Subito chiamò mia madre: «fa' in modo che non si lasci mai più vedere in quello stato». Chi avrebbe mai più osato!

[42] Si tratta di un cosmetico naturale, usato per rendere scure le palpebre.

> Quelle di oggi non conoscono paura né rispetto. [...] Io dico che non c'è più la donna. Tutte le donne di oggi sembrano uomini. La strada è per loro, l'ufficio è per loro, teatro, cinema sono per loro. Che posto rimane dove esse non vadano? Ma la colpa è degli uomini. Ai nostri tempi, se una donna avesse osato uscire per strada con un *çarşaf* un po' troppo stretto, i poliziotti glielo avrebbero strappato. Un uomo e una donna non potevano salire insieme su una macchina. Adesso, se ti piace, ti prendi la donna sulle spalle e te la porti in giro [...] Tutto ciò è il risultato di quella "libertà". Non so se anche voi siete per la "libertà"? «No, non lo sono» le risposi.[43]

La donna di servizio, una giovane analfabeta, è la preda perfetta degli uomini, adatta all'appagamento senza responsabilità dei loro desideri; moderna rappresentante delle antiche schiave-concubine, è un'altra occasione per ricordare il passato ormai tramontato. La donna si sfoga con il protagonista: «Quante volte gli ho detto che poi io rimango incinta. Mi ha risposto "non importa". Bella cosa! Cemile, beata lei, una volta si era ammalata e ora non può più avere figli. Io, se mi capita appena di fare qualcosa, mi trovo subito con un bambino in grembo». Il protagonista ribatte: «Non ti ha mica portata a questo con la forza, potevi rifiutarti». Ma alla povera donna non è consentita una scelta: «È facile dirlo. Mi sono ammalata, mi ha curato per tutto l'inverno. Credi sia bello vivere da sole? [...] Ora gli uomini non vogliono più prendere moglie...» «Ma prima, anche se la prendevano, poi, una volta stancatisi, la ripudiavano» «...Non importa, lasciasse pure, ma almeno prendeva. Almeno il bambino aveva un padre».[44]

Ormai gli uomini hanno perduto il senso dell'onore. Le donne, con le quali non si stabiliscono più necessariamente forti legami di parentela e di protezione, possono persino essere viste come potenziale "merce" da sfruttare. Raccontano al protagonista che il signor Şefik, l'ex console, «ha preso una giovane vedova [...] Visto che la donna è allegra, ha voluto sfruttarla vendendola a questo e a quell'altro».[45]

Il matrimonio, sempre più difficile da combinare, è tuttavia l'unica garanzia di sopravvivenza e di un'esistenza socialmente dignitosa per la donna.

> La signora İffet era la figlia di un piccolo impiegato in pensione. Quando era ancora quasi bambina l'hanno data in sposa. Diventare spose, farsi belle di-

[43] M.Ş. Esendal, *Ayaşlı ile kiracıları*, Ankara 1988 (1ª ed. 1934), pp. 17-18.
[44] Ivi, pp. 35-36.
[45] Ivi, p. 41.

> verte le donne. Ma quando queste cose passarono, per la signora İffet l'unico vantaggio del matrimonio rimase la sopravvivenza garantita! Si lamentò del marito dicendo che era brutto, le risposero che non si cerca la bellezza nell'uomo; l'importante è che sia buono. Ribatté dicendo che era antipatico, le risposero che si sarebbe abituata, l'avrebbe amato. Suo marito è un uomo sornione, furbo. Non si amarono veramente nemmeno un giorno. Questo matrimonio non ha nessun lato soddisfacente [...] [Ora] Faika e sua suocera, a forza di darle lezioni, a forza di cercare di aprirle gli occhi, peggioreranno la situazione, allontaneranno completamente il marito dalla moglie. Non si può mai sapere quando uomini come Abdülkerim, silenziosi, subdoli, si arrabbieranno, e una volta arrabbiati cosa faranno. Un giorno, parlando con Faika le ho detto: «Questa donna non ama suo marito, ma poiché finora era ignorante, lo sopportava. Ora voi le aprite gli occhi, finirà per fare qualcosa di sbagliato, oppure litigheranno. Se poi un giorno il marito la lasciasse, povera donna, cosa ne sarebbe di lei, tutta sola?»[46]

Il protagonista piace alla signora Turan, che incurante del signor Hakkı, suo marito, lo corteggia apertamente e riesce infine a diventarne l'amante. Per il giovane la situazione è sconcertante: «Qualche sera dopo avermi incontrato è diventata intima con me. Mi corteggia apertamente. Io divento il bambino viziato, il preferito della signora Turan! Io vorrei rimanere uomo; corteggiare è il mio compito, ma non riesco, e non riesco nemmeno ad andarmene dalla sua stanza».[47] A confortarlo è il signor Hasan:

> «...va bene, amico mio, non ti puoi lamentare. La donna è una vera bellezza. È pure giovane, e tu le piaci.» «Chi? Turan? Ahi, non sono riuscito a comprendere quest'affare: è la donna che corteggia l'uomo, o l'uomo che corteggia la donna?» «[...] Credi che tocchi a te proteggere la moralità di una puttana?» «Non so, a me non piace. La donna non è male, e io non sono un angelo, però, così, davanti gli occhi del marito, che devo dire? mi vergogno. A me sembra vergognoso.» «Se il marito è d'accordo...».[48]

Ma la voce dell'alter ego, l'amico fraterno, il dott. Fahri Rıza, lo rimprovera: «"Ti dico di lasciare quella casa, di trasferirti, ma tu non lo fai. Là quella donna ti trasformerà in un essere spudorato. Non mi piace proprio." "Chi, Turan? Credi forse che sia innamorato?" "No, lo so che non sei innamorato, ma finirai con l'abituarti a lei"».[49]

---

[46] Ivi, p. 46.
[47] Ivi, p. 59.
[48] Ivi, p. 84.
[49] Ivi, p. 99.

Infine, l'autore ci presenta la donna che il protagonista si sceglierà per sposa: è la figlia del signor Hasan, arrivata nella capitale per assistere il padre gravemente ammalato. Spiega così, al protagonista, l'ordine che regna nella propria famiglia: «Mio padre non raccontava i propri affari né a mia madre né a me. Io le nostre cose vengo a saperle da fuori, dai vicini di casa».[50] La ragazza è stata fatta sposare con un individuo dedito all'alcol, un compagno di scuola del protagonista. Gli racconta il proprio matrimonio fallito:

> «Io e lui non ci siamo mai detti nulla. Tanto siamo rimasti sposati giusto tre settimane.» «Poveretta, sapete, lui aveva cominciato a esagerare con l'alcol quando ancora era a scuola. [...] Poco prima del vostro matrimonio, venni a sapere che stavate per sposarvi [...] allora dissi al signor Hasan: "Questo era un bravo ragazzo, ma ora è un uomo finito. Non gli si può dare più una figlia". Ma lui mi rispose: "Abbiamo alzato il gomito tutti quanti: dall'ubriachezza non viene cattiveria"». «Ah com'è vero, sia mia madre che mio padre pensavano così [...] Poi i nostri affari non andavano bene, insomma mio padre mi voleva fare sposare al più presto possibile [...] Tanti conoscenti gli hanno detto: "Signor Hasan, prima di dare tua figlia a quest'uomo, esci almeno una sera con lui e bevete insieme" ma non ha voluto ascoltare nemmeno questo consiglio [...] Mio padre non parlava mai con me direttamente. Persino a scuola sono riuscita ad andare grazie all'insistenza di mia madre».[51]

Il protagonista per un lungo periodo di tempo non riesce ad ammettere il proprio innamoramento nei confronti della figlia del signor Hasan. Nell'ospedale dove il padre è stato ricoverato un biologo corteggia la ragazza. Il protagonista e il suo amico dott. Fahri Rıza commentano la situazione: «"Pare che abbia cercato di parlare con la ragazza, e che lei non gli abbia lasciato dire niente [...]" "Ma se questo biologo comincia a importunarla troppo dovremo intervenire." "Finché lei non dice nulla non tocca a noi intervenire" "Può darsi che lei non ci dica nulla perché imbarazzata" "[...] Ma no, che dici! È una faccenda di tira e molla"».[52]

Naturalmente, i due si sbagliano. La giovane, tutta presa dal dolore del padre, non è interessata a nessuno. Avrebbe forse un'inclinazione verso il protagonista, oltretutto un amico del padre, ma questi, incerto nella propria identità, non è in grado di prendere alcuna iniziativa; non sa che contenuti assegnare al rapporto con una donna, come mutare la relazione. Quando, dopo la morte del padre la giovane decide di torna-

[50] Ivi, p. 155.
[51] Ivi, p. 157.
[52] Ivi, p. 166.

re a casa, il protagonista vive una delusione, quasi che la decisione di lei fosse presa contro il suo amor proprio.

> «Perché volete andare via di qui?» Le vennero le lacrime agli occhi, girò la testa. Insistetti, «Non è meglio se restate qui?» Non disse nulla. Abbassò la testa. Continuai, «Almeno qui siamo in due. Anch'io sono solo. Se lo chiedete a me, io non voglio che voi andiate via. Resteremo qui insieme». Dopo una pausa di silenzio, aggiunsi: «Fate voi, ma almeno restate a pensarci qualche giorno. Volendo, potete affittare una casa qui, e vivere come desiderate!» Rispose: «Col vostro permesso, io me ne andrei» [...] Pensai, cosa ne sarà di Selime? non ha nessuno, ma sono tante le donne sole. Può cominciare a lavorare, può insegnare lingue, se arriva un pretendente, si sposa. Ma se dovesse sposarsi io sarei geloso! Non potrei sopportare che questa ragazza dovesse appartenere a qualcun altro. Cercai di dormire, ma non ci riuscii [...] Di tutte queste donne che avevo incontrato, solo Turan mi si era avvicinata. Quanto amavo Selime, quanto mi piaceva; che bella donna, come è adatta a me! Chissà se laggiù ha un amante? O forse io non le sono piaciuto? Oh, come capivo bene di amare Selime![53]

Così, con la sua anima turbolenta, il protagonista risponde alle domande di una figura materna, la moglie del suo direttore in banca:

> Ma è stata lei a lasciarmi per andarsene via, cosa dovevo fare? Scriverle, pregarla? Non avrebbe forse detto «Se avessi voluto te, sarei rimasta là, perché non mi lasci in pace?» [...] Ma, d'altra parte, è vero, ha perduto il padre, è una ragazza sola, persa. Dovrei, senza badare a come si è comportata con me, se non fosse altro considerando il rispetto dovuto alla terra che copre il signor Hasan, almeno scrivere al mio amico della banca nella sua città e chiedergli notizie di Selime [...] Lei pensi pure ciò che vuole. Che dica pure «mi prega», «non mi lascia in pace». Voglio almeno avere un'amica simpatica con cui scambiare lettere, di cui seguire gli affari, da aiutare per quanto mi è possibile. Perché Selime non è diventata questa amica? Ma devo lasciar perdere queste considerazioni e scrivere una lettera... Però non scriverò a lei, scriverò al mio amico della banca...[54]

Infine, il protagonista e Selime si sposano:

> Più si conosce Selime, più la si ama. È una donna allegra per natura, non conosce la noia, trova sempre un'occupazione per passare il tempo. Chi non la conosce può crederla una donna spensierata, indifferente. Ma a parte i mo-

[53] Ivi, pp. 176-177.
[54] Ivi, pp. 179-180.

> menti in cui mi ama come una madre, una sorella, non ricordo una volta che senza spegnere la luce mi avesse mostrato tenerezza. Non l'ho mai vista svestita. Tra gli estranei si siede tutta educata, perbene, al punto da fare dire a chiunque: «che donna dignitosa, silenziosa». Bisogna vederla poi quando rimane da sola con me: comincia a fare il verso a uno, poi a un altro: è un'artista quando fa queste imitazioni. Grazie a Dio, non mi è capitata una donna affetta da mal di testa, da malumore.[55]

Un'altra scrittrice dell'epoca kemalista è Kerime Nadir. I suoi romanzi, tutti incentrati sull'amore, sono considerati, più che parte del corpus letterario "alto", espressione di una tradizione minore, quella della letteratura popolare. La concezione dell'amore, il destino sociale delle donne, malgrado la retorica ufficiale della parità e della visibilità sociale, sono ancora determinati dalle norme patriarcali; l'atmosfera di tristezza, di dolore e l'impossibilità che caratterizza le storie d'amore, giustificano qui un breve accenno alla sua opera.

Il suo *Hıçkırık* (*Singhiozzo*), pubblicato a puntate nel 1937, ha fatto versare lacrime a generazioni di turchi, non solo donne.[56] Il romanzo inizia con una scena nel cimitero dove conosciamo il protagonista Kenan, che "per ore sta in contemplazione" davanti alla tomba dell'amata Nalan, morta di tisi perché costretta, pur amando Kenan, a sposare un altro uomo.

Questa donna così inerme, così sottomessa alle decisioni altrui, esiste solo nell'ambito della casa: al di là delle persone della famiglia, lei non ha riferimenti; persino Kenan è un lontano parente. A fronte di questo legame così stretto con il mondo domestico che racchiude la donna, l'uomo è libero, dispone persino di postriboli controllati dallo Stato. Kenan, nel mondo interno, domestico, vive un amore platonico, impossibile, casto e morboso con Nalan, mentre nell'esterno sperimenta, con le meretrici, i piaceri fisici. Nalan, invece, costretta a sposare un altro uomo, come unica via d'uscita può ammalarsi di tisi e, come atto di estrema generosità, crescere una figlia destinandola a diventare moglie dell'amato Kenan, per garantirne la felicità. Questi, pur prostrato dall'impossibile passione di Nalan, può allontanarsi dal luogo delle sue pene, scegliendo un impiego lontano da casa e infine ricevere il dono dell'amata Nalan, sposando la figlia di quest'ultima.[57]

---

[55] Ivi, p. 218.

[56] A. Oktay, *Türkiye'de popüler kültür*, İstanbul 1993, pp. 124-129. L'autore considera il romanzo in questione un'"ode al masochismo".

[57] K. Nadir, *Hıçkırık*, Ankara 1938.

Così, nell'atmosfera masochista e incestuosa di *Hıçkırık*, in modo più esplicito che in altri romanzi, letterariamente più elaborati, viene messa in evidenza la preoccupazione della società turca di tenere separate le sfere emotiva e sessuale. L'emotività è relegata su un piano irraggiungibile, idealizzato, astratto, mentre la sessualità viene organizzata e controllata dall'esterno, in modo emotivamente sterile. Nel sistema ottomano, questa sterilità veniva organizzata intorno alla vita sessuale poligamica maschile, che prevedeva mogli e schiave-concubine. Nel nuovo ordine, lo Stato la garantisce in modo ancor più incisivo attraverso i postriboli. L'amore resta un sentimento idealizzato, come un'espressione contigua al sentimento mistico, da viversi nel dolore e nel sacrificio, senza la possibilità che si materializzi nella realtà.

Continua dunque, e con tutta la sua forza, a prevalere, nell'immaginario maschile, l'atavica paura del femminile. Le donne sono sinonimi di sessualità; ma il loro bisogno di legare a sé i figli e i mariti, di assicurarsi la loro complicità e gli strumenti affettivi-emotivi che sviluppano a questo fine, le rende, agli occhi degli uomini, ancora più temibili. Innamorarsi di una donna diventa così, per l'uomo, sinonimo di perdita di controllo, significa rendersi schiavo di un essere per definizione inaffidabile e malvagio.

In simile contesto, separare le sfere biologica, sessuale ed emotiva, diventa una inevitabile soluzione. L'identità femminile legata alla riproduzione (la madre) gode di un prestigio sociale e di un amore molto grandi. La fedeltà emotiva degli uomini è riservata soprattutto alle madri, come è largamente testimoniato dalla letteratura. L'amore è vissuto invece in modo ambivalente o in modo romantico, come la sublimata espressione di un'attrazione sessuale, oppure come il sentimento platonico nei confronti di un essere idealizzato, quasi santificato.

Il soddisfacimento della sfera sessuale, soprattutto maschile, garantito nel precedente sistema socio-antropologico attraverso la poligamia e il concubinaggio, nel nuovo contesto comincia ad essere relegato nella sterile relazione dell'amore a pagamento. A cominciare dagli anni quaranta, sempre più la letteratura descriverà la traumatica iniziazione alla vita sessuale degli adolescenti in coda alle porte dei postriboli.

Questa scissione delle sfere produce, per naturale estensione, la classificazione delle donne secondo i sentimenti che suscitano negli uomini; sentimenti direttamente correlati al loro comportamento e al livello della loro adesione alle norme dominanti, indipendentemente dalla posizione sociale che occupano.

Il kemalismo segnò un cambiamento notevole della condizione femminile e del rapporto tra uomini e donne, trasformando radicalmente la posizione delle donne nella sfera pubblica, sia di fronte agli uomini sia di fronte alle istituzioni dello Stato. Tuttavia esso non riuscì a incidere sulla fondamentale gerarchia tra i sessi e lasciò praticamente immutate le dinamiche di potere nelle relazioni più intime.

Credo che in parte questo risultato possa spiegarsi con la mancata riflessione sulla separatezza delle sfere emotiva e sessuale, che figura, nella cultura turca, articolata dalla religione musulmana, come la principale base della costruzione del genere. L'accento posto dal kemalismo sulla fredda razionalità del militare in quanto fondamento della virilità, in un certo senso riproduce e rafforza nelle coscienze l'importanza attribuita alla sobrietà del fedele nella sua relazione con il Creatore. Questo finisce per riproporre i sentimenti e l'emotività come pericolose minacce alla virilità e considerare le donne, portatrici per antonomasia di queste minacce, nemiche da tenere lontane. Così, malgrado tutti gli sforzi dei kemalisti per rendere "visibili" le donne, esse rimangono costrette a mantenere, nei livelli più intimi, la loro invisibilità. Pur togliendo il velo, le donne turche devono – sta a dimostrarlo la letteratura – trovare modi per coprire la loro femminilità, se non altro ignorando o a volte sopprimendo, la propria sessualità. Vince infine, seppur in altri termini, una cultura religiosa che nella sua tolleranza verso la sessualità impone una netta separazione tra l'anima e il corpo: i codici rituali della purità intendono proprio garantire questa separazione, imponendo la purificazione del corpo dalle tracce sensuali dopo il godimento, codificando, modellando il controllo della mente sull'anima.

Nella totale assenza di una seria riflessione sulla sessualità maschile, sui condizionamenti nella formazione delle psicologie di entrambi i sessi operati dalla cultura religiosa e comunitaria, sulla paura collettiva rispetto all'individuo, i discorsi sulla decantata parità erano destinati a rimanere formali. Nascosti sotto di essi, continuavano a celarsi, mai affrontati, rapporti di genere. Il kemalismo, pur avendo ridefinito in una cornice laica e nazionalista il rapporto tra i due sessi, aveva di fatto permesso e incoraggiato la continuità delle principali dinamiche del patriarcato, anche se in una forma paternalistica, nel privato e nel pubblico. Pur avendo portato all'ordine del giorno la necessità di interiorizzazione dei valori morali nel regolamentare i rapporti tra uomini e donne, non era riuscito a elaborare un'alternativa alla tradizionale concezione sociale del bene e del male. Nella sostanziale riproposizione da parte dell'ideologia kemalista della separatezza delle sfere emotiva e sessuale, e di una profonda paura sottostante ai rapporti tra uomini e donne, ve-

niva di nuovo impedita la realizzazione di quell'unione spirituale, culturale ed emotiva cui generazioni di uomini e donne in Turchia hanno aspirato e continuano ad aspirare. Le conseguenze durature di questo quadro saranno esaminate nel prossimo capitolo attraverso i romanzi scritti nel periodo successivo agli anni quaranta.

6. L'organizzazione del potere nella società turca post-kemalista e la cultura maschile (1940-1980)

1. La difficile transizione politica

Mustafa Kemal Atatürk morì nel 1938, lasciando il governo del paese al suo fedele compagno İsmet İnönü[1] – con il quale aveva condiviso il comando della guerra dell'indipendenza nazionale – e a una burocrazia civile e militare, coalizzata intorno al Partito repubblicano del popolo,[2] fedele in gran parte alla sua visione della modernità.

İsmet İnönü, pur figurando tra i padri della repubblica e avendo egli stesso ricoperto il ruolo di salvatore della patria, non possedeva la personalità carismatica del suo predecessore. Come lo chiamano le sue principali biografie, egli era il "Secondo Uomo".[3] Aveva condiviso gli stessi ideali e obiettivi con il grande leader, ma era,

> con i suoi modi gentili e i grandi occhi pensosi, l'esatto contrario di Mustafa Kemal. [...] Riflessivo e amante di letture, quanto Atatürk aveva uno spirito

[1] Atatürk morì il 10 novembre 1938, il giorno seguente İnönü veniva eletto presidente della repubblica con il voto unanime della Grande assemblea nazionale, e, due settimane dopo, diventava presidente a vita del Partito repubblicano del popolo (Prp). La sua presidenza fu condizionata da due grandi crisi: la seconda guerra mondiale e la crescente pressione per le riforme liberali. Si veda S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II: *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge 1977, p. 396.

[2] Fondato da Atatürk stesso nel 1925, il Prp, l'unico partito politico, resterà al governo fino al 1945, in una totale identificazione con lo Stato; i governatori di provincia erano gli stessi leader del partito, quasi l'intero corpo di funzionari civili apparteneva a questa formazione politica. I sei princìpi (repubblicanesimo, nazionalismo, populismo, statalismo, laicismo e riformismo) che sintetizzano la "filosofia politica" kemalista erano nel programma-statuto del Prp, e furono successivamente, nel 1935, inseriti nella costituzione repubblicana. Si veda F. Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy, 1950-1975*, London 1977, pp. 1-7. Sull'instaurazione del regime monopartitico si veda M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'inde tek parti yönetiminin kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981.

[3] Una delle principali biografie di İnönü è intitolata appunto *Il secondo uomo.* Cfr. Ş.S. Aydemir, *İkinci adam*, 3 voll., Ankara 1963-1965.

> avventuroso, un carattere indipendente, ed era deciso nelle sue azioni, tanto egli era prudente, dipendeva dalle decisioni degli altri e aveva scarso spirito d'iniziativa. [...] Non esprimeva mai giudizi netti sulle persone, era timido. [...] Tanto Kemal era *uomo*, irrequieto, dagli umori imprevedibili, appassionatamente dedito all'alcol e alle donne, quanto İsmet era tranquillo, paziente, sobrio; un padre di famiglia modello.[4]

İnönü era una sorta di *alter ego* di Atatürk e incarnava la continuazione più netta e leale della sua leadership. La sua successione alla guida del paese evidenziava e perpetuava l'unicità e irripetibilità del condottiero *Gazi*. Era lui, Mustafa Kemal, come era stato in vita, e ora, forse ancor più da morto, a continuare a incarnare e a legittimare lo Stato, le sue istituzioni, nonché l'intera idea della nazione; il suo carisma continuava a tenere sopite le divergenze all'interno delle élite politiche e a garantire l'egemonia della visione di modernità che egli rappresentava.

Itzkowitz e Volkan nella loro "psico-biografia" di Atatürk spiegano l'apoteosi dell'uomo, la sua trasformazione in un simbolo e in un concetto immortali, cominciate immediatamente, al momento dell'annuncio della sua morte, con la relazione emotiva rimasta incompiuta tra lui e il popolo turco. Secondo gli studiosi il grande leader era diventato un oggetto psicologico idealizzato, indispensabile per il mantenimento dell'orgoglio nazionale; dunque sostituirlo era diventato impossibile per i suoi concittadini. E proprio questa impossibilità di elaborare il lutto per la scomparsa del leader rendeva immortale la sua autorità e impensabile la separazione da lui.[5]

La separazione infatti fu ritardata ai limiti del possibile. Secondo la tradizione musulmana, il corpo del deceduto, dopo un lavacro rituale, dovrebbe essere avvolto in una stoffa di cotone bianco e deposto in una bara; da qui sarebbe poi rimosso senza essere toccato, tumulato e interrato entro il successivo tramonto. La morte di Atatürk costituì l'unica rottura di questa tradizione: il suo corpo fu imbalsamato, deposto in una bara nel museo etnografico di Ankara e la sua sepoltura definitiva fu rimandata per una decade e mezzo.[6]

Rendere immortale Atatürk non rispondeva naturalmente solo alle difficoltà della nazione di elaborare il lutto, ma, soprattutto, alle diffi-

---

[4] Lord Kinross, *Atatürk...*, cit., pp. 101-102 (il corsivo è mio). È significativo il commento di un'ammiratrice di Atatürk alla successione di İnönü: «La Turchia ha perduto il suo amante, ora deve assestarsi con il marito», ivi, p. XVIII.

[5] V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk...*, cit., p. 345.

[6] *Ibid*.

coltà della classe dirigente, privata del carisma del proprio leader unico, di riformulare i termini della propria egemonia. Le frizioni ideologiche e personali all'interno delle élite politico-militari, le resistenze contro il laicismo, le difficoltà economiche, erano condizioni di permanente fragilità del regime. La "sospensione" della morte di Atatürk, immortalando la sua autorità e garantendo la sua continuità nel governo attraverso la leadership di İnönü, servì a traghettare il paese attraverso il tunnel della seconda guerra mondiale e a realizzare parte del sogno kemalista dell'integrazione della Turchia nel mondo civilizzato.

I lavori per la costruzione di un mausoleo per la sepoltura definitiva del grande leader continuarono per tutta la durata del conflitto mondiale, durante il quale il paese, stremato da condizioni economiche gravissime, resistette alle pressioni alterne dei paesi dell'Asse e degli Alleati. Tuttavia, il persistente pericolo di un'invasione del proprio territorio costrinse la Turchia a mobilitare l'esercito, chiamando alle armi più di un milione di uomini, la maggioranza dei quali erano contadini. Il mantenimento di questa forza gravò enormemente sul bilancio dello Stato. Inoltre la rimozione di migliaia di uomini dalla produzione agricola per essere mobilitati per la difesa del paese produsse conseguenze estremamente negative per l'agricoltura: diminuì l'esportazione in modo esponenziale e cominciarono a scarseggiare i beni di consumo primari nel mercato interno. Al mancato soddisfacimento delle prime necessità si aggiunse una forte inflazione.[7]

Il governo per fare fronte alla situazione straordinaria si attribuì poteri speciali, varando nel 1940 la Legge della Difesa Nazionale (*Milli Korunma Kanunu*) che consentiva, tra l'altro, di obbligare i cittadini a lavorare nelle miniere e nelle fabbriche, per rispondere, almeno in parte, alle esigenze dell'esercito. Malgrado tutti i tentativi, le spese militari continuavano ad aumentare, mentre diminuivano la produzione, il commercio con l'estero e le entrate del governo. Si arrivò nel 1942 a imporre una tassa sui capitali privati (*Varlık Vergisi*) e un'altra sui prodotti agricoli. Queste misure, insieme al razionamento dei beni di prima necessità, crearono un diffuso malcontento in tutti gli strati sociali senza riuscire però a portare qualche soluzione ai problemi.

Il genio politico e il grande prestigio militare di İnönü riuscirono durante il conflitto a tenere sotto controllo importanti settori delle forze

[7] L'indice dei prezzi di İstanbul aumentò dal 101,4 del 1939 al 235,5 del 1942 e al 354,4 del 1945. Il prodotto lordo nazionale invece crollò durante la guerra da 7690,3 a 5941,6 lire turche, portando il reddito pro capite da 431,53 a 316,22 lire turche. Si veda S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History...*, cit., p. 398.

armate, tradizionalmente simpatizzanti della Germania. Negli ultimi due anni della guerra, grazie alla posizione strategica del paese e alla sapiente politica estera di İnönü, diventato il leader nazionale (*Milli Şef*), furono firmati, con i paesi alleati, degli accordi di assistenza economica, che consentirono un miglioramento della situazione. La Turchia ricevette aiuti e assistenza per incrementare la propria produzione e l'esportazione di materie prime, accumulando così crediti esteri che si sarebbero rivelati preziosi per la ripresa economica del dopoguerra.

Malgrado questa dimostrazione di buona volontà da parte dei paesi alleati, İnönü resistette nella propria posizione di non belligeranza fino a pochi mesi prima del cessate il fuoco. Soltanto il 23 febbraio 1945 la Turchia dichiarò l'inizio delle ostilità contro la Germania: atto che le permise, *in extremis*, di prendere posto accanto ai vincitori e di assicurarsi il diritto a firmare la Carta delle Nazioni Unite.

Tale firma era solo l'inizio di una serie di eventi che avrebbero definitivamente suggellato la posizione internazionale della Turchia nel blocco occidentale. Le pretese sovietiche del dopoguerra convinsero nel marzo 1947 il Congresso americano a includere, insieme alla Grecia, anche la Turchia nel Piano Marshall, assicurandole così, dal 1948, una preziosa assistenza economica come protezione contro l'imperialismo sovietico. Con questa decisione iniziava un crescente coinvolgimento americano nelle questioni di sicurezza e di sviluppo economico della Turchia, e gli Stati Uniti cominciavano a diventare il maggior referente politico-culturale e militare del paese. L'ingresso, nel 1952, nella Nato confermò infine la piena partecipazione turca all'alleanza occidentale.

L'inizio della cooperazione economica e militare turca con il mondo occidentale comportò, nelle istituzioni politiche, ulteriori adeguamenti ai modelli vigenti nel mondo progredito e libero. Il dissenso,[8] che nel sistema monopartitico non aveva avuto modo di organizzarsi ed esprimersi nell'arena politica, utilizzò la firma apposta dalla Turchia sulla Carta delle Nazioni Unite (che propugnava per i paesi membri l'osservanza di diritti civili e politici attraverso il pluralismo e delle procedure per la libera espressione del voto), per premere, con successo, sul governo, affinché approvasse il passaggio a un regime multipartitico.[9]

[8] Nella Grande assemblea nazionale, costituitasi sotto la leadership dei nazionalisti nel 1920, nonché nel corpo militare, erano presenti le antiche divisioni politiche, emerse durante l'esperienza dei Giovani Turchi, tra un liberismo che implicava anche un decentramento del potere politico e un interventismo statale.

[9] Il carattere arbitrario delle leggi speciali adottate dal governo durante la guerra e il modo in cui esse furono attuate aveva intaccato negativamente la fidu-

Nacque così, nel 1946, il Partito democratico, sotto la leadership di Celal Bayar, che, dopo le iniziali difficoltà di legittimazione agli occhi dei burocrati civili e militari che dominavano lo Stato, nelle elezioni del 1950 conquistò il potere con il 53,3% dei voti.[10]

Significativamente, ad accompagnare Atatürk il 10 novembre 1953 nel suo ultimo viaggio, per la sua sepoltura definitiva nel mausoleo, finalmente costruito su una collina di Ankara, fu Celal Bayar, il primo presidente turco eletto da un Parlamento composto da rappresentanti di diversi partiti che governavano una repubblica economicamente e militarmente allacciata all'Occidente. Per tutto il decennio e mezzo intercorso dalla sua morte alla sua definitiva sepoltura, e anche oltre, Atatürk aveva continuato a vivere come un simbolo e un ideale. Le sue foto e il suo busto figuravano insieme alla bandiera nazionale in ogni ufficio pubblico, in ogni aula scolastica, in ogni piazza del paese. Le sue parole e i suoi gesti riempivano di significato ogni iniziativa pubblica o politica. Tuttavia il suo popolo aveva deciso di portare al governo un nuovo partito che contestava, sia nello spirito che nei metodi, il riformismo del grande leader.

Era stato un particolare schieramento politico a rendere Atatürk immortale, l'archetipo maschile, il principale ideatore delle nuove relazioni di potere nella società turca. Uno schieramento statalista ed elitario che, sin dalla rivoluzione dei Giovani Turchi, più o meno ininterrottamente, aveva tenuto in mano il governo del paese e, dopo la nascita della repubblica, aveva elaborato il kemalismo come filosofia dello Stato, affidandone l'applicazione al regime monopartitico del Prp.

I kemalisti avevano combattuto il sultanato come espressione politica del patriarcato, ma nel loro progetto di società avevano confermato il suo dominio sia sul piano privato che su quello sociale e politico. Il

---

cia nello Stato e nel partito da parte soprattutto degli uomini d'affari e dei ricchi proprietari terrieri, che pur essendosi considerevolmente arricchiti nelle condizioni dell'economia di guerra non si sentivano più sicuri nel sistema monopartitico viste le recenti pratiche del governo, simboleggiate dalla tassa sui capitali privati (*Varlık Vergisi*). Si veda F. Ahmad, *The Turkish Experiment...*, cit., p. 8.

[10] Le difficoltà iniziali di legittimazione del nuovo partito furono in parte superate grazie al patrocinio politico e morale accordato nel 1947 dal maresciallo Fevzi Çakmak. Questi era uno dei più prominenti compagni e rivali di Mustafa Kemal ed era il generale più rispettato delle forze armate: era stato l'unico generale ad essere insignito del titolo di maresciallo e aver ricoperto il ruolo di capo dello Stato Maggiore ininterrottamente per ben ventitré anni, dal 1921 fino al suo ritiro dal servizio attivo nel 1944. Il suo appoggio al Pd dunque fu decisivo soprattutto per rassicurare i militari. Ivi, p. 22.

nuovo patto patriarcale era stato siglato dai padri che avevano accettato i principi del progetto di modernizzazione, a nome di tutti i componenti familiari e di tutti gli altri padri.[11] A questi il diritto di siglare il nuovo patto patriarcale era derivato, più che da loro caratteristiche individuali, dalla loro posizione di prossimità allo Stato.

Il nuovo patto siglato dai padri kemalisti prevedeva la costruzione di una società moderna che si sarebbe dovuta inserire nella civiltà occidentale capitalistica. Ma i kemalisti non riuscirono a rinunciare a un loro ruolo paterno di guida. All'ombra dell'autorità dello Stato pretesero di dirigere a un tempo i processi economici, sociali e culturali. Sostituirono la *ümmet* con la moderna società nazionale negando qualsiasi necessità di rafforzare le soggettività e responsabilità individuali, o di formare un sistema laico di moralità. Così la guida morale della società borghese che sognavano fu affidata, invece che a una figura maschile egemone formata su valori nuovi, a un gruppo di uomini che in una scala gerarchica precisa condividevano il potere.

> L'identità deve essere distinta da ciò che i sociologi chiamano ruolo [...] Le identità sono fonti di significato per gli attori sociali stessi e costruite da loro attraverso un processo di individuazione. Le identità possono anche essere originate dalle istituzioni dominanti, ma diventano identità solo quando e se gli attori sociali le interiorizzano e ne edificano il contenuto su tale interiorizzazione.[12]

A traghettare il paese verso l'Occidente non erano state infatti le rivoluzioni kemaliste, bensì la sua posizione geopolitica, assurta a grande importanza nelle condizioni createsi dopo la guerra mondiale. L'Occidente era interessato alla Turchia militarmente ed economicamente, ma la considerava, nei suoi meccanismi culturali e di potere più intimi, come una realtà molto distante da sé. D'altra parte, anche la Turchia sembrava preferire un legame con l'Occidente limitato a livelli alti: militare, economico e istituzionale, senza coinvolgere le coscienze popola-

[11] Pateman, nel suo studio sul contesto dell'Inghilterra del XVII secolo, sostiene che l'individuo, la società civile e il pubblico sono categorie costruite in contrapposizione alla natura femminile e alla sfera privata. Il contratto sociale, siglato dai padri in nome delle famiglie, ha carattere patriarcale; costituisce una società di soli uomini che traggono la loro autorevolezza in gran parte dal dominio stabilito sul sesso femminile e sulla sfera domestica. Si veda C.H. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge 1988, trad. it. *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

[12] M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II: *The Power of Identity*, Oxford 1997, p. 7.

ri e alterare eccessivamente le consuetudini culturali, proteggendo per contro le tradizionali gerarchie e relazioni di potere. Ancora nel momento del suo inserimento nel sistema occidentale, mancava nel paese un reale pluralismo politico, restava indisturbato, anzi accresciuto, un potere militare che lo teneva sotto la propria tutela, il sistema economico strettamente controllato dallo Stato continuava a soffrire delle sue endemiche debolezze; perduravano le condizioni di estrema povertà e arretratezza dell'Anatolia rurale.

2. Società turca post-kemalista

L'alternativa politica al kemalismo rappresentato dal Pd conteneva tratti sia liberali sia tradizionalisti. Ambedue i tratti non erano altro che una reazione contro lo schieramento statalista ed elitario rappresentato dal Prp: il Pd contrapponeva al modernismo autoritario del Prp l'invocazione di un minor intervento governativo sull'economia e sulla società. Tale tendenza liberale però non faceva perno su una concezione nuova dei rapporti di potere tra l'individuo e lo Stato: il nuovo partito si proponeva come il difensore dei valori religiosi e della continuità delle tradizioni contro i tentativi di una occidentalizzazione coercitiva. Il Partito democratico, sia pur aderendo, per rispetto alla Costituzione, ai sei principi del kemalismo al pari del Prp, poneva una diversa enfasi su di essi e inseriva nella coalizione dominante di burocrati e militari la rappresentanza degli interessi dei notabili rurali e della nascente borghesia imprenditoriale.[13]

Le politiche economiche degli anni trenta e le condizioni create dalla guerra avevano contribuito a modificare il volto della società turca rispetto gli anni della fondazione della repubblica. Era emersa nei centri urbani una nuova classe media di mercanti e imprenditori, i grandi proprietari terrieri erano diventati una vera e propria classe sociale prosperosa e potente, il numero di lavoratori salariati era cresciuto. Gli operai impiegati nell'industria erano passati dai venticinquemila del 1923 ai trecentomila del 1946, mentre l'agricoltura e l'artigianato ne impiegavano almeno il doppio. Anche dal punto di vista sociale e culturale si registravano importanti cambiamenti. La percentuale generale di alfabetizzazione nel paese era arrivata al 30%; percentuale che, se si guardavano le statistiche esclusivamente urbane, saliva al 65% circa. Si era formato,

[13] F. Ahmad, *The Turkish Experiment...*, cit., pp. 10-16.

intorno alle università, un significativo e prestigioso ceto intellettuale, capace di influenzare l'opinione pubblica e le politiche governative.[14] Ciascuno di questi gruppi, che, seppur in forma embrionale, rappresentava una prima articolazione moderna della società turca, aveva propri motivi di risentimento contro le politiche autoritarie del Partito-Governo e per premere a favore di una maggiore liberalizzazione del sistema dal punto di vista economico, sociale, culturale e politico.

Ma la risposta politica a tale esigenza era ancora una volta di stampo autoritario: nessuna delle due formazioni intendeva procedere nel senso di una vera democratizzazione del sistema. Il Prp vedeva lo Stato e la nazione rispettivamente come guida dei processi socio-economici e fonte simbolica di cultura e moralità, mentre il Pd proponeva una sorta di ripristino della tradizionale comunità come fonte di moralità e cultura in cui introdurre lo sviluppo capitalistico sotto la leadership delle gerarchie locali. Il passaggio al pluralismo politico non esprimeva dunque le conseguenze di una maturazione culturale, e i partiti che si contendevano tra loro l'elettorato riproponevano ancora una volta l'antica diatriba interna al gruppo dominante, che senza mai coinvolgere la popolazione cercava un controllo dello Stato.

İnönü e lo schieramento statalista elitario che rappresentava, consideravano il pluralismo politico essenzialmente come una minaccia all'armonia sociale e quindi all'integrità dello Stato. Il Prp, l'espressione interclassista della nazione e l'incarnazione dello Stato, poteva rendersi disponibile ad accettare le critiche "costruttive" delle altre formazioni politiche, tollerare la presenza di un partito in posizione di fratello minore che, attraverso mozioni discrete e rispettose, funzionasse come una valvola di sicurezza. Ma anche il Pd, che era il primo partito a conquistare il governo con un'investitura popolare, dimostrava di non credere ai meccanismi di una competizione politica democratica. Forte del suo mandato, esso voleva considerare se stesso l'unica forza sovrana e legittima. Adnan Menderes, eletto primo ministro nella primavera del 1950, nell'autunno dello stesso anno, dopo le elezioni municipali che avevano confermato il trionfo del suo partito, dichiarava: «Il 14 maggio il popolo turco aveva rimosso dal potere il Partito repubblicano, oggi l'ha eliminato anche dall'opposizione».[15]

[14] S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History...*, cit., p. 401.
[15] Ivi, p. 39.

3. I militari: i veri attori della politica

Al di là del partito di governo e di quelli di opposizione, i veri attori della politica turca erano e rimanevano i militari:[16] ovvero, l'unico segmento elitario che conservava la propria formazione monolitica. L'élite militare, conscia del proprio ruolo centrale come garante dell'integrità dello Stato e della posizione internazionale del paese, si sentiva il principale depositario e rappresentante dello "spirito nazionale" e si proponeva come il modello vincente della sua etica.[17] I valori militari continuavano così a definire l'identità maschile dominante, vista anche la problematicità dell'elaborazione di un'identità civile nel quadro della negazione di libertà e responsabilità individuali, principi base della cultura borghese.

L'armata turca, le cui origini risalgono alle politiche di modernizzazione ottomana, malgrado i tentativi di Atatürk di rimodellarla secondo i canoni francesi, nel momento dell'inizio della cooperazione militare ed economica statunitense, continuava a mantenere l'impronta prussiana. Organizzati secondo i principi di una rigida gerarchia e con forte

---

[16] Soprattutto a partire dal 1990 vi è un numero crescente di studi sulle relazioni tra i civili e i militari in Turchia. Comunque, continuano a rimanere i classici gli studi di D. Rustow, *The Army and the Founding of the Turkish Republic*, in "World Politics", 11 (1959), pp. 515-552; W.F. Weiker, *The Turkish Revolution 1960-1961. Aspects of Military Politics*, Washington 1963; D. Lerner, R.D. Robinson, *Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force*, in "World Politics", 13 (1960-1961), pp. 19-44; G.S. Harris, *The Role of the Military in Turkish Politics*, in "Middle East Journal", 1 (1965), pp. 54-66 e 169-176. Il contributo di S. Vaner, *The Army*, in I.I. Schick, E.A. Tonak (a c. di), *Turkey in Transition. New Perspectives*, New York 1987, pp. 236-265, è importante per il tentativo di utilizzare un approccio ai militari come attori politico-istituzionali. Con lo stesso approccio esaminano il problema anche R.P. Nye, *The Military in Turkish Politics, 1960-1973*, Michigan 1977; Ü.C. Sakallıoğlu, *AP-Ordu ilişkileri. Bir ikilemin anatomisi*, İstanbul 1993; K. Kayalı, *Ordu ve siyaset: 27 mayıs-12 mart*, İstanbul 1994, che riflette specificamente sul periodo tra 1960-1973. Tra gli altri importanti studi pubblicati recentemente ricordiamo: A.O. Evin (a c. di), *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*, Berlin 1988; M.A. Birand, *Shirts of Steel. An Anatomy of the Turkish Armed Forces*, London 1991; F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, London 1993; A.L. Karaosmanoğlu, *Officers: Westernization and Democracy*, in M. Heper, A. Öncü, H. Kramer (a c. di), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, London 1993, pp. 19-34; M. Heper, A. Güney, *The Military and Democracy in the Third Turkish Republic*, in "Armed Forces and Society", 22/4 (1996), pp. 619-642; E. Özbudun, *The Role of the Military in Recent Turkish Politics*, Cambridge 1996.

[17] J.F. Bayart, S. Vaner, *L'Armée Turque et le Theatre d'Ombre Kemaliste (1960-1973)*, in A. Rouquie (a c. di), *La Politique de Mars*, Paris 1981, pp. 44-45.

disciplina e spirito di corpo, gli ufficiali delle forze armate turche erano intrisi in gran parte delle idee nazionalistiche di stampo germanico. Tradizionalmente inclini a considerarsi i maggiori attori politici nel determinare il destino del paese, i militari avevano stabilito, durante gli anni del consolidamento della repubblica, una cooperazione apparentemente senza conflitti con i burocrati civili intorno al Partito repubblicano del popolo.

I primi segni di una crisi in questa alleanza apparvero durante gli anni del passaggio al pluripartitismo, tra il 1946 e il 1950, come testimoniano numerosi piani non eseguiti di intervento militare. Gli ufficiali, tuttavia, consci dei vantaggi in termini di potere e di prestigio rappresentati dalle prospettive aperte dalla cooperazione militare ed economica statunitense,[18] che però rendeva necessaria l'accettazione del pluripartitismo e la liberalizzazione dell'economia, finirono per dare il proprio benestare al governo del Pd.

Il programma di cooperazione americano comportò in primo luogo la modernizzazione del corpo militare stesso. Questo, al momento, era costituito da circa settecentomila effettivi tra soldati e sottufficiali, provenienti in gran parte dalle zone più arretrate dell'Anatolia, senza una particolare educazione, incapaci di «distinguere un martello da un cacciavite»,[19] e da un ristretto corpo di ufficiali gelosi dei propri privilegi. All'interno del corpo regnavano rapporti gerarchici funzionali al mantenimento di quei privilegi, tra cui l'utilizzo di migliaia di soldati per il servizio personale e familiare.

Dal 1948 iniziò un sostanziale ricambio generazionale ai vertici delle forze armate, accelerato con la formazione del governo Dp nel 1950. La nuova generazione di ufficiali veniva plasmata secondo metodi americani: diventavano essenzialmente dei soldati-tecnocrati, capaci di padroneggiare l'uso della tecnologia e dei moderni metodi di organizzazione. Anche se le forze armate turche conservarono la loro rigida disciplina e gerarchia, fu realizzato un processo di razionalizzazione e di democratizzazione nei metodi di cooptazione, di avanzamento di carriera, di organizzazione interna. L'armata turca si presentò al momento della sua integrazione nel comando della Nato nel 1952 con una fisionomia radicalmente mutata. Gli effettivi erano stati ridotti da settecentomila a quattrocentomila unità, erano state inaugurate scuole di for-

[18] Tra il 1948 e il 1952, l'anno dell'ingresso nella Nato, la Turchia ricevette dal Piano Marshall 225 milioni di dollari per l'assistenza economica e 305 milioni per quella militare.

[19] D. Lerner, R.D. Robinson, *Swords and Ploughshares...*, cit., p. 29.

mazione e le conoscenze tecniche generalizzate. Molti ufficiali avevano partecipato a degli *stages* all'estero, l'avanzamento di carriera era stato collegato al merito attraverso l'introduzione di un sistema di controllo delle abilità acquisite, stabilito l'obbligo di un anno di servizio prima dell'ammissione all'accademia militare ed eliminata la pratica di assegnare soldati in servizio alle famiglie di ufficiali, contemporaneamente erano migliorate le condizioni di vita e le paghe degli effettivi.

Con la nuova organizzazione, l'armata turca, «l'unica istituzione moderna nel seno di una società tradizionale»,[20] oltre a continuare ad essere il guardiano dei principi kemalisti, diventava, con i suoi ufficiali moderni e qualificati, dotati di conoscenze tecniche e organizzative, anche la maggiore forza modernizzatrice del paese e il centro di irradiazione di una nuova cultura e di conoscenze tecnologiche.

Il servizio di leva fu reso obbligatorio per ogni cittadino turco di sesso maschile. Per chi era in possesso di un titolo di studio di scuola superiore o di una laurea, il servizio fu fissato a diciotto mesi in qualità di ufficiale di riserva, per tutti gli altri a due anni (nella Marina due anni e mezzo). Questo lungo periodo di servizio costituiva, per il corpo militare, il più importante mezzo per garantirsi una costante presenza in seno alla società e potervi irradiare i propri valori. Esso, d'altra parte, rappresentava per i giovani contadini analfabeti una grande occasione per accedere a nuove conoscenze, spesso per ottenere una qualifica tecnica da utilizzare nel mercato del lavoro. Giovani contadini illetterati, provenienti da sparsi e isolati villaggi dell'Anatolia, nell'arma incontravano per la prima volta un'istituzione che operava in uno stile moderno e sperimentavano il senso di appartenenza a una nazione, trovandosi a compiere un dovere in qualità di cittadini. Come scriveva nel 1951 l'antropologo Paul Stirling,

> I contadini sono ormai consapevoli di essere membri della nazione turca [...] essi sono decisamente nazionalisti, orgogliosi della capacità militare della Turchia, interessati al suo sviluppo tecnologico [...] Indubbiamente questa coscienza è rafforzata in modo decisivo dal servizio di leva obbligatorio che i giovani uomini sembrano notevolmente apprezzare.[21]

Questo rito di passaggio per ogni cittadino turco di sesso maschile significava anche un periodo d'allenamento per accettare definitivamen-

[20] Ivi, p. 36.

[21] P. Stirling, *The Structure of Turkish Peasant Communities*, Ph.D. dissertation, Oxford University 1951, p. 165.

te e interiorizzare la superiorità dello Stato, delle sue istituzioni, la forza coercitiva di una cultura di modernizzazione espressa dall'alto. Gli ufficiali, consapevoli della propria superiorità tecnica, intellettuale e organizzativa rispetto alle istituzioni civili, imponevano, durante il servizio, anzitutto la stretta disciplina militare, considerando questa come migliore antidoto alla morbidezza, alla debolezza, tipici difetti della vita civile. Uno dei mezzi più utilizzati per ottenere la disciplina era costituito da punizioni corporali e da umiliazioni. Ogni segno di "debolezza", ogni piccolo cedimento venivano puniti con severità.

> Dal servizio di leva ci si attende che il giovane, che entra dalla porta della caserma con passi titubanti e incerti, se ne esca con un senso di sicurezza rafforzato, con una capacità combattiva aumentata.[22]

Il servizio di leva, in breve, era concepito come la scuola per eccellenza per formare dei veri uomini, intesi nel senso della sopravvalutazione della violenza, della coercizione verso i deboli, dalla incondizionata sottomissione ai forti.

Nel 1958 il Ministero della difesa decretò una suddivisione territoriale in tre distretti militari (occidentale, centrale e orientale), rendendo obbligatorio, per ogni ufficiale, prestare servizio in ciascuno di essi durante la propria carriera. Tale mobilità mirava a sensibilizzare gli ufficiali ai problemi socio-economici del paese. Nelle fabbriche militari cominciava la produzione – a detta del ministro «per rendere possibile la partecipazione dell'Arma allo sviluppo del paese»[23] – di macchinari necessari all'economia civile. Fu anche reso obbligatorio, nel reclutamento per le scuole militari, garantire che gli studenti ammessi provenissero equamente da tutte le regioni. Tale misura comunque non mutò in modo sostanziale il carattere diretto del reclutamento: continuò la tendenza per cui circa la metà del corpo degli ufficiali proveniva da famiglie di burocrati civili e militari, in gran parte dalle regioni centrali e occidentali dell'Anatolia.[24]

---

[22] S. İlhan, *Askerlik*, in Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (a c. di), *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Ankara 1990, pp. 321-334, *passim*.

[23] D. Lerner, R.D. Robinson, *Swords and Ploughshares*, cit., p. 37.

[24] F.W. Frey, *The Turkish Political Elite*, Cambridge, Massachusetts 1965, p. 141. Tra il 1920 e il 1957 per il 47% gli ufficiali erano figli di militari, il 13% di funzionari civili, il 7,9% proveniva da una famiglia di artigiani o commercianti e il 5% da famiglia operaia. Tale situazione continua tutt'oggi: circa il 40% dei cadetti sono figli di funzionari civili o militari, meno del 10% delle reclute delle

Il reclutamento degli ufficiali avveniva attraverso un sistema di scuole, dal livello secondario fino alle accademie militari. Il corpo principale dei futuri ufficiali cominciava la propria formazione dall'età di dodici anni, indossando l'uniforme militare e assoggettandosi a una dura disciplina. Gran parte di essi era completamente allontanata dalle famiglie di origine e, salvo i periodi di vacanza, i militari vivevano nella scuola. Le scuole militari di livello secondario e i licei duravano fino all'età di vent'anni: solo in seguito a questa dura formazione di otto anni, il candidato ufficiale acquisiva il diritto di accedere all'Accademia Militare (*Harbiye*). Dopo quattro anni di *Harbiye*, iniziava il servizio di reggimento con la qualifica di sottotenente. I sottotenenti, dopo un periodo di servizio ottenevano il diritto di partecipare a concorsi per conseguire ulteriori periodi di studio che consentissero di accedere al corpo di Stato Maggiore.[25] I membri di questo corpo, i *kurmay*, sono le élite militari e rappresentano l'1-2% degli ufficiali; solo a questi è consentito di proseguire gli studi universitari per specializzarsi in una professione.[26]

La lunga formazione attraverso un sistema educativo altamente unificato e la gerarchia delle scuole militari creano uno spirito di corpo estremamente forte. Gli ufficiali, seppur provenienti in gran parte dalle classi medie, non si identificano con nessun particolare settore della società turca. Si considerano piuttosto un corpo burocratico d'élite.[27] Forti della loro rigorosa formazione, della loro disciplina e della loro coesione interna, gli ufficiali turchi considerano i civili politici poco colti, poco preparati per la funzione che svolgono e soprattutto inclini ad anteporre i propri interessi agli interessi dello Stato.

4. Il regime verso una permanente tutela militare

Il governo del paese tra il 1950 e il 1960 fu detenuto dal Pd. Durante questo decennio il paese sperimentò uno sviluppo molto rapido grazie alla politica ambiziosa, seppur non coordinata, del governo Menderes. Gli Stati Uniti versarono una media di 100 milioni di dollari annui per

accademie militari nel 1980 provenivano da famiglie contadine. Si veda J.F. Bayart, S. Vaner, *L'Armée Turque...*, cit., p. 44.

[25] N. Yalman, *Intervention and Extrication: The Officer Corps in the Turkish Crisis*, in H. Bienen (a c. di), *The Military Intervents. Case Studies in Political Development*, New York 1968, p. 123.

[26] J.F. Bayart, S. Vaner, *L'Armée Turque...*, cit., p. 46.

[27] N. Yalman, *Intervention...*, cit., p. 130.

l'assistenza economica e circa 200 milioni di dollari per quella militare. Assistenze che da una parte prepararono le condizioni, verso la metà degli anni cinquanta, di un boom economico, malgrado abissali squilibri regionali nella partecipazione ai benefici prodotti, e dall'altra resero strutturale la dipendenza economica e militare del paese dagli Stati Uniti e tale da condizionare la politica interna ed estera della Turchia. A partire dal 1954 il governo di Menderes stipulò una serie di accordi bilaterali con gli Stati Uniti, consentendo a questi ultimi di installare sul territorio turco basi militari di attacco e di controllo, sulle quali le forze armate nazionali non esercitavano alcuna influenza diretta. Questi accordi, che concessero inoltre vasti diritti e privilegi giuridici ai cittadini americani in servizio presso le basi, arrivarono fino a contemplare il diritto degli Stati Uniti di intervenire direttamente, per respingere un'aggressione militare diretta o indiretta, e la possibilità per il governo turco di richiedere l'intervento americano nel caso di un'insurrezione interna. Quest'ultimo accordo fu firmato dal governo Menderes nel 1959, ma non ebbe mai l'approvazione del Parlamento turco.[28]

Il governo Pd, che pur poggiava su un ampio mandato popolare, temendo il peso delle istituzioni militari e della burocrazia civile, che ancora dominavano lo Stato, sin dall'inizio cercò di stabilire, se non un diretto controllo, almeno una propria influenza su di essi. A tal fine introdusse dei criteri politici nelle assunzioni e nelle promozioni, affidò ai civili degli incarichi tradizionalmente spettanti ai militari, come la presidenza della repubblica, il Ministero della difesa, e verso la fine degli anni cinquanta arrivò a interrompere le consuete riunioni periodiche tra i capi dello Stato Maggiore e il Gabinetto dei ministri.

Misure, queste, che fecero emergere, intorno al 1955, una forte opposizione in seno al corpo degli ufficiali – in particolare tra i giovani *kurmay* – alla quale partecipavano importanti settori di intellettuali e studenti universitari. Tale opposizione esprimeva da un lato la forte identificazione dei settori modernizzati della società turca con le forze armate, ritenute garanti del laicismo e del progressismo kemalisti, e, dall'altro, l'insofferenza dell'ala radicale delle forze armate verso le dinamiche del sistema democratico, ritenuto un lusso per un popolo impreparato e ancorato a valori "reazionari". Tale considerazione univa i giovani *kurmay* intorno al desiderio di assumere il governo del paese in nome di un riformismo autoritario.

La pesante crisi economica, iniziata nella seconda metà degli anni cinquanta, che comportò nel 1958 l'accettazione, in cambio di nuovi credi-

[28] F. Ahmad, *The Turkish Experiment...*, cit., pp. 130-140.

ti e della sospensione dei pagamenti, di un programma di stabilizzazione economica con la conseguente svalutazione della lira turca del 300%, preparò le condizioni per il primo intervento diretto dei militari.[29]

Nel maggio 1960, trentotto ufficiali, dal grado di generale a quello del capitano, presero il potere in nome di un *Milli Birlik Komitesi* (Comitato di Unità Nazionale, Cun). Presto fu evidente però che intorno all'iniziativa del Cun non esisteva una forte unità nel corpo militare e che al Cun mancava un disegno politico ben definito. In tale contesto, le alte gerarchie militari, più moderate rispetto ai giovani *kurmay*, utilizzando il forte spirito di corpo delle forze armate e i suoi vincoli di disciplina, riuscirono a riprendere in mano il controllo della situazione. Esse proposero dunque di ristabilire l'antica "unità nazionale", basata su un patto di coalizione idealmente siglato tra i militari e i burocrati, intorno ai sei principi kemalisti che negli anni trenta avevano costituito lo statuto del Prp ed erano stati inseriti nella costituzione. Secondo tale patto, come sappiamo, la nazione turca veniva considerata come un insieme armonioso, privo di conflitti e, di conseguenza, un'eventuale difesa degli interessi di una classe sociale risultava un potenziale attentato all'integrità dello Stato.

La risposta "moderata" dei militari ai tentativi del Pd di ammorbidire l'egemonia dello Stato sulla società e sull'economia, era stata quindi la creazione di un regime sotto tutela continuativa, attraverso un meccanico riadattamento dei principi kemalisti elaborati negli anni trenta in un paese socialmente, economicamente e politicamente diverso e inserito in una dinamica di perenne diversificazione. I militari imposero comunque con forza il proprio punto vista, corredando la loro imposizione di condanne esemplari rivolte contro i principali dirigenti del Pd: il primo ministro Menderes, il ministro degli esteri, Zorlu, e quello della finanza, Polatkan, furono condannati a morte per impiccagione.

Il Cun aveva assunto tutti i poteri legali, lasciando tuttavia il potere esecutivo a un Consiglio dei Ministri formato da civili, nominati e controllati dal Cun stesso. Furono poi chiamati gli intellettuali che avevano appoggiato l'operato dei militari a stendere una nuova costituzione e promuovere una serie di riforme tese al miglioramento delle condizioni delle forze armate. Tali riforme portarono l'istituzione militare a un considerevole grado di autonomia dalla società civile. Gli stipendi dei militari in breve arrivarono a superare del 60% i corrispettivi civili, fu istituita una serie di servizi che migliorò sensibilmente le condizioni di vita del corpo. Una delle conseguenze più importanti delle iniziative a beneficio dell'istituzio-

[29] *Ibid*.

ne militare approvate durante l'anno di governo controllato dal Cun, fu l'istituzione di un'Associazione di Mutuo Soccorso Militare (*Ordu Yardımlaşma Kurumu*, meglio conosciuta con l'acronimo Oyak), nelle cui casse doveva essere versato il 10% dello stipendio base di ogni effettivo, e il 5% della pensione. In tal modo l'Oyak, in breve tempo, riuscì a disporre di un considerevole capitale, utilizzato oltre che per fornire servizi e costruire alloggi per i soci, anche in investimenti nei settori più produttivi dell'economia turca: settore automobilistico, trasporti, macchinari agricoli, pneumatici, compagnie di assicurazioni. L'Oyak divenne dunque una vera e propria organizzazione imprenditoriale. Nel 1972 il suo attivo era calcolato intorno a 300 milioni di dollari.[30]

La nuova fisionomia istituzionale sancita dalla costituzione varata dal Cun nel 1961 risultava essere un compromesso ideologico e politico tra le tendenze liberali e autoritarie: erano concesse molte libertà e garanzie individuali e collettive, tipiche di un ordinamento liberale, ma, nello stesso tempo, lo sviluppo sociale, culturale ed economico era subordinato alla pianificazione statale. L'esecutivo passava nelle mani dei civili, ma questi accettavano un costante controllo istituzionalizzato dei militari. Il Cun si costituiva in gruppo parlamentare a vita e si istituiva un Consiglio per la Sicurezza Nazionale (*Milli Güvenlik Konseyi*), formato dai ministri competenti, dal capo di Stato Maggiore e dai rappresentanti delle forze armate con il compito di assistere il gabinetto nel compiere e nel coordinare le scelte politiche ritenute di rilevanza per la sicurezza nazionale.

Il primo intervento diretto nella vita politica del paese non aveva solo confermato, ma anche istituzionalizzato la posizione di superiorità dei militari. Inoltre, attraverso l'istituzione dell'Oyak le forze armate venivano a compenetrarsi anche con il sistema economico. I militari erano diventati un forte gruppo autonomo di interessi particolari, posto nella posizione di tutore politico-istituzionale.

5. L'opposizione antimperialista e la violenza

Negli anni sessanta, per la prima volta dal 1948, emerse nel paese un sentimento di scetticismo verso gli Usa e verso gli alleati della Nato. Alle prese con la crisi di Cipro, la Turchia si trovò in un totale isolamento politico e addirittura subì un primo embargo dal principale al-

[30] Ivi, pp. 194-196, e, per la posizione dell'Oyak nell'economia turca degli anni settanta, le pp. 280-281.

leato sui rifornimenti militari. Tale situazione creò a un tempo sconforto e un diffuso nazionalismo, condivisi da tutti gli schieramenti politici. Furono resi pubblici gli accordi bilaterali firmati dal governo Menderes con gli Usa a partire dal 1954. Nacque un aperto dibattito tra gli ambienti intellettuali e gli studenti universitari sulla dipendenza del paese dall'imperialismo statunitense. Il dibattito, caratterizzato da accesi toni nazionalistici, nutrito anche dalla rapida diffusione di pubblicazioni politiche, portò alla formazione, nei grandi centri urbani, di un vasto movimento antimperialista. Negli stessi anni si rafforzava anche un piccolo partito di ispirazione operaista che, utilizzando le libertà d'espressione e d'organizzazione concesse dalla costituzione del 1961, era riuscito ad allargare la sua base di consenso nei grandi centri urbani, principalmente negli ambienti universitari e nei sindacati.[31]

Lo sviluppo capitalistico, avvenuto in modo disuguale tra le regioni del paese e tra i diversi settori economici negli anni cinquanta-settanta, aveva preso a modificare le vecchie gerarchie sociali ed economiche. In particolare, nelle regioni centrali e occidentali dell'Anatolia rurale una nuova élite era riuscita, in una vasta rete di piccole imprese artigianali e commerciali, ad agganciarsi al processo di crescita economica. Questa nuova élite economica, legata alle tradizioni culturali locali e religiose sostenute sulla scena politica dai liberal-tradizionalisti del Partito democratico prima, e del Partito della giustizia dopo gli anni sessanta, di fronte all'articolazione sociale, politica ed economica del paese si orientava alla ricerca di rappresentanze più radicali.[32]

Cominciavano a contrapporsi così all'identità e alla visione del mondo fatte proprie dall'élite repubblicana, modelli di "identità protettive", individuate nelle tradizioni religiose ed etniche, che esprimevano una forma di resistenza all'occidentalizzazione voluta dall'alto. In tale contesto, l'élite repubblicana e i suoi modelli di identità esogeni, imposti alla popolazione da una posizione di "padre padrone", cominciavano ad essere visti e denunciati come una sorta di "colonizzazione" interna.[33]

---

[31] Su questo partito si vedano K.H. Karpat, *The Turkish Left*, in "Journal of Contemporary History", I/2 (1966); Id., *Socialism and the Labor Party of Turkey*, in "Middle East Journal", 21 (1967); I.P. Lipovsky, *The socialist movement in Turkey 1960-1980*, Leiden 1992.

[32] Su questi sviluppi si veda Ç. Keyder, *State and Class in Turkey*, London 1987.

[33] D. Kandiyoti in *Gendering the Modern. On Missing Dimensions of Turkish Modernity*, in S. Bozdoğan, R. Kasaba (a c. di), *Rethinking...*, cit., pp. 118-120, accenna allo stesso concetto.

Così, mentre il paese cercava, dopo la crisi cipriota, di trovarsi una collocazione internazionale che equilibrasse, attraverso nuove alleanze, la dipendenza assoluta dagli Stati Uniti, avvicinandosi sia al mondo sovietico post-stalinista, sia alla Cee, i partiti tradizionali, si muovevano verso scelte politiche e ideologiche precise. Il Prp diventava un partito di ispirazione social-democratica, cercando in tal modo di mantenere la propria leadership nei settori occidentalizzati e laici del paese. La prosecuzione dell'antico Pd, ora Partito della giustizia, diventava l'espressione dei settori del capitalismo avanzato e, dalle varie scissioni di questo partito, nascevano ulteriori formazioni politiche di destra. Attraverso questa diversificazione gli schemi di identità tralasciati come marginali dal progetto di modernizzazione kemalista, cominciavano a esprimersi, a partecipare anzi alla competizione per la conquista di un ruolo culturalmente e politicamente egemonico nella società. Tale competizione riportava in auge da una parte l'ideologia religiosa come alternativa culturale, dall'altra diffondeva, nelle versioni neonazionalista e socialista, diverse interpretazioni del laicismo.

La frantumazione interna alla struttura dell'élite politica rafforzava ulteriormente la posizione dei militari, che nel 1971 intervennero di nuovo, essenzialmente per bloccare la crescente politicizzazione della società. Il nuovo intervento colpì in modo particolare il movimento socialista e antimperialista; mise al bando la piccola formazione politica di ispirazione operaia, restrinse le libertà sindacali, il diritto di sciopero, l'autonomia universitaria e finì per legittimare, benché indirettamente, le espressioni politiche estremiste di carattere più tradizionale.

I maggiori partiti che si alternarono nella formazione dei governi tra gli anni settanta e ottanta non riuscirono a gestire il cambiamento nelle sue ricche sfaccettature. I fermenti sociali, che esprimevano le frustrazioni e i risentimenti di una società soggetta a un rapido processo di modernizzazione e di laicizzazione, restavano ingovernabili. Lo scontro veniva vissuto sul piano culturale e di identità, esasperando la lotta politica e canalizzandola verso forme violente di conflitti religiosi, regionali e culturali. Questa situazione lasciava ampio spazio al manifestarsi di quelle, seppur marginali, espressioni radicali di ideologie antisistema, come il nazionalismo sciovinista oppure come il movimento di opposizione al laicismo kemalista che rivendicava il ritorno a un ordine sociale regolato dalla Legge divina.

Le forti conflittualità sociali e culturali cui la permanente tutela militare negava ogni possibilità di libera crescita, si tradussero in vasti e in pratica incontrollabili scontri. La Turchia, a partire dalle libere elezioni tenute nel 1973, entrò in un'escalation di estesa violenza politica. Le elezioni non producevano chiare maggioranze, nei cinque governi di

coalizione che si succedettero tra il 1973 e il 1980 le due formazioni estremiste di destra – il partito neonazionalista e quello di stampo religioso – si trovarono nella posizione di ago della bilancia, che permise loro di occupare importanti dicasteri e di sostituire i funzionari civili con i propri simpatizzanti.

Una forte politicizzazione, infiltratasi in tal modo nelle istituzioni, portò a divisioni ideologiche e culturali in seno allo Stato. Dalla polizia al corpo degli insegnanti medio-superiori, dalla radiotelevisione agli organi della giustizia, questa forte politicizzazione investiva ogni settore della vita pubblica, contribuendo all'aumento della violenza. In tali condizioni, diventava sempre più difficile il controllo dell'ordine e della sicurezza pubbliche. Il terrorismo, sia di sinistra sia di destra, cominciò a scegliere le proprie vittime tra i funzionari dello Stato, non tanto in ragione della loro rappresentanza istituzionale, quanto piuttosto per la loro fede politica. Il conflitto oltrepassò la sfera ideologica per arrivare a investire anche il terreno dell'appartenenza etnica e religiosa. Tra i musulmani sunniti, la grande maggioranza della popolazione, e la minoranza sciita scoppiarono conflitti spesso incontrollabili a causa della non imparzialità delle forze dell'ordine, mentre tra la popolazione curda la lotta si organizzava in un movimento di liberazione di matrice marxista e iniziava la sua guerriglia contro lo Stato. Come dimostrano le statistiche, seppur non completamente affidabili, riguardanti gli atti di violenza, si ha un impressionante andamento crescente, per numero di vittime, tra il 1978 e il 1980.[34]

La violenza che investì la società turca tra gli anni 1973-1980 non sembrava espressione di una strategia volta a realizzare un cambiamento di sistema. Al di là del fatto che si esprimesse in termini politici di contrapposizione tra la destra e la sinistra, il carattere virulento della protesta affondava le sue radici nelle caratteristiche endemiche dell'intera società.[35] Era da una parte la reazione agli effetti prodotti da un

[34] Nel dicembre 1978 in Kahramanmaraş tra i sunniti e gli sciiti scoppiarono disordini che durarono alcuni giorni con grande spargimento di sangue e costrinsero il governo a proclamare la legge marziale. Nella primavera dell'anno successivo una replica di questi fatti sanguinosi avvenne a Çorum, vicino ad Ankara, dove furono uccise numerose persone appartenenti alle due comunità religiose. Le stime delle perdite umane a causa della violenza politica sono le seguenti: 1975: trentacinque; 1976: novanta; 1977: duecentosessanta; 1978: ottocento-mille; 1979: millecinquecento; 1980: tremilacinquecento. Si veda C.H. Dodd, *The Crisis of Turkish Democracy*, Huntingdon, Cambridge 1983, p. 32.

[35] L'opinione generale attribuisce alla sinistra l'inizio della violenza che provocò la risposta della destra "nazionalista e idealista". Ma nessuno degli schieramenti esistenti poteva costituire una reale minaccia per le istituzioni, per mancanza sia di organizzazione sia di radicamento nella popolazione. Cfr. ivi, p. 33.

processo di modernizzazione, dall'altra esprimeva le caratteristiche di una cultura politica oppositiva, concorrenziale, gerarchica e personalizzata, che rendeva difficile il raggiungimento di qualunque possibile compromesso. A impedire lo sviluppo di uno spirito di compromesso si ergevano i valori maschili militari esaltati nella cultura più intima della società, come il coraggio, il senso di lealtà e la necessità della vendetta per il torto (vero o presunto) subito.[36]

Nel furioso confronto esplodeva il grande ombrello dell'"alta cultura" elaborata dal kemalismo, liberando le culture e le identità che si era proposto di assorbire. Vasti settori sociali riscoprivano, sul piano culturale e di identità, una propria fisionomia "orientale", per rivendicarla contro l'immagine moderna e razionale incarnata dall'ideologia repubblicana, elaborando così vari livelli di accettazione degli aspetti della modernità radicati nel paese. Emergevano dunque diverse letture e interpretazioni della stessa modernità, proprie di differenti segmenti sociali e culturali, e ciascuna proponeva, con violenza, strategie per assorbire le istanze della modernità stessa nelle proprie particolarità e diversità.

6. Una prima interpretazione critica del kemalismo: i romanzi incentrati sull'Anatolia

In letteratura, l'interpretazione e la critica politica nei confronti del kemalismo cominciarono nel dopoguerra e si incentrarono sul contrasto città/campagna, presentando la prima, con i suoi modelli di vita e le sue gerarchie di potere, come luogo principale di sfruttamento, sopraffazione ed esclusione economica, culturale e morale del mondo rurale. I romanzi aventi per tema la vita anatolica mettono in evidenza l'estraneità dello Stato e del suo progetto di modernizzazione rispetto alla realtà prevalente nel paese e indicano nelle istituzioni dominanti e nei loro rappresentanti i principali agenti dello sfruttamento dei contadini. È la prima volta che la letteratura turca volge la propria attenzione in modo realistico verso il mondo rurale, permettendoci di trattare modelli di mascolinità non propri all'élite urbana.

Di questa letteratura, il cui inizio è generalmente datato dalla critica al 1950,[37] è utile cominciare a esaminare il romanzo precursore – sia

[36] C.H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, Beverley 1979, pp. 69-76.

[37] La *Köy Edebiyatı* (*letteratura del villaggio*), pur essendo un termine utilizzato per distinguere le opere letterarie incentrate sulla realtà del villaggio (il pri-

per temi, sia per tecniche narrative e schemi strutturali – *Kuyucaklı Yusuf* (*Yusuf di Kuyucak*) di Sabahattin Ali, pubblicato nel 1937. Il romanzo non presenta i problemi della realtà anatolica – povertà, arretratezza – come legati a un modello di sviluppo, bensì in un quadro morale e culturale di conflitto tra le élite locali, sostenute dalle istituzioni, e la popolazione.

Ambientato in una cittadina dell'Anatolia occidentale, Edremit, il romanzo esprime il conflitto città/campagna nella dicotomia, desunta dalla letteratura romantica, di natura/ordine sociale. La piccola città è il luogo di immoralità, corruzione e sfruttamento in cui un ristretto gruppo di ricchi e potenti, appoggiato dalle istituzioni governative, tiene soggiogata la popolazione, in una totale impunità. Le leggi, base del contratto sociale, non sono altro che uno strumento di legittimazione del loro potere.

La dicotomia natura/ordine sociale è rafforzata da una parte nelle descrizioni dell'ambiente naturale intorno alla città – che esprimono vitalità, armonia, purità, innocenza – contrapposte a quelle riguardanti l'interno delle mura – in cui regna un'atmosfera mortifera, violenta, artificiale, decadente e corrotta – e dall'altra nella personalità del protagonista Yusuf, nelle sue vicende e nei conflitti con l'ambiente cittadino.

Il protagonista è, infatti, una sorta di "buon selvaggio". Nato in un villaggio vicino a Edremit, Yusuf rimane orfano di madre e padre, uccisi in un agguato. Trovato accanto ai cadaveri dei propri genitori dal governatore di Edremit arrivato sul luogo del delitto con le forze dell'ordine, il bambino viene da lui adottato e portato in città a vivere nella sua famiglia. Ma Yusuf non riuscirà ad accettare le modalità della vita cittadina, continuerà a sentirsi estraneo a tutto e a tutti, vivendo nella propria solitudine a stretto contatto con la natura. Rifiuta di studiare, di lavorare, passa il tempo nei campi contemplando alberi e piante e occupandosi del piccolo uliveto del padre adottivo. L'armonia mancata tra il giovane

---

mo esempio è *Karabibik* di Nabizade Nazım, pubblicato nel 1890), è in genere fatta iniziare con la pubblicazione nel 1950 di *Bizim köy* (*Il nostro villaggio*) di Mahmut Makal. L'autore, formato negli istituti di villaggio (*Köy Enstitüleri*), una rete di educazione per le zone rurali del paese istituita negli anni quaranta, racconta in questo libro, senza eccessi di romanticismo, con uno stile asciutto e realistico, le condizioni di vita nei villaggi e la povertà dei contadini. La pubblicazione di *Bizim köy* creò grande emozione e il libro divenne l'apripista di una lunga serie di romanzi i cui autori spesso provenivano dagli Istituti di Villaggio e i temi erano, in maniera spesso stereotipata, tutti incentrati sulle difficili condizioni di vita nelle zone rurali, sulla povertà, sullo sfruttamento, sul dominio delle tradizioni e di una religiosità bigotta sulla cultura contadina. Sull'argomento si veda B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. II, pp. 15-129.

e la città esiste invece in modo naturale tra lui e la natura. Yusuf cresce come «un fico selvaggio nato sul rudere di un muro di cinta».[38]

Nei gruppi costituiti dai ragazzi nel quartiere Yusuf appartiene a quello più forte, che funge quasi da dispensatore di giustizia:

> I bambini vivevano divisi in tre principali gruppi: [...] i più apprezzati e temuti erano i piccoli *kabadayı*, dignitosi e seri protettori dell'onore e della giustizia. I *kabadayı* erano baldi e forti, ma non avrebbero mai provocato un litigio per motivi futili; una volta che dovevano però dare battaglia non si sarebbero ritirati nemmeno a costo della vita; il secondo gruppo era composto da bambini piccoli, deboli, perbene e mansueti, quasi tutti andavano a scuola e studiavano. Non provocavano mai nessuno e se qualcuno li attaccava non rispondevano: si mettevano a piangere e andavano a chiedere l'aiuto dei fratelli *kabadayı* o dei propri padri. L'ultimo gruppo era invece costituito dai piccoli *külhanbey*, i nullafacenti attaccabrighe, violenti, ribelli, irresponsabili. Cercavano continuamente guai [...] l'intero quartiere, soprattutto i bambini perbene, soffrivano delle loro malefatte.[39]

Qual è la ragione delle difficoltà di Yusuf – inserito così bene tra i bambini, affermatosi come un ragazzo duro, deciso e retto, capace di guadagnarsi il rispetto dei coetanei – ad adattarsi al più vasto ambiente cittadino? Il problema di Yusuf riguarda il mondo rappresentato dagli adulti, in particolare i modelli maschili d'identificazione: l'insegnante e, soprattutto, il padre adottivo.

> Yusuf da anni non nutriva affetto per nessuno e capiva che per amare qualcuno doveva provare per lui una forte ammirazione. Come poteva amare persone che non stimava, che addirittura disprezzava? Se amava un po' il signor Salahattin [il padre adottivo], era perché quest'uomo, accanto alla sua debolezza, che faceva infuriare Yusuf, aveva un cuore straordinariamente buono e generoso.[40]

La "debolezza" del padre adottivo è indicata dal protagonista nella sua incapacità di governare la moglie; una debolezza questa che finisce per condizionare l'intera modalità d'affermazione pubblica dell'autorità del signor Salahattin. L'autore racconta il matrimonio di quest'ultimo attraverso una violenta ed efficace polemica contro gli usi e i costumi della città di provincia:

---

[38] Sabahattin Ali, *Kuyucaklı Yusuf*, İstanbul 1982 (1ª ed. 1937), p. 40.
[39] Ivi, p. 39.
[40] Ivi, p. 117.

> Il signor Salahattin, dopo aver speso la propria giovinezza senza risparmiarsi alcun piacere che la vita possa offrire, constatò improvvisamente, circa cinque anni prima, di essere stanco, di non avere più forza per correre, e si sposò con questa donna, di quindici anni più giovane di lui. Nelle nostre città, in Anatolia, questa malattia inguaribile del matrimonio continua, incontrastata, a mietere vittime. Nemmeno gli uomini più forti riescono a restare immuni dal suo virus per più di un paio di anni, e si sposano, come fossero ciechi, con la prima che gli capita. Naturalmente, in questi matrimoni, più che il desiderio di una vita in comune interviene, per l'uomo, il bisogno di avere una donna in casa, e per la donna la preoccupazione di perdere una buona occasione per accasarsi. Il virus insinua la sua azione deleteria dopo il matrimonio. Gli uomini, che magari in precedenza nutrivano degli ideali, avevano desideri di fare carriera, di farsi notare, di creare qualcosa, diventano indifferenti, apatici, noncuranti. La convivenza in casa con un essere cui non è possibile spiegare i propri desideri, i propri problemi, che ha una moralità, una visione del mondo, abitudini completamente diverse, rende l'uomo pessimista anche nella sua vita esterna e sospettoso verso tutti...[41]

Dopo aver così riassunto il meccanismo che governa il matrimonio e le conseguenze di quest'istituzione sulla personalità maschile, l'autore continua descrivendo le dinamiche più intime della coppia: «Il signor Salahattin amò questa bella ragazza che era diventata sua moglie non come un essere umano ma come un bel gattino, come un tenero agnellino».[42]

La disillusione non tardò a presentarsi:

> Capì subito però che questa giovane non si considerava affatto né piccola né sempliciotta e voleva essere sua pari. E comprese anche in breve tempo che questo bel gatto aveva unghie aguzze, quest'agnellino disponeva di dure corna. [...] La ragazza, cresciuta in un ambiente chiuso, costretta perciò a tenere imprigionati dentro di sé tutti i propri desideri e bisogni, era per natura un essere nervoso e moralmente malato. Mentre la madre, per portarla in giro, aveva anche per ore cercato di abbellirle i capelli e il viso, né lei, né il padre avevano mai sentito il bisogno di occuparsi di che cosa ci fosse in quella testolina. Avevano ripulito, agghindato e tirato a lucido la figlia come se fosse stata una mela messa in vendita e poi l'avevano data al primo buon partito. Non era questo forse lo scopo di crescere una figlia? [...] Il signor Salahattin pensò dapprima che la ragazza fosse molto giovane e che avesse aperto gli occhi sul mondo nella sua casa, quindi cercò di trasformarla in un'amica per sé. Provò a trattarla come una figlia, come una sorella, ma ricevette in cambio sarcasmi; tentò di imporsi come padrone e giudice, e lei gli rispose con ribellione e sve-

[41] *Ibid*.
[42] Ivi, p. 29.

> nimenti; alla fine, quando cercò di accordarle un trattamento paritario, si ritrovò davanti a una serie di richieste assurde, di comportamenti inaccettabili, di desideri incomprensibili. Per fortuna, questi problemi in Anatolia hanno una possibile soluzione: il *rakı*.[43] Il signor Salahattin cominciò a bere. [...] L'ubriachezza del marito servì anche alla moglie: la tolse dalla posizione dell'isterica e inesperta e la collocò nella posizione dell'angelo di pazienza e di rinuncia. In più ebbero una figlia, che divenne immediatamente l'arma della madre per dimostrare all'intero universo la propria situazione di vittima: svegliava la bambina nel cuore della notte per farla piangere e così urlava al vicinato l'abbandono che aveva subito da parte del marito ubriaco.[44]

Yusuf non può soffrire né questa donna, diventata sua madre adottiva, né tantomeno la condizione imbarazzante del padre adottivo, che subisce impotente la sua violenza:

> Guardava la situazione incomprensibile della vita familiare con stupore. Anche i suoi genitori litigavano, ma quelli non erano veri litigi: il padre, arrabbiato per qualche ragione si sfogava sulla moglie. Povera donna! Lungi dall'aprire bocca, non poteva nemmeno alzare gli occhi, piangeva in silenzio. Yusuf si meravigliava nel vedere come questa donna urlasse e parlasse così tanto, e guardava il governatore, che tollerava tutto ciò, con un sentimento di pietà. Del trattamento che personalmente riceveva dalla signora Şahinde non gl'importava nulla. Non era l'uomo l'unica persona, in una casa, che doveva dominare, e non era proprio lui, il padrone di casa, a volergli bene e ad averlo adottato come proprio figlio? Allora il parere e la manifesta ostilità di questa donna non potevano né dovevano avere importanza e peso [...] Ma quando vedeva la coppia litigare, i suoi occhi colmi di odio e disprezzo erano puntati su Şahinde, poi quando si spostavano sul signor Salahattin si riempivano di dolcezza e pietà, come se volessero dirgli tante cose...[45]

Il rifiuto di Yusuf di continuare a studiare dopo aver imparato a leggere e scrivere deriva esplicitamente dal suo terrore di diventare come il padre adottivo:

> Tu hai studiato, e che cosa hai ottenuto? Mio padre non sapeva nulla, era un analfabeta, ma almeno in casa sua comandava lui. La madre Şahinde brontola in continuazione dalla mattina alla sera e tu non sei capace di trovare un modo per farla tacere. Che me ne faccio io del tuo studio?[46]

---

[43] *Rakı* è una forte bevanda alcolica, molto diffusa in Turchia. Deriva dalla distillazione di vari frutti (generalmente susine) con l'aggiunta dell'anice.
[44] Ivi, pp. 29-30.
[45] Ivi, p. 33.
[46] Ivi, p. 36.

Şahinde, naturalmente non è solo una donna capricciosa e aggressiva verso il marito, ma è anche spregiudicata e immorale. Al contrario del marito, che non si lascia moralmente corrompere dai gruppi potenti, ella – complice la sua ignoranza – non fa distinzione nelle proprie frequentazioni sociali. Attratta dal potere e dal benessere, stringe amicizia con la dissoluta famiglia del signor Hilmi, ricco e arrogante proprietario della locale fabbrica. La dissolutezza di questa famiglia è messa in evidenza soprattutto sul piano della sessualità. La signora è lesbica, il padre e il figlio hanno una vita sessuale sfrenata, licenziosa e irresponsabile: corrompono fanciulli, violentano giovani figlie della popolazione povera.

Yusuf non riesce a nutrire affetto per nessuno, salvo la sorellastra Muazzez, che ama appassionatamente, tanto da assumersene addirittura l'educazione e, come piaceva fare ai suoi avi dell'Ottocento, anch'egli prova a plasmare da sé la donna che in futuro farà sua.

> Muazzez aveva compiuto dieci anni. Aveva terminato la scuola elementare. Ora, grazie all'aiuto di alcune vicine di casa di buon cuore, imparava a ricamare e a cucire e prendeva, insieme con alcune amiche coetanee, lezioni di musica dalla sarta Mürüvvet. Yusuf, diventato, senza che nessuno se ne fosse accorto, la persona più rispettata e temuta nella famiglia, avendo sentito commenti sconci sul conto della casa della sarta Mürüvvet, vietò alla sorellastra di continuare le lezioni di musica.[47]

Compiuti i tredici anni, Muazzez si era fatta improvvisamente una giovane matura e, pur amando segretamente Yusuf aveva molti altri pretendenti. «Il suo seno, che le gonfiava leggermente il vestito, malgrado tutta la sua compostezza e i suoi sforzi, attirava gli occhi del povero Ali con curiosità e stupore irresistibili».[48]

Muazzez con la sua bellezza attrae non solo Ali, l'unico amico di Yusuf, ma quasi tutti i giovanotti della piccola città, soprattutto il ricco e dissoluto Şakir, il figlio del ricco e potente signor Hilmi. Mentre la madre della ragazza è felice per l'interessamento di Şakir e comincia a portare spesso Muazzez in visita dalla madre di quest'ultimo, Yusuf picchia Şakir per aver molestato la sorellastra e acconsente al fidanzamento della ragazza con Ali. Inizia così un'insanabile inimicizia che porterà all'uccisione di Ali da parte di Şakir. Dopo questo delitto, che rimarrà impunito per "mancanza di prove", si assiste alla dichiarazione d'amore tra Yusuf e Muazzez, che scapperanno insieme per sposarsi al riparo dai condizionamenti circostanti.

---

[47] Ivi, p. 48.
[48] Ivi, p. 51.

In questa contingenza incresciosa il governatore, presentato al lettore come uomo debole e poco virile nel suo rapporto con la moglie, ha la forza per agire come un padre vigoroso: ritrova i ragazzi, benedice il loro matrimonio e li riporta in casa. Grazie al proprio potere, assume il quasi analfabeta Yusuf come segretario nell'ufficio del governatorato. La felicità raggiunta grazie alla protezione paterna durerà fino alla morte del signor Salahattin.

Il matrimonio e l'inizio della vita lavorativa producono comunque una trasformazione nella personalità del protagonista. Yusuf era «un giovane onesto, ostinato e ribelle, che non misurava la propria parola, nutriva una sconfinata fiducia in se stesso, non si sottometteva mai, in nessuna circostanza».[49] Diventato marito di Muazzez e segretario nel governatorato, comincia invece a nutrire il desiderio di procurarsi una posizione solida in quell'ambiente, nel quale finora aveva rifiutato di integrarsi. «Sembrava non fosse rimasta che l'ombra di quello Yusuf così sicuro di sé che sfidava l'intero mondo [...] piano piano la sua estraneità scompariva ed emergevano i tentativi di mescolarsi con gli altri...», cominciava a diventare «un giovane sottomesso, esitante, timido. [...] Indossati i pantaloni blu, era diventato un uomo che tremava di fronte al nuovo governatore, pronto ad accettare qualunque cosa pur di non perdere il misero stipendio».[50] Yusuf accetta l'eredità filosofica del padre adottivo:

> Non aspettarti nulla dalla vita. L'unico modo per salvarsi da qualsiasi dramma è quello di trovare un'armonia con il mondo, accettare le condizioni dell'ambiente, non farsi notare. Bisogna accogliere la vita così com'è, non bisogna né cercare di aggiungere qualcosa, né di toglierlo [...]. L'uomo non può cambiare nulla. Se vuoi essere sereno, devi pensare che persino le cattiverie che ti capitano hanno una ragion d'essere.[51]

E la cattiva sorte perseguiterà il giovane. Dopo la morte del padre adottivo, Şakir e suo padre convinceranno il nuovo governatore ad assegnare a Yusuf l'incarico di collettore di tributi: il giovane, pur di conservare un lavoro, dovrà accettare di assentarsi per lunghi periodi da Edremit, lasciando la giovane moglie con la madre mentre lui girerà nei distanti villaggi. Anche Yusuf, accecato dal "virus" del matrimonio, perde la propria lucidità e non si accorge della trappola tesagli dai nemici, né dei

[49] Ivi, p. 150.
[50] *Ibid.*
[51] Ivi, pp. 203-204.

cambiamenti che avvengono nella vita delle due donne rimaste a casa. Il guadagno di Yusuf infatti è troppo basso per garantire l'antico benessere alla famiglia: la signora Şahinde non esita dunque a organizzare, in cambio di regali, cene e divertimenti per Şakir e i suoi degenerati amici, in casa propria, offrendo loro la compagnia della figlia, che non ha forza per ribellarsi all'autorità materna.

Così innocenza e amore sono vittime di un ordine morale decaduto, in un mondo che ha scambiato i tradizionali valori patriarcali per il potere e il denaro. A porre decisamente fine al tentativo di integrazione di Yusuf nell'ordine sociale sarà un suo inaspettato ritorno a casa: si troverà di fronte a un folto gruppo di uomini, che mangiano e bevono in compagnia della suocera e della moglie, entrambe ubriache. Yusuf comincerà a sparare, facendo strage dei presenti, ferendo nella sparatoria anche la moglie. Il romanzo lascia il lettore in aperta campagna con Yusuf che seppellisce Muazzez e si allontana solitario verso le montagne.

Kuyucaklı Yusuf era stato progettato dall'autore come il primo romanzo di una trilogia: ecco perché termina riportando il protagonista in seno alla natura, fuori dall'ordine sociale, pronto a entrare in azione per vendicarsi dei propri nemici. L'evoluzione di Yusuf dunque doveva portarlo a indossare i panni del «buon brigante»,[52] protagonista di una lunga serie di romanzi in cui il conflitto sociale è espresso nelle azioni dell'individuo ribelle.

La figura ribelle del "buon brigante" ha le sue robuste radici nella letteratura popolare e nel folklore turco, quasi a costituire un archetipo. Il suo più alto esempio letterario è creato dal romanziere contemporaneo più noto e capace della Turchia, Yaşar Kemal, in *İnce Memed* (è del 1955 il primo volume, quelli successivi sono stati pubblicati rispettivamente nel 1969 e 1984). Anche İnce Memed, come Kuyucaklı Yusuf, è orfano di padre. Adottato, non riesce a integrarsi nella comunità; pure per lui il primo motivo di ribellione è la competizione con l'uomo ricco e potente per la donna amata; anche İnce Memed uccide il proprio rivale in uno scontro a fuoco, rapisce l'amata e la perde durante uno scontro armato. Infine, inizia la propria azione ribelle contro gli oppressori in difesa della popolazione inerme dirigendo in solitudine il cavallo verso le montagne, in quella natura selvaggia, lontana dall'ordine costituito. E, elemento forse più importante ai fini di questo studio, sia Kuyucaklı Yusuf, sia İnce Memed, si ribellano all'oppressio-

[52] E. Hobsbawm, *Bandits*, London 1972, pp. 42-43, trad. it. *I banditi: il banditismo sociale nell'età moderna*, Einaudi, Torino 1971.

ne vestendo i panni del tradizionale uomo virile: combattente solitario, casto e puro, che assicura la tutela dell'onore delle donne contro le molestie, garantisce l'onestà e la giustizia nelle relazioni interpersonali, punisce con la forza le infrazioni contro i diritti e l'onore. La sua rispettabilità dipende dagli obiettivi contro i quali usa la propria forza e attraverso questa rispettabilità, che quasi gli vale una sorta di divinizzazione e mitizzazione, si afferma come indiscutibile "padre" della comunità che protegge.[53]

Un altro significativo romanzo incentrato sulle condizioni dell'Anatolia e sul conflitto città/campagna è *Bereketli topraklar üzerinde* (*Sulle terre fertili*) di Orhan Kemal. Pubblicato nel 1954, è costruito intorno al "viaggio" di tre contadini in città come lavoratori stagionali. È un viaggio considerato pericoloso e pieno di incognite, l'unico dei tre ad avere avuto una breve esperienza in città, nonché in grado di avvalersi dei consigli dello zio, che vi ha lavorato per molti anni, avverte gli altri:

> Fratelli, stiamo attenti, cerchiamo di restare uniti in città. Se chiedete il perché, vi rispondo che essa non è come il villaggio. L'uomo che vive in città stordisce il contadino come un *cin*.[54] Teniamoci stretti l'un con l'altro, e non diamo ascolto alla parola degli estranei.[55]

Orhan Kemal in *Bereketli topraklar üzerinde* narra il mondo terribile dei miseri, nella cui scala gerarchica i lavoratori stagionali – che si recano dai villaggi nelle terre fertili di Çukurova (Cilicia) a guadagnare lo stretto indispensabile per sopravvivere durante l'inverno – occupano il più infimo posto. Nel mondo di Çukurova i poveri, i lavoratori, i disoccupati, i mediatori, i contadini, posti sotto un impietoso sfruttamento, sono ridotti ai loro istinti animaleschi, vivono per soddisfare la fame e le voglie sessuali. La povertà e l'impotenza, l'esclusione, l'emarginazione li pongono alla mercé di uomini senza scrupoli. Le donne, rimaste senza alcuna protezione, non hanno più nessuna tenuta morale, il loro corpo diventa un luogo di dominio e di possesso pubblico: disponibile per chiunque in cambio di compagnia, di un pezzo di pane, di un po'

---

[53] Su *İnce Memed* e la struttura dei romanzi incentrati sulla figura del "buon brigante", si veda B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. II, pp. 78-93.

[54] La credenza nei *cin*, accolta anche dal Corano, ancora oggi è vivissima fra il popolo. I *cin* sono folletti buoni e cattivi di ambo i sessi che abitano la terra e possono avere rapporti con gli uomini. Si veda A. Bausani, *Introduzione* a *Il Corano*, Rizzoli, Milano 1991, p. IX.

[55] O. Kemal, *Bereketli topraklar üzerinde*, İstanbul 1972 (1ª ed. 1954), p. 22.

di soldi o addirittura, di una vaga promessa di amore e protezione. Dormono tutti in sporchi ovili, si accoppiano nei fossi colmi di rifiuti, mangiano pane pieno di vermi.

I contadini sono completamente inermi di fronte al potere dei cittadini, per lo più individui che fungono da mediatori tra loro e i datori di lavoro, oppure funzionari statali del più basso livello: per sopravvivere, bisogna evitare di contraddirli, eseguire tutto ciò che chiedono, ammansirli accettando il loro potere, non stupirsi né ribellarsi all'oltraggio e all'umiliazione.

Durante la permanenza in Çukurova, i tre contadini partiti insieme vanno incontro a tutte queste prove. Il più debole contrae una malattia virale e, non curato, muore. Il secondo, Ali, sarà invece rovinato e troverà a sua volta la morte per il suo carattere dolce e affettuoso. Quest'uomo, dal fisico forte e robusto, ha un debole per le donne e, malgrado gli ammonimenti del compagno più ravveduto – «In città non dovete guardare le donne [...] se vi fate prendere da loro siete fritti»[56] – s'innamora di Fatma che, da più tempo in contatto con la vita della città, ha già perduto l'innocenza. Vede in Ali lo sprovveduto e stupido contadino, non riesce ad apprezzarne i sinceri sentimenti e, pur diventando la sua amante per essere protetta e mantenuta da lui, continua a frequentare tutti gli altri uomini che riescono, grazie alla loro posizione di potere, a presentarsi a lei come veramente virili. Fatma dunque disprezza Ali per la sua estraneità al modello di virilità violenta e sprezzante che conosce. Ali, per seguire Fatma, lascia gli amici e va a lavorare in una fattoria, dove il segretario amministrativo, attratto dalla donna, sposta Ali dai campi e lo manda alla lontana mietitura. L'inesperto contadino, messo a lavorare alla macchina mietitrice, si ferisce gravemente e muore.

Dei tre contadini che iniziano il loro viaggio verso la città, il luogo della produzione e del denaro, solo Yusuf riesce tornare nel villaggio: egli non si è dato alle donne, ha lavorato nei cantieri, appreso il mestiere del muratore e guadagnato soldi, ha imparato persino a leggere e a scrivere, è riuscito anche a comprare regali per la famiglia e un fornellino a gas da riportare a casa. Si è affermato per la sua comunità di villaggio come un vero uomo. Ma a quale costo? Yusuf, sin dal primo momento in cui è arrivato a Çukurova, ha patito disprezzo, umiliazione, addirittura violenze fisiche, ma pur di raggiungere il suo obiettivo, si è detto «a baciare la mano non si sporca la bocca», e ha sorriso in faccia ai propri aguzzini.

[56] Ivi, p. 224.

Tornando trionfante nel proprio villaggio con oggetti che saranno visti dai contadini per la prima volta in casa sua, egli è un vero uomo, ma in città resta ancora un ridicolo contadino. Yusuf conversa con un piccolo impiegato delle ferrovie raccontandogli il proprio successo, manifestandogli la guadagnata autostima, che lo porta a progettare persino di trasferire l'intera famiglia in città per farla vivere nell'abbondanza grazie al nuovo mestiere acquisito. L'impiegato, che lo ha ascoltato divertito fino a quel punto, sbotta arrabbiato: «Non azzardarti a lasciare il tuo villaggio!» «Perché?» «È ora di finirla con la vostra sporcizia che avete portato in città» «La città la sporchiamo noi?» «Basta! Hai parlato troppo! Ora via! Sciò!».[57]

Gli esempi di questa letteratura incentrata sull'Anatolia si possono moltiplicare, ma in tutti troveremo dominante la problematica di una virilità contadina umiliata dal confronto con una modernità che, con i suoi segni esteriori di benessere materiale, accresce ulteriormente questa umiliazione, rafforzando nel contempo il modello egemone di una mascolinità che avoca a sé la prerogativa di rappresentare in via esclusiva la civiltà moderna urbana e la sua indiscutibile superiorità. I contadini, privati della protezione dell'antico sistema patrimoniale ottomano, diventati l'oggetto di un'economia di mercato incapace di assorbirli situandoli in una nuova scala gerarchica – che possa contribuire a determinare uno status, un ruolo e quindi permettere l'elaborazione di una nuova identità dominante nel proprio ambito – non hanno che due scelte: affidarsi collettivamente alle gesta eroiche dell'individuo fuorilegge che rivendica la perduta virilità, oppure sottoporsi all'umiliazione, al disprezzo e alla violenza, per cercare di procacciarsi un posto, pur subalterno, nel mondo moderno. Il costo della prima scelta è vivere nell'impotenza totale, quello della seconda è la perdita dei propri valori, di storia e radici.[58]

La virilità comunque continua ad essere, nel mondo rurale, strettamente collegata con la forza, il coraggio, la determinazione a proteggere la moralità e l'onore dell'intera famiglia. La comunità del villaggio, malgrado lo sviluppo capitalistico registrato nell'agricoltura, continua a strutturarsi sui modelli tradizionali, in cui i rapporti di dominio si basa-

[57] Ivi, p. 385.

[58] Per un'analisi di un processo simile nel tardo Settecento francese, che però non si sofferma sui modelli di mascolinità, si vedano R. Tilly, *The Vendée*, Cambridge 1964 (trad. it. *La Vandea*, Rosenberg e Sellier, Torino 1976) e, riguardante la Russia, T. Shanin, *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia, 1910-1925*, Oxford 1972.

no, più che sulle relazioni impersonali dell'economia di mercato, su quelle, più arcaiche e personalizzate, di un codice d'onore complicato ed esigente, e anche di un confronto di forza fisica e morale tra gli individui collocati in un contesto comunitario.

In *Yılanı öldürseler* (*Tu schiaccerai il serpente*, 1976),[59] drammatico racconto sugli anni sessanta di Yaşar Kemal, il piccolo Hasan, un bambino di circa sei-sette anni, per diventare uomo dovrà uccidere la propria madre. Il padre di Hasan, un ricco proprietario terriero dell'Anatolia sud-orientale, è assassinato per gelosia da Abbas, l'ex pretendente della moglie, Esme. «Un tempo Abbas aveva chiesto in moglie Esme. Non gli era stata accordata. Per Esme, Abbas aveva sparato a tre uomini, tutti e tre erano rimasti minorati. Ad Abbas fu comminata una lunga pena detentiva, lo spedirono molto lontano, nella prigione di Diyarbakır».[60]

Il matrimonio tra Esme e Halil, il padre di Hasan, era nato da una violenza:

> Anche Halil si era innamorato di Esme, anche lui. Ma lei non lo voleva. Una notte, seguito da sei uomini, venne a rapirla, la legò, tentò di violentarla. Invano. Dopo una settimana, le fece bere uno sciroppo dove aveva messo dell'oppio, riuscì nel suo intento. Quando Esme riprese conoscenza, comprese quanto era accaduto. Fu presa da vertigini e nausee. Si vergognava molto. Perdeva sangue continuamente. Halil la condusse al villaggio, a casa propria, subito fece venire un *imam* per la cerimonia religiosa, e il matrimonio civile fu celebrato nel medesimo giorno.[61]

Halil, il ricco proprietario, non poteva accettare l'onta di essere rifiutato da una donna; la sua posizione dominante richiedeva la dimostrazione della propria virile volontà.

Dopo alcuni anni dalla nascita del figlio, che trasforma l'infelice donna in una gioiosa madre, «Abbas era tornato, era evaso dalla prigione. A causa di Esme, della sua passione per lei, nella regione era diventato famoso [...] "Vattene Abbas – disse Esme – non tornare mai più qui"»,[62] ma Abbas tornò e ritornò, fino a uccidere il rivale, Halil. I familiari del defunto, così come l'intera comunità del villaggio considera-

[59] Y. Kemal, *Yılanı öldürseler*, İstanbul 1976, trad. it. a c. di R. Denaro e O. Rota, *Tu schiaccerai il serpente*, in Y. Kemal, *Sogni*, Tranchide, Milano 1998, pp. 233-338. Le citazioni qui riportate sono state prese dalla traduzione italiana.

[60] Ivi, p. 258.

[61] Ivi, pp. 259-260.

[62] Ivi, p. 260.

no la donna colpevole della morte del marito per aver permesso all'assassino di avvicinarsi a lei, malgrado il fatto che fosse ormai una sposa e una madre. La misura dunque della virilità di Hasan viene a dipendere dalla sua capacità di lavare l'onta subita dall'intera comunità sacrificando con le proprie mani la propria madre. È la nonna, rimasta vedova e diventata "capo famiglia", a chiedere con più insistenza che si consumi tale vendetta:

> Eh sì, mio Hasan caro e valente, leone mio, la valentia di tuo padre non aveva pari in Çukurova [...] Ma i tuoi zii sono tutti debosciati. Fossero veri uomini, l'avrebbero trascinata per i capelli fino alla tomba di Halil, lo stesso giorno della sua morte, l'avrebbero sgozzata [...] e la tua sedicente madre, non sarebbe più lì a irridermi.[63]

Mustafa, lo zio, venne a portare un fucile ad Hasan.

> Era appartenuto al nonno. Ce lo raccomandò sul letto di morte, ci disse: «Darete questo fucile a colui che fra i miei discendenti avrà per primo l'occasione di vendicare l'onore della nostra famiglia». Hasan, con questo fucile potrai andare a caccia, se lo desideri potrai anche vendicarti dei nostri nemici. Seguimi, voglio vedertelo usare la prima volta.[64]

Da quel momento il bambino viene esortato da tutti a uccidere la madre per vendicare il sangue del padre:

> «Ma credete che sia facile uccidere la propria madre? Nessuno ne è capace! Uccidere la propria madre, di cui non si finisce mai di respirare il profumo!» «Il fatto è che Hasan è ancora troppo giovane. Se fosse un uomo, non permetterebbe a Esme di vivere un solo giorno di più, anche se è sua madre» [...] «Bisogna avere il coraggio di Zaloğlu Rüstem», «O del bandito Köroğlu».[65] «Avere il coraggio di Mustafa Kemal [Atatürk]» [...] «Poveretto, è alto un soldo di cacio e voi vorreste che uccidesse sua madre?».[66]

Sotto tutte queste pressioni il bambino si riduce davvero a uccidere la madre. Finirà in prigione, soffrirà, ma alla fine costruirà la sua vita di vero uomo tra gli uomini:

---

[63] Ivi, p. 264.
[64] Ivi, p. 255.
[65] Zaloğlu Rüstem e Köroğlu sono leggendari eroi popolari.
[66] Y. Kemal, *Tu schiaccerai...*, cit., p. 304.

> vive in modo molto agiato, possiede cinque trattori, tre mietitrici, non ricordo più quanti ettari di buona terra. Pare che si sia fatto costruire un'immensa casa padronale, a sentire lui straordinaria, proprio in mezzo a trecento acri di aranceto. Si è sposato, mi ha detto che sua moglie è molto bella. E poi ha sei figli, tre maschi e tre femmine [...] Secondo Hasan, la gente della Çukurova diventa sempre più cattiva, crudele, disonesta. Non sa più cosa sia l'amore, l'affetto. Non esistono più amici.[67]

La famiglia, da sempre centrale tra i temi affrontati dalla narrativa turca, in questo periodo comincia ad essere indagata dal punto di vista dei figli. I cambiamenti avvenuti nella struttura familiare in seguito alle riforme legali, ai mutamenti provocati dal processo di industrializzazione e d'urbanizzazione, hanno reso manifesta una forte conflittualità generazionale.

Negli anni sessanta e settanta si forma anche un corpus di letteratura scientifica, ulteriormente arricchita negli anni ottanta, che indaga i tempi e le modalità della trasformazione della struttura familiare turca.[68] Discutere dettagliatamente i dati offerti da questo corpus di scritti è

---

[67] Ivi, p. 337.

[68] Per una discussione sui problemi metodologici e concettuali di tale letteratura si veda G. Rasuly-Paleczek, *Some Remarks on the Study of Household Composition and Intra-Family Relations in Rural and Urban Turkey*, in Id. (a c. di), *Turkish Families in Transition*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996, pp. 1-43. Uno dei problemi più sentiti dagli studiosi che si occupano della famiglia turca è costituito dall'incertezza riguardante la composizione di tale nucleo articolato nel periodo ottomano. J. McCarthy, *Age, Family, and Migration in Nineteenth Century Black Sea Provinces of the Ottoman Empire*, in "International Journal of Middle East Studies", X (1979), pp. 309-323; Id., *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York-London 1983; İ. Ortaylı, *The Family in Ottoman History*, in T. Erder (a c. di), *Family in Turkish Society*, Ankara 1985, pp. 93-105 hanno proposto la famiglia patriarcale estesa a tre generazioni come modello dominante nella struttura sociale, sia urbana sia rurale. Invece nelle loro ricerche riguardanti le città ottomane, H. Gerber, *Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700*, in "International Journal of Middle East Studies", XII (1980), pp. 231-244; A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households...*, cit.; N. Vergin, *Social Change and Family in Turkey*, in "Current Anthropology", XXVI/5 (1985), pp. 571-575, hanno messo in evidenza che il modello di famiglia patriarcale estesa era proprio solo di una ristretta élite mentre nella struttura sociale dominavano le famiglie nucleari. P. Stirling, in *Turkish Village*, London 1965, sostiene che il modello di famiglia patriarcale estesa rappresenti, per la maggioranza della popolazione turca, il modello ideale di famiglia, e, considerato uno status symbol, sia visto come un obiettivo da raggiungere. Tale argomento trova conferma anche nelle ricerche di S. Timur, *Türkiye'de aile yapısı*, Ankara 1972; Id., *Charakteristika der Familienstruktur in der Türkei*, in N.

un'impresa impossibile nell'economia di questo lavoro. Tuttavia, gli studiosi sono unanimi nel sostenere che le famiglie nucleari rappresentano il modello dominante nel paese, ma questo loro carattere nucleare non significa necessariamente una forte individualizzazione. Al contrario, la famiglia turca rimane non solo emotivamente importante ma continua ad essere una fonte di forte solidarietà economica.[69] N. Abadan-Unat sostiene in questo senso che «le famiglie nucleari in Turchia sono più o meno collegate in una rete familiare funzionalmente estesa».[70]

Un'altra conclusione, in generale condivisa dagli studiosi, è che le diverse generazioni della famiglia, pur vivendo in case separate, continuano ad essere emotivamente interdipendenti.[71] La famiglia turca appare essere una struttura centrale nella vita degli individui, con legami parentali molto forti, con una divisione dei ruoli che in gran parte mantiene le sue caratteristiche tradizionali, basate sull'età e sul genere.[72] Vi sono ovviamente considerevoli differenze tra le famiglie, a seconda delle classi sociali, dell'ambiente e del livello di cultura. Generalmente le famiglie urbanizzate da più generazioni, con un livello di educazione medio-alto, i cui membri svolgono professioni moderne e redditizie, mantengono rapporti più paritari e interessi comuni tra la coppia di sposi, dal canto loro i membri familiari godono di maggiore libertà individuale. Tuttavia, come suggeriscono le ricerche di Emelie A. Olson, compiute ad Ankara nei primi anni settanta, anche in queste famiglie continua a dominare

---

Abadan-Unat (a c. di), *Die Frau in der türkischen Gesellscahft*, Frankfurt 1985, pp. 56-77. Nell'idealizzazione della famiglia patriarcale estesa svolgono un importante ruolo ragioni socio-economiche, le difficoltà per l'emancipazione economica dei figli e la dipendenza della sopravvivenza degli anziani dalle cure della generazione più giovane. Poiché questo compito prevalentemente spetta ai figli maschi, questi continuano a godere di uno status migliore nella famiglia: N. Erdentuğ, *A Study on the Social Structure of a Turkish Village*, Ankara 1959; Ç. Kağıtçıbaşı, *Sex Roles, Value of Children and Fertility in Turkey*, in Id. (a c. di), *Sex Roles...*, cit. pp. 151-180; G.O. Fişek, *Psychopathology and the Turkish Family: A Family Systems Theory Analysis*, ivi, pp. 295-323; N. Abadan-Unat, *Die Familie in der Türkei – Aspekte aus struktureller und juristischer Sicht*, in "Orient", XXVIII/1 (1987), pp. 66-83.

[69] A. Duben, *The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey*, in Ç. Kağıtçıbaşı (a c. di), *Sex Roles...*, cit.; M.B. Kıray, *Metropolitan City and the Changing Family*, in T. Erder (a c. di), *Family in Turkish Society*, cit., pp. 79-89; N. Vergin, *Social Change...*, cit., pp. 571-575.

[70] N. Abadan-Unat, *Die Familie in der Türkei...*, cit., p. 71.

[71] M. Kıray, *Metropolitan City*, cit., p. 81; N. Vergin, *Social Change...*, cit., p. 574.

[72] D. Kandiyoti, *Urban Change and Women's Roles in Turkey: an Overview and Evaluation*, in Ç. Kağıtçıbaşı (a c. di), *Sex Roles...*, cit., pp. 101-121.

una caratteristica bifocalità: i membri familiari tendono socialmente a interagire in mondi sessualmente separati e a stabilire, anche all'interno della rete familiare, relazioni più strette con i membri dello stesso sesso.[73] Tale tendenza si rafforza nelle famiglie più tradizionali: quelle di più recente urbanizzazione, con un livello di educazione inferiore, con occupazioni e redditi più modesti. In questo tipo di famiglia le relazioni interne risultano essere definite più nettamente da una gerarchia basata sull'età e sul sesso, e l'autorità del padre e dei figli maschi sui membri femminili della famiglia diventa più forte e incisiva.

I cambiamenti nella struttura economica e sociale avvenuti dalla fondazione della repubblica, che hanno spinto gli uomini a condividere gli spazi tradizionalmente di loro esclusivo dominio con le donne e hanno creato in molte famiglie il bisogno di un contributo economico femminile, sembrano aver contribuito a inasprire il rapporto di coppia. Gli uomini, resi più incerti rispetto alla loro capacità di controllo della vita e della sessualità dei membri femminili della famiglia, umiliati dall'impossibilità a svolgere il ruolo virile di mantenere la famiglia solo col proprio lavoro, sembrano essere diventati più autoritari, e, spesso, violenti.[74]

In tre romanzi fortemente autobiografici, *Baba evi* (*La casa del babbo*, 1949), *Avare yıllar* (*Anni di sbando*, 1950) e *Eskici ve oğulları* (*Il rigattiere e i suoi figli*, 1962), Orhan Kemal tratta le imperfette trasformazioni della famiglia patriarcale turca. L'autore è figlio di un ricco e influente avvocato, nonché deputato, che per contrasti politici con il regime viene mandato al confino in Siria, dove, in condizioni di miseria, dovrà intraprendere una dura battaglia per la propria sopravvivenza. Orhan Kemal descrive suo padre, in *Baba evi*, come una figura violenta, autoritaria, e spiega la propria fuga dalla Siria, dove lascia il padre e la famiglia nella miseria, per andare ad Adana, dove lavorerà nei campi raccogliendo il cotone, farà l'operaio nelle fabbriche, con l'irresistibile bisogno di affrancarsi dalla figura paterna.

---

[73] E.A. Olson, *Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship*, in Ç. Kağıtçıbaşı (a c. di) *Sex Roles...*, cit., pp. 33-73. La stessa visione è condivisa anche da N. Vergin, *Social Change...*, cit.

[74] D. Kandiyoti, *Bargaining with Patriarchy*, cit.; Id., *Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women*, in "Signs", 3 (1977), pp. 57-73; Id., *Urban Change and Women's Roles*, in Ç. Kağıtçıbaşı (a c. di), *Sex Roles...*, cit., pp. 101-120; H. Bolak, *Aile içi ilişkilerin çok boyutlu kavramlaştırılmasına yönelik öneriler*, in Ş. Tekeli (a c. di), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar*, İstanbul 1990, pp. 235-247.

Fra i tre romanzi, due dei quali si possono considerare vere e proprie "memorie" dell'autore, vi è, malgrado la distanza cronologica che li separa, una sostanziale continuità dal punto di vista del tema, dei personaggi e delle situazioni. Kemal scrive infatti: «Il rigattiere zoppo assomiglia a mio padre [...] Anche lui è di poche parole, ma di quelle assai incisive, anche lui è autoritario. Come il rigattiere zoppo ha offerto la propria gamba alla liberazione della nazione, anche mio padre fu a suo modo uno di coloro che si sacrificarono per questo ideale».[75]

Le somiglianze tra le due figure paterne, tratteggiate rispettivamente in *Baba evi* e in *Eskici ve oğulları*, non si limitano al sacrificio per la patria, che comporta per ambedue grandi perdite – per il primo la posizione, il potere e la patria, per il secondo una gamba – e delusioni: entrambi i "padri" si ritrovano alla fine impoveriti. Queste perdite, che li privano delle rispettive forme di affermazione pubblica del dominio, portano tutti e due a ritrovarsi con un'autorità solo nominale e basata unicamente sulla violenza e sulla paura all'interno della famiglia, senza più la capacità effettiva di tenerla unita. Anche se ambedue i padri continuano a gestire i mezzi di sostentamento della famiglia e il controllo della forza lavoro dei suoi componenti (il primo "padre" apre un ristorante in Siria, dove fa lavorare i due figli; il secondo un negozio di rigattiere in cui impiega i suoi due maschi) e figurano come indiscutibili padroni pienamente legittimati al loro sfruttamento, qualche disagio latente e inizialmente impercettibile mina la pienezza del loro dominio paterno.

Si tratta di un'inaudita forma di conflitto che affiora poi in forme esplicite: ambedue i padri sono apertamente contestati da uno dei due figli dal carattere ribelle, che non accetta di adeguarsi al destino per lui tracciato dalla figura paterna. Ed è questo a rendere particolarmente violenta l'autorità paterna; una frustrazione che si esprime in una continua aggressione verbale e fisica. In *Baba evi* il primo ricordo del bambino riguarda l'esame quotidiano che subisce la sera dal padre nella piccola stanza dove viene tenuto rinchiuso tutto il giorno perché studi:

> Mette il suo dito grosso e peloso all'inizio della riga che vuole che io legga. Ma... nella mia mente non vi è più traccia di tutto ciò che durante il giorno la zia mi ha fatto imparare a memoria. Solo quel dito grosso e peloso... all'inizio della riga... i miei occhi puntati sui pori alle radici dei peli del dito... «Perché non leggi?» Con quel tuono inizia un prurito sulla mia schiena... Poi, im-

[75] B. Moran, *Türk romanına...*, cit., vol. II, p. 59.

> provvisamente, uno schiaffo, un calcio che mi scaraventa a terra. Mentre mia nonna mi raccoglie da terra per portarmi al piano di sopra, lui scalpita pazzo di rabbia: «Figlio di un uomo come me...».[76]

In questa relazione costruita sulla violenza e la paura l'unico desiderio del figlio è fuggire dal padre. Questo desiderio, tuttavia, non sorretto da una vera autonomia del figlio, è incerto e ambivalente, come viene meglio messo in evidenza nelle dinamiche di *Eskici ve oğulları*, dove la figura paterna acquisisce un maggiore spessore.

Il rigattiere è presentato come figlio di un ricco proprietario terriero, cresciuto in una famiglia patriarcale sotto la forte autorità paterna, ma trattato come un piccolo principe. Arrivato alla maturità, per ragioni che non sono specificate, egli si rifiuta di chiedere l'eredità paterna. Preferisce lavorare come fabbro, guadagnando bene con questo mestiere. Va in guerra, dove perde una gamba, la ricchezza acquisita facendo il fabbro e la posizione sociale. Non potendo riprendere l'attività di fabbro con una gamba di legno, apre un negozio di rigattiere dove lavora insieme ai due figli, uno ancora celibe, l'altro sposato con due figli. Tiene saldamente in mano non solo la proprietà del negozio, ma, insieme a questa, anche l'intera facoltà di decidere sul destino economico delle due famiglie. È un uomo moralmente integro ma amareggiato, burbero, odioso, intollerante, che arriva a respingere la clientela e a spedirla alla concorrenza.

Maltratta i figli e tutta la famiglia con la convinzione che l'autorità paterna, in qualsiasi maniera si esprima, sia da accettare. Il figlio minore, dal carattere ribelle, che vive con lui insieme alla madre e alla sorellina, racconta al fratello maggiore uno degli episodi di violenza paterna:

> Lei era seduta, con un lavoretto in mano, un lavoro da donna, ricamava. Lui ha chiesto: cosa è quello, ragazza? Mia sorella ha risposto «un lavoro». Ha insistito «che lavoro?» «Un lavoro». Allora ha cominciato a urlare come un toro: «Ti chiedo, che lavoro?» E la sorella: «un ricamo per un vassoio». A quel punto, lui non ci ha più visto, ha cominciato a urlare a perdifiato: «A quali ospiti pensate di offrire il caffè, che vi mettete a ricamare per un vassoio? Io non voglio ospiti. Cosa pensate che guadagni? Volete pure spargere in giro quei pochi soldi, per degli ospiti? Io sono un uomo mutilato; tutti avete gli occhi puntati su di me. Se un domani dovessi rimanere in un angolo immobile, chi di voi mi potrà dare una mano?» Ormai non riuscivo più a

[76] O. Kemal, *Baba evi*, İstanbul 1971 (1ª ed. 1949), pp. 8-9, trad. it. *La casa del babbo*, Istituto per l'Oriente, Roma 1969.

> sopportarlo, ho resistito sempre, pensavo continuamente a te; se fossi intervenuto, avrebbe coinvolto anche te. Ma la mamma non ha potuto contenersi, ha detto «Cosa vuoi, ho trovato sotto il baule un vecchio pezzo di stoffa e un po' di filo da ricamo, non sono stati comprati nuovi. Chi ti sente penserà chissà cosa». Ecco, povera donna, ha detto solo questo. E lui ha cominciato col dire che era una puttana, che era una traditrice; poi con rabbia si è mosso verso la vecchia, stava per colpirla quando io mi sono messo in mezzo. Allora si è voltato verso di me [...]; un'incredibile abiezione... ha finito col chiamarmi «frocio». «Cosa?» «Davvero» «Come fa un padre a chiamare il proprio figlio "frocio?"». «Allora infatti ho perso la testa gli ho preso il polso». Il figlio maggiore interviene col terrore: «Ohimè, che roba è questa, Ali? Il padre contro il figlio, il figlio contro il padre...» «Ho perso il controllo». «Non si deve perdere il controllo, Ali, questo è molto brutto».[77]

Quest'episodio costituisce la ragione per cui il figlio minore abbandona la casa paterna per rifugiarsi dal fratello maggiore. Decideranno insieme di andare nei campi di raccolta di cotone per lavorare come operai e affrancarsi così dalla violenza e dallo sfruttamento del padre. «Se vado a lavorare presso un estraneo, almeno avrò la possibilità, quando cominciasse a brontolare, di rispondergli a tono. Ma lui? È mio padre. L'estraneo ti dà quel che ti spetta di guadagnare. Nostro padre ci fa lavorare in cambio di un tozzo di pane, per di più devi sopportare la sua arroganza».[78]

Il padre pensa:

> Un figlio, un figlio buono, non si ribella alla madre, al padre, non abbandona la casa paterna [...] Ma io, come ero stato con mio padre, che era padrone di tutto e di tutti, e la sua parola era insindacabile? Non avevo mai aperto bocca in sua presenza, figuriamoci alzare la mano contro di lui come ha fatto mio figlio. È vero che lui ha cercato di proteggere la madre, ma io sono suo padre. Un padre, un padre cosa significa? Il padre può picchiare, può insultare, ma può anche amare. Contro il padre non si alza la mano, assolutamente mai, finanche se oltre a picchiare la moglie volesse tagliarla a pezzi. Il marito è il Dio minore della donna; può farle tutto ciò che vuole.[79]

Come a voler dare ragione al padre, i due figli, già macerati dai sensi di colpa per aver abbandonato la casa paterna e causato la disgregazione

---

[77] Id., *Eskici ve oğulları*, İstanbul 1962. Cito dalla riedizione con il titolo *Eskici dükkanı*, İstanbul 1975, pp. 85-86.
[78] Ivi, p. 92.
[79] Ivi, p. 82.

della famiglia, accettano con gioia la sua decisione di raggiungerli nei campi per raccogliere cotone insieme, e guadagnare così il denaro sufficiente a costruire una casa per l'intera famiglia. Il desiderio di tenere unita la famiglia e di assicurarsi comunque la protezione paterna prevale su quello di liberarsi dalla sua autorità e di raggiungere la propria libertà. Così aveva scritto lo stesso autore in *Baba evi*: «Nella sua presenza mi sembrava ci fosse un amuleto che impediva la disgregazione della nostra casa. Pur non amandolo, pur temendolo, pur volendo scappare in fretta da lui per liberarmene, lo trovavo comunque [...] forte e solido come un albero cui appoggiarmi».[80]

A tutti questi romanzi è comune la problematica di una figura maschile che nelle mutate condizioni economiche si trova privata di quell'autorità patriarcale che implica la capacità del patriarca di soddisfare adeguatamente i bisogni familiari. L'indebolimento del potere economico nelle mani del capofamiglia richiede una ricostruzione dell'autorità – su basi, valori, funzioni e modalità diverse – che ristabilisca l'egemonia del padre sulla famiglia, estendendola simbolicamente, sull'intera società.

7. Il movimento socialista e le strutture patriarcali

Era un gigante dagli occhi azzurri
amava una donna piccola piccola.
A lei ogni notte compariva in sogno
una piccola casa
    dove
        sotto la finestra
rigoglioso fioriva un caprifoglio.
Il gigante amava come amano i giganti,
e con le mani
pronte a grandi imprese
non le avrebbe costruito mai
quella piccola casa
dove sotto la finestra
rigoglioso fioriva un caprifoglio.
Era un gigante dagli occhi azzurri
e amava una donna piccola piccola.
Ma lei fu stanca di camminargli accanto

[80] Id., *Baba evi*, cit., p. 82.

> sulla strada maestra dei giganti,
> ed ebbe voglia
> di tirare il fiato
> nella piccola casa col giardino...[81]

Sono alcuni versi del grande poeta comunista Nazım Hikmet, scritti nel 1933 per affermare la propria scelta di porre l'impegno rivoluzionario al di sopra di tutto, perfino dell'amore. Le mani del gigante, occupate nella grande impresa della costruzione di una società più giusta, non possono costruire una casa in cui chiudere se stesso con la famiglia.

In questa affermazione ritroviamo l'eco dell'atmosfera rivoluzionaria e culturale dei primi anni dello Stato bolscevico, nel quale il poeta si era formato. In quegli anni

> si ebbe la sensazione che un uomo nuovo potesse davvero emergere dall'allentamento dei vincoli morali, dalla proclamata scomparsa delle verità eterne: morale e verità dovevano generarsi nella pratica reale del socialismo. E la pratica del socialismo, così come la pensavano nel 1918 i giovani rivoluzionari che elaborarono il nuovo codice del matrimonio e della famiglia, doveva attenersi alla teoria marxista, che prevedeva la scomparsa della famiglia e dello Stato; il loro lascito sarebbe stato una società fondata sulla libertà individuale.[82]

La purezza morale, con la scomparsa della religiosità, la depenalizzazione dell'omosessualità e dell'aborto, il riconoscimento dei matrimoni di fatto, e la garanzia dell'uguaglianza totale dei sessi, veniva a dipendere dall'impegno nella lotta di classe per la costruzione della società socialista.

Nazım Hikmet tornò in patria nel 1924 come un convinto comunista che credeva fermamente nella lotta di classe; era un combattente disciplinato. Appoggiato saldamente alla moralità comunista, per lui la virilità era espressione di una volontà appassionata, del saper scendere in battaglia con un obiettivo ben preciso e mantenere la propria posizione senza esitazioni.

Con questa caratteristica il poeta sfuggiva alla condizione generale dei letterati turchi di dover porre e analizzare i problemi sociali sul piano morale e di identità; poteva perciò scrivere senza essere toccato dal problema assillante per l'uomo turco di definire un modello di autore-

[81] N. Hikmet, *Poesie*, Editori Riuniti, Roma 1960, p. 153.
[82] G.L. Mosse, *L'immagine...*, cit., p. 168.

volezza della propria identità maschile rimasta incastrata tra tradizione e modernità. Il rapporto con l'altro sesso così si liberava dai condizionamenti specifici della memoria di genere per assumere un nuovo contenuto basato sulla reciproca libertà e solidarietà.

Né Nazım Hikmet, né in generale i movimenti socialisti e comunisti mettevano in discussione ovviamente il patriarcato: il compito della compagna che godeva di un amore pienamente espresso era innanzitutto quello di accettare l'impegno del proprio uomo sopportandone eroicamente le conseguenze – povertà, carcere, persecuzioni, lunghi periodi di solitudine. Nazım Hikmet passò in tutto quindici anni nelle carceri turche e dovette alla fine abbandonare la seconda moglie con il figlio di pochi mesi e rifugiarsi in Unione Sovietica. Tuttavia, come testimoniano il romanticismo e il lirismo delle poesie scritte in carcere per le sue donne, la sua identità maschile, rafforzata e reinterpretata da una cultura che si poneva universalmente in alternativa alle norme tradizionali, permetteva di fondere il rapporto di coppia all'interno dell'impegno per l'ideale:

> In questa notte d'autunno
> sono pieno di parole tue, mia cara,
> parole eterne, come il tempo,
> la materia,
> parole pesanti come le mani,
> e splendide
> come le stelle.
> Dal tuo cuore,
> dalla tua mente,
> dalla tua carne
> vengono a me le tue parole,
> cariche di te,
> donna,
> e amica.
> Sono tristi, amare,
> sono colme di speranza;
> sono coraggiose, forti:
> le tue parole vengono a me
> come uomini![83]

E, ancora,

[83] N. Hikmet, *Poesie*, cit., pp. 256-257.

...
tu, amor mio, sei come un falò
sotto il cielo stellato,
e io ti tocco.
Sono in mezzo agli uomini,
amo gli uomini,
il pensiero,
l'azione
la mia lotta;
tu amor mio, sei un uomo nella mia lotta,
e io ti amo.[84]

Come già detto, Nazım Hikmet è una figura isolata all'interno sia della letteratura sia del panorama politico della Turchia contemporanea. Le persecuzioni subite dal poeta in Turchia non hanno permesso, per un lungo periodo, una libera circolazione della sua opera – la cui pubblicazione è ripresa in modo assai timido e non sistematico negli anni sessanta, quando le sue poesie cominciarono ad apparire in qualche rivista letteraria – e quindi la possibilità di influenzare in modo incisivo la sensibilità turca. L'anticomunismo e le politiche repressive dello Stato impedirono inoltre non solo la nascita di un movimento socialista organizzato, ma anche la lettura e l'interiorizzazione dei classici del pensiero marxista. Di conseguenza, quando negli anni sessanta iniziava a germogliare, sulla scia anche dei movimenti studenteschi nell'Occidente, un movimento politico ispirato al marxismo, questo nasceva sulla base di una conoscenza superficiale, decontestualizzata rispetto al suo retroterra filosofico e culturale.

La sinistra turca riesumava il contenuto progressista-nazionalista del kemalismo nel proprio antimperialismo, guardando alla borghesia nazionale come al partner locale dell'imperialismo occidentale, e concludeva che lo Stato e la società erano dominati da un'alleanza oligarchico-borghese che doveva la propria esistenza al sostegno dei paesi imperialisti. Così il problema del coinvolgimento della classe operaia nel movimento rivoluzionario diventava, più che una questione strategica, una necessità teorica, e gli intellettuali e gli studenti universitari emergevano come i veri attori della rivoluzione.[85]

---

[84] Ivi, p. 262.

[85] Ç. Keyder, *State...*, cit., p. 283. Su questo tema si veda anche F. Berktay, *Has Anything Changed in the Outlook of the Turkish Left on Women?*, in Ş. Tekeli (a c. di), *Women in Contemporary Turkey*, London 1985, pp. 250-262.

Il movimento differenziava per molti versi il proprio ideale di virilità da quello tradizionale: riconosceva l'eguaglianza formale di uomini e donne, considerando queste ultime non più semplici collaboratrici confinate tra le mura domestiche, ma compagne di lotta e di lavoro. Comunque, in questa formale eguaglianza, gli uomini figuravano in una posizione più alta: essi, i veri militanti della lotta di classe, rappresentavano gli ideali del coraggio, del sacrificio e del cameratismo – in poche parole, l'immagine stessa del guerriero. Essere uomini assumeva ancora il significato di compiere il proprio dovere, far fronte a qualsiasi situazione ed essere sempre in grado di misurarsi col nemico.[86]

Così venivano di nuovo esaltati gli antichi valori virili già mobilitati dal patriottismo e dal nazionalismo: l'anelito a una causa superiore a quella dell'individuo, che ponesse la virilità al servizio di un ideale collettivo. I kemalisti avevano realizzato la liberazione della nazione dal giogo nemico, i socialisti ora si proponevano di liberarla dai suoi sfruttatori. L'aggressività, l'accettazione del dolore e della sofferenza, insieme con la disposizione al sacrificio, costituivano la nuova educazione alla virilità proposta dal nascente movimento socialista turco, che in modo esplicito si ricollegava alla tradizione kemalista, soprattutto al suo spirito militaresco, e si poneva l'obiettivo di completare l'opera da essa iniziata.

Tra i romanzieri socialisti si protrasse per un periodo molto lungo, e malgrado i ripetuti colpi di Stato, la convinzione che le forze armate turche rappresentassero una forza rivoluzionaria e progressista. L'esercito e soprattutto i giovani ufficiali apparivano agli occhi dei militanti della sinistra turca come i principali alleati per la realizzazione di una società più giusta. Samim Kocagöz, scrittore rappresentativo della sinistra turca degli anni sessanta-settanta, in *İzmir'in içinde* (*All'interno di İzmir*, 1973), uno dei suoi ultimi romanzi, arrivava a presentare la figura del militare come quella dell'unico possibile progressista: finendo così per scrivere un romanzo, più che socialista, militarista.

In *İzmir'in içinde* i valori militari sono dati come i più alti cui la società possa aspirare. «La prima caratteristica della professione del militare è quella di saper mantenere il sangue freddo, di controllare le proprie emozioni e i sentimenti con la ragione»:[87] sono le parole che l'autore mette in bocca a uno dei protagonisti, attribuendo queste caratteristiche maschili ai soli militari di professione. Il socialista Emre, figlio di

[86] G.L. Mosse, *L'immagine...*, cit., pp. 169-173.
[87] S. Kocagöz, *İzmir'in içinde*, İstanbul 1973, p. 28.

una famiglia di militari, racconta che «il padre raramente dà uno schiaffo, ma quando lo fa, puoi essere certo che avrà ragione» e poi, trasponendo questo diritto paterno esercitato nella famiglia a una paternità sociale: «mio padre, come se niente fosse, prenderebbe Menderes per un orecchio e lo scaraventerebbe a terra scalzandolo dalla poltrona su cui è seduto. Voglio dire, i militari...»[88] continua il colonnello in pensione, «L'esercito, oltre al suo dovere di difesa, ogni volta che nel governo del paese, a partire dal 1908, la politica si è trovata in un vicolo cieco, ha saputo fare la propria parte... Ha fatto, però... dopo essersi accollato le difficoltà di governo e avere risolto le crisi, i civili, oppure i militari che sono tornati civili per rimanere nel governo, a eccezione di Mustafa Kemal, hanno subito distrutto l'opera».[89]

Ricollegandosi alla tradizione militarista e considerando l'uomo innanzitutto un guerriero, il movimento socialista veniva di nuovo a dipingere la donna come una possibile distrazione dalla giusta lotta cui tutti erano tenuti. I legami con l'altro sesso potevano rendere poco affidabili i militanti e la posizione delle donne era ambivalente, dal momento che esse finivano spesso per preferire le norme rassicuranti della tradizione alle dure condizioni della lotta politica.

Il movimento socialista turco non proponeva alcuna alternativa alla famiglia, anzi sosteneva il suo ruolo nella protezione della moralità, deplorava la permissività sessuale, insisteva sulla castità e la purezza dei suoi militanti; esaltava l'operosità, la sobrietà e il senso dell'ordine delle classi popolari.

Kemal Tahir, uno dei romanzieri più importanti del movimento socialista turco che, soprattutto con i suoi romanzi "storici", ebbe una vasta influenza sull'interpretazione della realtà sociale elaborata dal movimento, colpisce per la sincera adesione alle strutture patriarcali tradizionali e per la profonda paura nei confronti della donna. In uno dei suoi romanzi più noti, *Kurt kanunu* (*La legge del lupo*, 1969), il protagonista, il signor Emin, ha occasione di riflettere sulle differenze tra le donne grazie a un incontro casuale, in tribunale, con una signora che chiede il divorzio dal marito. Il signor Emin non può fare a meno di confrontare questa signora con la propria sorella, Perihan:

> Perihan è una di quelle donne per le quali il divorzio è un'eventualità da non prendersi in considerazione. Deve vivere sempre all'ombra di un uomo, silenziosa come una cenerentola, oppure, come le madri ottomane, destinate alla ve-

[88] Ivi, p. 101.
[89] Ivi, p. 139.

> dovanza fin dalla nascita, morirebbe dopo aver vissuto da sola, sopportando la più dura solitudine, pur mantenendo le sottane pulite e immacolate.[90]

Tutte le affermazioni del signor Emin riguardanti la propria sorella sottolineano le caratteristiche di lei come madre di famiglia ideale; la sua è una personalità che, negando la propria sessualità, esalta le capacità riproduttive: «Il suo viso semplice come il grano è senza rughe, i suoi occhi enormi. È bella dalla testa ai piedi, ma la sua carne non è provocante».[91] Questa donna, così pura, così sottomessa al volere del marito, per aiutare un compagno di lotta di quest'ultimo, lo nasconde in casa quando è sola. Il marito, tornato a casa e saputo l'accaduto, «pur fidandosi sia della moglie, sia del compagno al cento per cento», scrive una lettera al cognato esprimendo l'impossibilità «di persistere nel matrimonio»,[92] perché ciò non gli è consentito dalla propria considerazione di uomo. Comportamento questo che trova completamente consenziente sia Perihan (che superato il primo momento di shock per la vergogna diventa una donna "calma ma coraggiosa"), sia il fratello, il signor Emin.

Questo atteggiamento, che nega la sessualità immolandola sull'altare della serietà e dell'impegno morale, nei romanzi di Kemal Tahir riguarda solo i personaggi appartenenti alla sfera sociale che svolge la propria missione "civilizzatrice". Mentre Perihan deve vivere e morire portando la sua gonna immacolata, Hayriye, la moglie del carbonaro, afferma: «è meglio morire che vivere senza un uomo». Abdülkerim, la guardia del corpo dell'uomo di Stato, «rovescia Hayriye con rabbia sul letto». Hayriye è completamente priva di pudore:

> Era sdraiata sulla schiena. Aveva coperto gli occhi con le braccia, e si vedeva solo la bocca. Il corpo era completamente rilassato, le gambe erano aperte al massimo. In questa rilassatezza così scoperta c'era l'insensibilità degli animali selvatici.[93]

Nell'interpretazione che fornisce la letteratura socialista riguardo la struttura di classe della società, le categorie oppresse vengono idealizzate con le loro case ben tenute, pacifiche e pulite, grazie all'impegno costante delle povere ma dignitose madri che conferiscono una rispettabilità alle proprie famiglie, ai propri mariti. Di contro, le case borghesi, tenute lustre con il lavoro retribuito, mancando dell'impegno di una

[90] K. Tahir, *Kurt kanunu*, Ankara 1969, p. 259.
[91] Ivi, p. 261.
[92] Ivi, p. 258.
[93] Ivi, p. 215.

donna teso ad assicurare il benessere dei familiari e una vita rispettosa, sono luoghi di disordine e di perdizione.

Così le stesse contraddizioni sociali vengono interpretate sul piano della moralità: la ricchezza e una posizione di potere sono equiparate a segni di corruzione morale. In *Yenişehir'de bir öğle vakti* (*Un pomeriggio a Yenişehir*, 1973), Sevgi Soysal, una delle più significative scrittrici degli anni settanta, mette a confronto, allo scopo di descrivere la struttura di classe e le sue implicazioni nella lotta per un nuovo ordine sociale, tre militanti socialisti. Due di essi, Doğan e Aysel, sono fratelli, appartengono a una famiglia dell'alta borghesia, mentre Ali è figlio di una famiglia modesta, vicina agli strati popolari, benché non proletaria. Questa vicinanza rende Ali un rivoluzionario maturo, onesto, sobrio, con valori ben determinati, un uomo capace sempre di rendere conto delle proprie azioni e del proprio pensiero.

Doğan è un intellettuale: un socialista radicale a livello teorico, ma nella pratica le sue radici borghesi lo condizionano e, incapace com'è di accettare la disciplina, non riesce a liberarsi dalle proprie tendenze individualiste. Olcay, pur condividendo lo stesso retroterra culturale e sociale del fratello, grazie all'amore per Ali, può mondarsi dai condizionamenti negativi della propria classe.

La madre di Doğan e Aysel, la signora Mevhibe, era figlia di un deputato del periodo kemalista

> ...Era un uomo molto duro. La giovane Mevhibe ogni volta che doveva portare il caffè al padre sentiva il cuore battere all'impazzata: il padre non sapeva perdonare nessun difetto [...] Durante tutta la sua vita non aveva mai lasciato respirare i figli in libertà. La signora Mevhibe nella dimora paterna non aveva conosciuto il lusso. Anche ora non l'amava. Era attenta a che l'arredamento della sua casa fosse adeguato alla propria posizione sociale, pulito e in ordine, e niente di più. Si vestiva di buona sartoria, ma non buttava nemmeno i giornali vecchi, metteva da parte ogni barattolo vuoto [...] La figlia aveva un giorno gridato alla madre: «Quando entro in questa casa mi sento come un barattolo di sottaceti messo in cantina per essere utilizzato a tempo debito. In questa casa mi sento soffocare».[94]

La signora Mevhibe

> militava da sempre nel Partito fondato da Atatürk; lavorava nelle sezioni femminili e dirigeva una delle associazioni di carità legata ad esse. Ogni gio-

[94] S. Soysal, *Yenişehir'de bir öğle vakti*, Ankara 1977 (1ª ed. 1973), pp. 116-117.

> vedì le dirigenti delle associazioni si riunivano per andare o a un ospedale oppure a una festa di circoncisione da loro organizzata. Nei pomeriggi di mercoledì giocavano a bridge. Un giorno al mese la signora Mevhibe riceveva le sue compagne. Quel giorno di ricevimento la casa era sempre piena di gente [...] La Signora Mevhibe utilizzava l'eredità paterna – che non sembrava potesse mai esaurirsi – solo per se stessa. Al marito non dava nemmeno una lira: il sostentamento della casa era il dovere dell'uomo. [...] Aveva pagato la retta del collegio della figlia [...] Olcay ora studiava all'università. Quando suo figlio era in Europa e la borsa di studio si era interrotta, gli aveva mandato dei soldi per permettergli di pagare i debiti [...] Ora che anche lui frequentava l'Università di Ankara le cose erano peggiorate. I suoi erano dei figli incomprensibili, riprovevoli. Lei era stata una perfetta figlia di Atatürk: fiera di essere turca, fiera del proprio padre, sapeva i propri doveri e conosceva le proprie responsabilità. Era laboriosa, leale.[95]

La signora Mevhibe dunque, è un tipico prodotto femminile delle riforme kemaliste, ma una donna emotivamente sterile, la cui identità è strettamente collegata al ruolo che ricopre e alla funzione sociale che svolge.

Il padre, il signor Salih, veniva invece da una famiglia povera.

> Non aveva mai amato né il padre né la madre ma li aveva sempre rispettati [...] Ascoltarli, amarli avrebbe significato fermarsi, non realizzare i propri progetti. Salih non aveva bisogno di ostacoli, di ulteriori difficoltà. Concentrava tutte le sue forze nelle conquiste che doveva compiere. Amare la madre avrebbe comportato interrompere i compiti e andare, quando lei ne aveva bisogno per continuare a fare il bucato, a prendere l'acqua. Amare il padre avrebbe significato stare nel suo piccolo negozio per aiutarlo. Amare la sorellina avrebbe comportato abbandonare gli studi per badarla, per portarla a fare la pipì. L'amore avrebbe comportato per lui solo altri problemi, aumentando ancora di più la distanza che lo separava dall'elegante bambino dai calzini bianchi [modello ideale dei suoi sogni], per tenerlo sempre nel cerchio dei bambini poveri, che portano calzini neri.[96]

La caratteristica distintiva della borghesia, ossia dei "nemici di classe", è dunque l'impossibilità di amare l'altro da sé, l'individualismo e l'egoismo incombenti. Questi uomini e donne, capaci di calpestare qualsiasi cosa per i propri interessi, sono privi di valori umani; sono come creature "artificiali", vivono di apparenza. Riversando completamente le

[95] Ivi, p. 117.
[96] Ivi, p. 106-107.

energie nell'affermazione di sé nella sfera pubblica, questi uomini hanno rinunciato alla loro funzione paterna nella famiglia. L'unione matrimoniale è uno dei modi dell'affermazione pubblica, ma non comporta né l'amore, né la protezione offerta dai tradizionali valori. Il signor Salih, per esempio, non è interessato né alla vita e alla moralità dei figli, né tantomeno a quelle della moglie. La famiglia è diventata come un luogo impersonale di unione contrattuale in cui le parti svolgono una serie di funzioni spogliate dalle loro emozioni.

La relazione tra i genitori è raggelante per Olcay. «Nemmeno un giorno li ho sentiti scambiarsi una parola calda, appassionata; nemmeno una volta ho visto mia madre dare un bacio sulla guancia a mio padre; nemmeno una volta mio padre ha messo la mano sulle anche di lei; nemmeno una volta li ho visti litigare con rabbia, piangendo, urlando; mai un solo gesto che tradisse una relazione d'amore tra di loro [...] Solo una serie di domande e risposte, senza amore, senza sentimento, freddi. Dialoghi e silenzi solo per rammentarsi a vicenda doveri e responsabilità.»[97]

Invece la famiglia di Ali è un luogo caldo, pieno di amore e di affetto; i genitori, persone semplici, sono autentici, portatori di valori sinceri.

> Sì, mia madre da giovane era molto bella. Non mi saziavo di guardarla. E ne ero anche molto geloso. A tal punto che avevo cominciato a credere che potesse tradire mio padre. La mamma mi portava fuori ogni giorno. Non andavamo da nessuna parte, camminavamo soltanto. C'era un giovane tenente che quando uscivamo ci seguiva passo per passo. Mia madre fingeva di non accorgersene. Ma io diventavo pazzo di rabbia. Non la lasciavo in pace neppure un istante [...] Siccome quando eravamo per strada molti si giravano a guardarla, io mi rifiutavo di uscire di casa, dalla rabbia le tiravo dei calci. [...] Quando mio padre tornava a sera e vedeva la mamma pallida in viso le chiedeva: «Perché non esci col bambino a prendere un po' d'aria?» La mamma rideva guardando verso di me. Io mi arrabbiavo con mio padre perché mandava la mamma in giro per le strade. [...] Avevo appena cominciato la scuola media, un giorno qualcuno buttò una lettera dalla finestra [...] Era una lettera d'amore scritta per lei. Anche se dalla lettera non sembrava che lei fosse minimamente coinvolta, oramai per me era diventata pari a una puttana.[98]

Nella casa di Ali, dove la madre lava la soglia decine di volte al giorno per assicurarne la pulizia, non ci sono conflitti, i problemi si risolvono grazie ai sentimenti pieni e sinceri.

---

[97] Ivi, p. 120.
[98] Ivi, pp. 192-193.

Tra i militanti del movimento studentesco la sessualità è un tabù. Le ragazze vengono chiamate *bacı* (sorella, emblematico è l'uso di un termine proveniente dalla tradizione *bektaşi*) come a ribadire che il reciproco rispetto e solidarietà, nonché la comunanza di ideali, passano attraverso l'esclusione della sessualità dai rapporti politici che mettono in stretto contatto i due sessi.

La relazione tra Ali e Olcay a lungo si svolge in una completa castità.

> Olcay sentiva l'interessamento di Ali per lei ma non sapeva come superare quella distanza che lui aveva messo tra di loro. Aveva capito da tempo che Ali da sé non le si sarebbe avvicinato. Ma Olcay non voleva restare sempre una "sorella". Era attratta da Ali, non le piacevano più gli altri uomini. Sapeva che toccava a lei rafforzare il loro legame trasformandolo in amore, ma poiché temeva che Ali la criticasse, non riusciva a prendere l'iniziativa. Se le avesse risposto poi: «Io ti considero una sorella di lotta, che sono questi gesti da piccola borghese!», cosa avrebbe fatto? Quando si incontravano, generalmente camminavano insieme. Poiché Ali non aveva soldi non poteva invitarla da qualche parte. Se offriva lei, lui rifiutava dicendo «Noi siamo maschi ottomani». Olcay osservava che il comportamento di Ali nascondeva la concezione orientale che considera la donna inferiore. Allora Ali rispondeva: «Forse hai ragione, ma non è questa l'ora di risolvere queste questioni sottili». [...] Una volta, mentre tornavano da una delle loro lunghe passeggiate, Olcay si era improvvisamente fermata. «Cosa c'è *bacı*» «In che senso usi la parola "*bacı*"?» «Dio mio, lo uso nel senso di amica, di sorella, di occhio mio, insomma così, sorella mia» «Chiameresti "*bacı*" anche la donna che ami?» Ali era rimasto un po' in silenzio. «Non ci ho pensato. Non ho amato nessuna donna finora» [...] Arrivati davanti alla casa di Ali, egli disse «Ti faccio un tè». Olcay sapeva che in casa non c'era nessuno; i genitori di Ali erano andati a Konya. Ciononostante Ali, con il solito modo franco, onesto e leale, prima di entrare sentì il bisogno di dire a Olcay che in casa non c'era nessuno e che i genitori erano via. Mentre Ali preparava il tè in cucina, Olcay gli venne vicino e raccontò tutte le sue precedenti relazioni, il senso di vuoto e la paura di perdersi che aveva provato, e poi chiese «Con tutto ciò, malgrado tutto ciò, mi potrai amare?» Ali prese la testa di Olcay tra le mani «In realtà ora tu mi sei più vicina; non stai con me perché la tua testa e la tua sensibilità non approvano questo ordine sociale; ma perché anche tu ne sei, al pari di me, una vittima. Una vittima la cui liberazione è legata al cambiamento» [...] Erano seduti appoggiando le schiene nude sul divano. «Siamo come i gemelli siamesi» [...] «Lascia il tè, te lo verso io.» «Va bene *bacı* mia.» Questa parola per la prima volte fece felice Olcay. Dunque, la loro relazione non aveva perso la sua qualità fraterna.[99]

[99] Ivi, pp. 204-207.

Kırk yedi'liler (*La classe del '47*, 1974), di Füruzan, un'altra importante rappresentante femminile della letteratura turca moderna, è un significativo esempio dei romanzi scritti sul periodo successivo al colpo di Stato militare del 1971, quando il movimento rivoluzionario studentesco subì una feroce repressione: migliaia di giovani universitari furono messi in carcere, torturati, uccisi. Nelle fila dell'opposizione di sinistra si diffuse allora un criterio che misurava la "sincerità" dei militanti in base alla loro inclusione o esclusione dal carcere e dalle punizioni, alla loro resistenza alle torture, all'eroismo e alla determinazione di portare la lotta di classe alle sue estreme conseguenze.

Tuttavia, anche in *Kırk yedi'liler* l'accento è posto sulla questione dell'identità e dell'interpretazione della modernizzazione messa in atto dai padri repubblicani. Il motivo sottostante alla lotta studentesca, seppur corredato da un discorso ideologico di classe, è essenzialmente generazionale. I giovani si ribellano al modello di identità e alla cultura di dominio stabiliti dai padri, cercando un'alternativa morale e culturale alla loro impostazione. Anche l'intolleranza dello Stato ha caratteristiche paterne di rabbia e insofferenza verso figli ribelli che cercano una loro emancipazione.

Lo Stato-padre interpreta la volontà di emancipazione e la richiesta di giustizia e moralità da parte dei figli come un'azione demolitrice condotta contro la sua autorità e impiega, al fine di bloccare tale tentativo e di ristabilire il proprio controllo, non solo tutta la propria forza coercitiva, ma, incoraggiando anche la radicalizzazione degli aspetti esclusivi dell'ideologia nazionalista, contribuisce a inasprire ulteriormente il confronto. I gruppi militarizzati dei neo-nazionalisti, i famigerati Lupi grigi,[100] risultano in tale contesto come figli approvati dall'autorità paterna, che cercano di ripristinare e rafforzare gli aspetti più violenti di una rinnovata autorità patriarcale sia a livello istituzionale sia a livello sociale e culturale.

Questi gruppi, con un bagaglio culturale composto essenzialmente dall'ideale del *Turan* – l'immaginaria patria turca, estesa dalla Cina ai Balcani, in cui riunificare politicamente tutti i popoli turchi – dall'anticomunismo e dall'antimaterialismo, hanno un carattere apertamente fascista. Tale bagaglio sintetizza in sé la storiografia ufficiale repubblicana, elaborata negli anni trenta,[101] basata su una forte matrice etnocen-

[100] Il simbolo del lupo grigio, oltre ad essere un archetipo maschile, è anche figura mitica rappresentante la "salvazione" e l'emigrazione delle tribù turche in Asia centrale. Sull'argomento si veda A.N. Çağlar, *The Greywolves as Metaphor*, in A. Finkel, N. Sirmen (a c. di), *Turkish State, Turkish Society*, London 1990.

[101] Si veda B.E. Behar, *Iktidar ve tarih*, cit.

trica, unendola con la teoria sociale del fascismo e la retorica della guerra fredda.

L'ideologia neonazionalista dei Lupi grigi proponeva naturalmente un modello di virilità duro e puro, aggressivo e militaresco. L'Occidente, nella rappresentazione del movimento, assumeva la connotazione di "forza nemica" della nazione turca: desideroso di tenere il paese nel sottosviluppo, di non permettere l'espressione della sua forza. Questa sciovinistica interpretazione del mondo esterno costituiva la ragione principale della necessità di un militarismo disciplinato: occorreva ripulire la società dai suoi elementi di disturbo e rendere lo Stato forte sia all'interno sia verso l'esterno. La famiglia doveva tornare alla sua forte e decisa struttura patriarcale, per unirsi alla forza dello Stato.

Il movimento fascista, con la sua difesa delle strutture tradizionali, godeva di largo consenso in particolare nelle piccole città e nei villaggi, dove regnava un concetto di dignità basato sull'approvazione della comunità e sull'onore. Questi ideali trovavano nell'ambito del movimento fascista una loro collocazione politica, estendendosi sul piano internazionale nel senso della difesa dell'onore e della dignità dello Stato turco.

I personaggi di Füruzan, nati intorno al 1947, sono giovani universitari la cui concezione rivoluzionaria è sostanzialmente legata a un populismo tracciato dai principi kemalisti e la loro problematica rimane circoscritta a un patriottismo umanistico poggiato su radici morali. L'autrice rintraccia le motivazioni che hanno indotto i suoi protagonisti a entrare a far parte del movimento studentesco socialista e antimperialista nella loro infanzia, nei rapporti familiari e sociali. L'incondizionata autoidentificazione della scrittrice nella rappresentazione della sinistra turca degli anni settanta, le impedisce una visione distaccata, critica, tantomeno ironica. I protagonisti politicamente impegnati sono presentati come tutti di un pezzo: moralmente, politicamente, culturalmente così integri da sembrare, più che esseri umani, quasi dei robot ben programmati.

La protagonista, Emine, è una giovane studentessa completamente dedita alla lotta politica e culturale del movimento giovanile di sinistra. Guarda la realtà in bianco e nero, distinguendo coloro che la circondano in colori netti: "buoni" o "cattivi". È incapace di mediazione, di tolleranza, di abbandono. Emine fa parte di un gruppo di studenti arrestati dalla polizia. In prigione, dove, come tutti i suoi compagni, anche lei sarà sottoposta alla tortura, ricostruisce la propria vita. La scheda accusatoria di Emine così elenca i suoi "reati":

> ...È coinvolta in azioni distruttive dell'ordine costituito. Ha partecipato alla manifestazione di protesta contro la Sesta flotta americana; fatto parte del

> comitato per l'organizzazione di uno sciopero universitario. Nella perquisizione della sua casa sono stati trovati i seguenti libri vietati: un opuscolo intitolato *Yankee go home!*, *La speranza* di André Malraux, *Le mie università*, *La madre*, di Maksim Gorki, *I movimenti comunisti in Turchia* di Darendelioğlu, *Ideologia kemalista rivoluzionaria* di T.Ç. Eliçin, *Fratelli Karamazof* di Dostoievski, di Lenin [...]. L'imputata, durante la perquisizione, ha chiesto e insistito perché fosse verbalizzato, con inclusa la lista completa, il sequestro dei libri. Di fronte a tale ridicola richiesta è stato spiegato all'imputata che il materiale sequestrato rientra negli elementi probanti l'attività tesa alla distruzione dell'ordine vigente, e che lo Stato turco è determinato nella sua azione volta a sterminare correnti di pensiero e di azione che minano la sua integrità, e le cui radici si trovano all'esterno delle sue frontiere.[102]

La detenzione e la tortura subite da Emine e dai suoi compagni – saranno sottoposti alle scosse di corrente elettrica, violentati, malmenati, isolati nelle celle, perderanno il diritto allo studio e la possibilità di ottenere un futuro impiego nelle strutture pubbliche – come risulta dalla scheda di accusa, sono dovute soltanto a una ricerca intellettuale, corredata da qualche manifestazione antimperialista.

Nei ricordi della protagonista Emine troviamo le motivazioni sottese alla sua partecipazione alla lotta politica. La giovane è figlia di una famiglia illuminata e benestante, frequenta l'università, è libera; in breve fa parte della sfera "privilegiata" della società. Anche se in sottofondo si percepisce un senso di insofferenza nutrito verso le ingiustizie sociali che ella nota intorno a sé, Füruzan sottolinea maggiormente i problemi culturali e morali, nonché, ancora una volta, quelli di identità, per spiegare la sua necessità di agire. Emine nei suoi ricordi in carcere torna continuamente alla "mancanza di un amore autentico e sincero" che la circondasse durante gli anni dell'infanzia nell'ambiente familiare, nonché all'ipocrisia delle personalità dei genitori, in primo luogo della madre.

I genitori di Emine sono insegnanti. Convinti kemalisti, non appena ricevono l'abilitazione, seguendo i dettami del proprio idealismo, per compiere la missione di "civilizzare" la nazione, chiedono entrambi di prendere servizio in Anatolia. Veniamo infatti a conoscere la famiglia a Erzurum, una città nella parte orientale, quella economicamente più depressa del paese. Agli occhi di Emine l'idealismo giovanile dei genitori non rappresenta alcuna attenuante; la giovane, nel rivangare i propri ricordi infantili torna ossessivamente sugli atteggiamenti, soprattutto della madre, di superiorità verso i contadini e verso la popolazione

[102] Füruzan, *Kırk yedi'liler*, İstanbul 1996 (1ª ed. 1974), p. 11.

locale di Erzurum. La madre così parla di sé: «Ci avevano insegnato a temere gli adulti come Dio. Il mondo si piegava sotto la disoccupazione, e noi crescevamo con un'indistruttibile fierezza nazionale. Il denaro non rappresentava un granché: la distinzione derivava dall'educazione, visibile nel nostro aspetto».[103]

Le aspettative della famiglia per mantenere la propria posizione sociale e per migliorarla, dipendono soprattutto dalla protezione della moralità delle figlie. Tale preoccupazione è fonte di un controllo estremamente forte sulla loro vita. L'innamoramento della bellissima sorella di Emine per un sottufficiale in servizio nella città, considerato dalla famiglia un partito non adeguato, causa uno spaventoso conflitto. Al ritorno da una festa di matrimonio, durante la quale la ragazza balla con il sottufficiale, il padre sbotta infuriato:

> Ballare davanti a un raduno di gente che ha fatto chiudere le "case del popolo", che fingendosi populista ha permesso la recita del Corano in arabo gettando il nostro popolo tra le braccia dei reazionari... Maledette voi, madre e figlie, che, come se non bastasse il fatto di avermi reso ridicolo, questa si permette pure di ballare ben due volte con lo stesso uomo! Quale villania è questa! Si è messo in abiti civili e crede di esser diventato irriconoscibile! Noi qui abbiamo una reputazione![104]

Il padre, dopo aver scatenato il conflitto, va a dormire, lasciando alla moglie il compito di mettere in riga la figlia ribelle per amore. Se le preoccupazioni espresse dal padre vertono su motivi politici e sociali, l'intervento della madre sarà centrato direttamente sui comportamenti sessuali:

> Vorrà mettere le mani sulla tua pelle liscia; vorrà sporcarti. Non dimenticarti, deve essere tuo marito a possederti per primo [...] Le decisioni sulla tua vita devono passare dal filtro delle mie conoscenze ed esperienze, che cosa vuoi rovinare per quel pezzo di sottufficiale? Una ragazza quanto più è pura, tanto più è degna di tenere la testa alta di fronte al marito.[105]

Poi, rivolta a Emine, che cerca di proteggere gli amanti: «Tua sorella è una ragazza di grande bellezza, può e deve fare un matrimonio ricco».[106]

---

[103] Ivi, p. 40.
[104] Ivi, p. 34.
[105] Ivi, p. 37.
[106] Ivi, p. 49.

Emine vede la madre come «un personaggio di Dickens: uno strozzino travestito»,[107] e l'accosta ai propri torturatori:

> Gran parte delle cose che riusciva a intuire su questi uomini risiedeva nella loro artificiosità. Non avevano mai conosciuto il calore, la nostalgia, la sicurezza di un ricordo [...] poiché non sapevano né amare né provare meraviglia, nel loro cervello non si rifletteva nessun colore dei campi appena rinverditi.[108]

Come la madre, anche questi rappresentanti dello Stato, repressivo e torturatore, agiscono così perché i loro ruoli, su cui hanno formato le proprie identità, li hanno spogliati della loro umanità.

Emine nei suoi ricordi presenta il proprio padre con maggiore affetto e gratitudine; gli riconosce molte attenuanti. Invece la madre è, ai suoi occhi, imperdonabile: a lei e alla sua possessività e tirannia attribuisce l'intera responsabilità delle scelte compiute. Ricorda la madre raccontare:

> Le sofferenze che ho patito negli anni in cui cercavo di tenere unita la famiglia non le potevo condividere con voi, eravate troppo piccoli [...] chi mi avrebbe aiutato? la nonna ormai vecchia o la zia malinconica, oppure quel tuo padre che colpiva tutti con la propria bellezza virile e che seduceva l'universo con la sua apparente dolcezza, dimenticando facilmente la propria famiglia? Mi sembra inutile raccontarti di tuo padre; la tua acuta attenzione ti avrà fatto capire molto di lui. Non dimenticarti: ciò che fa di una donna una tiranna è in parte la sottomissione che subisce nel rapporto matrimoniale. Potevo anche scegliere di diventare una donna di cui si dice «è buona come un pezzo di pane; le puoi chiedere di fare qualsiasi cosa». Io ho scelto di diventare una "tiranna" [...] la nostra esistenza attuale la dovete a me e a nessun altro.[109]

La sorella maggiore di Emine sposerà un ricco imprenditore, il fratello verrà mandato all'estero per completare gli studi. I genitori, dopo l'esperienza di Erzurum, si trasferiscono ad Ankara e, padroni di una casa editrice scolastica, diventano ricchi. L'unica nella famiglia a non aderire alla strategia familiare è proprio Emine che, senza discostarsi troppo dal contenuto idealistico delle scelte giovanili dei suoi genitori, continua a concepire la propria vita come una missione per il riscatto della nazione intera dalle condizioni di miseria.

---

[107] Ivi, p. 50.
[108] Ivi, p. 42.
[109] Ivi, p. 173.

Emine ha una relazione d'amore con uno dei suoi compagni di lotta, Haydar, un ragazzo proveniente dalla regione depressa e montuosa in cui lei stessa è cresciuta. A differenza di lei, Haydar però è figlio di una famiglia estremamente povera e ha potuto studiare, arrivando all'università, grazie alle insistenze e agli incoraggiamenti dei propri insegnanti idealisti, lavorando duro, lottando. Racconta l'inizio della sua avventura in città, dove arriva per gli studi medio-superiori:

> Il mio fratello più grande mi portò a Erzurum presso gli artigiani del rame, mi disse «tu lavorerai qui, va bene?», e mi lasciò. Quelle poche volte che poi è venuto a trovarmi non mi ha mai chiesto dove vivessi, presso chi stessi: da noi usa così; il bambino cui cominciano a spuntare i baffi deve saper stare sulle proprie gambe. Chiedeva ai miei padroni: «Lavora bene? Non crea mica dei problemi? Vi ubbidisce?».[110]

Haydar si sottomette a dure fatiche e alle umiliazioni dell'ambiente urbano e scolastico dove è considerato, perché contadino e perché povero, un ospite poco desiderato. Le umiliazioni cominciano già nel primo incontro con il preside della scuola media dove si iscrive: «Il preside mi squadrò dalla testa ai piedi e disse a mio fratello: "Vestito così non sembra uno studente, devi trovargli qualcosa di decente"».[111] L'ambiente scolastico è freddo, gli insegnanti in genere sono indifferenti: «I nostri insegnanti erano persone talmente serie che vivevamo sempre con la paura di sbagliare [...] Ora capisco che la loro serietà, la loro severità derivava dal non sapere più in quale direzione stessero spendendo le proprie vite».[112] Continuano tuttavia a esistere anche degli insegnanti idealisti, impegnati a cercare di capire e indirizzare i loro studenti. Haydar ne incontra uno, che gli aprirà nuovi orizzonti:

> Arrivò un insegnante di letteratura turca, si chiamava Kenan ed era appassionato di poesia: ci fece conoscere Yunus Emre,[113] Nazım Hikmet. [...] Alla fine della scuola media il maestro Kenan disse a mio fratello: «devi fare di

[110] Ivi, p. 273.
[111] Ivi, p. 274.
[112] Ivi, p. 277.
[113] Uno dei più significativi poeti mistici turchi che visse, secondo l'opinione prevalente, nell'antica Galizia verso la fine del XIII secolo. Devoto sufi – annoverato nella tradizione bektaşi – cantava in un turco semplice e vivace in versi animati da un veemente lirismo, una fresca intuizione della realtà naturale e umana e la morale eroica del derviscio che l'uomo comune non può raggiungere. Si veda A. Bombaci, *Storia della letteratura turca*, cit., pp. 268-286.

> tutto per mandare avanti questo ragazzo [...] avrà difficoltà al liceo, tra i ragazzi di città: l'educazione in queste scuole è piena di concetti e di comportamenti tipici della vita urbana, e lui si sentirà estraneo, ma non importa». Mio fratello, colpito dal maestro Kenan, il primo uomo in cravatta e camicia bianca incontrato nella sua vita, che lo poneva davanti a sé come un essere umano e gli parlava, rispose: «Sarà il mio debito nella vita seguire il tuo consiglio» [...] Guardai mio fratello, era solo due anni più grande di me e aveva saputo in silenzio addossarsi la responsabilità paterna dell'intera famiglia.[114]

La famiglia di Haydar vive in condizioni di estrema povertà in uno dei villaggi montuosi nelle vicinanze di Erzurum.

> ...Mio padre, a causa delle continue diserzioni dal servizio militare, restò sotto le armi per sette anni, e alla fine morì, sputando i polmoni. Di lui [e del suo strano rifiuto di fare il soldato] si è sempre parlato maledicendolo; mio padre, il disertore, pur di potersi comprare una sigaretta, sarebbe stato capace di vendere le proprie mutande. [...] Quando abbiamo riferito a mia madre che io avrei continuato a studiare, lei si mise a piangere e disse «tuo padre ha trovato un libro, l'ha letto, è diventato ribelle; tu non lo fare, cerbiatto mio, ti metterebbero un cappio al collo». Ma io volevo liberarmi dalla loro ignoranza, da quella arretratezza, da quella povertà; avrei studiato a qualunque costo [...] Mio nonno, che non era stato altro che un semplice contadino e ciononostante aveva difeso la patria rischiando la vita, quando, quell'estate, di ritorno a casa dalla scuola, l'avevo abbracciato e baciato, trovò il mio gesto fuori luogo, addirittura si preoccupò, e disse: «cos'hai, figlio mio caro? Cos'hai? Hai cominciato ad assomigliare a tuo padre? Gli dicevo: "figlio, resta a fare il soldato, a forza di fuggire hai sprecato la tua vita", ma lui non mi dava ascolto. Ora tu ti metti ad abbracciarmi, a baciarmi: dimmi, dunque, che cosa ti ammorbidisce così il cuore?».[115]

Haydar vive presso una famiglia a Erzurum durante gli anni di studio. «La famiglia presso la quale vivevo negli anni del liceo era povera. [...] L'uomo lo conoscevo dal villaggio, era di poche parole; qualche volta improvvisamente si metteva a urlare, gridare; non gli si poteva chiedere dove andasse, quando pensasse di tornare. A mangiare cominciava lui per primo».[116]

L'amore tra Emine e Haydar sboccia nei giorni delle perquisizioni e degli arresti, mentre sono nascosti nello stesso appartamento. Dal mo-

[114] Füruzan, *Kırk yedi'liler*, cit., pp. 273-278.
[115] Ivi, p. 280.
[116] Ivi, p. 275.

mento in cui comincia questa forzata convivenza al momento in cui si danno il primo bacio passano dieci giorni; per Füruzan l'aspetto più importante nella descrizione di questa relazione è la sua purezza, nonché la sua mescolanza con gli ideali politici. Emine esce dal carcere, fisicamente e spiritualmente abbattuta a causa delle terribili torture cui è stata sottoposta. Uno dei suoi aguzzini dice, soddisfatto: «Vedi come ti abbiamo ridotto, sei diventata una donna orribile; ormai né i rivoluzionari, né gli altri uomini ti vorranno».[117]

Mentre Haydar è ancora detenuto, suo fratello va a trovare Emine prima di partire come operaio per la Germania. Emine viene a sapere dal fratello che Haydar sarà probabilmente impiccato. Questa notizia devastante apre una lunga riflessione, durante la quale la giovane donna considera soprattutto le nuove forme che la lotta politica dovrà assumere, e finisce per commentare, decisa: «Haydar ha saputo vivere seguendo la propria fede rivoluzionaria, saprà morire nello stesso modo».[118]

La visita del fratello di Haydar è la prima vera occasione per Emine di entrare in contatto con la purezza dei sentimenti, con la sincerità, l'onestà popolari. Il calore e la semplicità del fratello la restituiscono alla vita, la purificano, le fanno dimenticare le eventuali conseguenze circa la sua posizione nel movimento per i dubbi che possono scaturire dalla sua precoce liberazione. Ora può finalmente scrivere una lettera di addio a Haydar:

> Non ho potuto scriverti finora, inutile cercare di spiegarti le ragioni. L'avrai saputo, sono libera. Lo so, tu non mi chiederai come mai mi abbiano liberato così presto [...] Devi sapere che non avrei potuto comunque scriverti se non fosse successo qualcosa di inatteso, ma stupendo [...] La tranquillità è tornata con l'arrivo di tuo fratello [...] Con la sua presenza tutto è diventato improvvisamente più bello [...] Non ho potuto nemmeno conservare il rancore verso i miei genitori [...] Ora vengono meno le ragioni legate alla mia crescita, non servono più da sole a spiegare la mia partecipazione alla nostra lotta.[119]

I temi del carcere, della persecuzione politica, della tortura sono centrali nella letteratura "socialista" turca. La moralità comunista è interpretata innanzi tutto nel senso della disciplina e della capacità di tenere la propria posizione senza esitare, dell'accettazione del dolore e della sofferenza, nonché di una disposizione al sacrificio. Queste caratteristiche

[117] Ivi, p. 370.
[118] Ivi, p. 461.
[119] Ivi, pp. 461-462.

costituiscono le fondamenta dell'educazione alla virilità proposta dal nascente socialismo turco.

In *Yıldırım bölge kadınlar koğuşu* (*Reparto femminile del carcere del distretto della Folgore*, 1976) Sevgi Soysal racconta la vita delle militanti rivoluzionarie all'interno del carcere femminile di Ankara. Nella lotta dei figli ribelli contro l'autorità, paterna, aggressiva e violenta delle istituzioni dello Stato, le donne sono le "guerriere ausiliarie", i cui comportamenti devono seguire i dettami maschili delle organizzazioni di appartenenza, e nel momento della prova – il carcere – anche loro devono dimostrare una determinazione "virile".

«La Signora Behice [Behice Boran, segretario generale del partito operaio turco, sciolto nel 1971] con l'inizio del processo, si scrollerà di dosso quell'aria stanca e depressa; si rinnoverà dentro e fuori. Andrà in tribunale forte, determinata. Agli occhi di molte di noi sarà "Behice la virile"».[120] «Gülay, appena arrivata ha costruito il suo gruppo. Si arrabbia perché scherziamo con Türkan, trova che questo non vada d'accordo con la serietà rivoluzionaria.»[121] «Hatice è una ragazza alta, con lunghi capelli ondulati, e suscita grande simpatia. Il fatto che parli con un leggero accento dell'Est la rende ancor più simpatica. Ci fa ridere imitando le ragazze fasciste che l'hanno denunciata. È una di quelle ragazze di fede, di quelle che si meritano di essere chiamate "virili".»[122]

Tuttavia, le donne, anche se "virili" militanti socialisti, restano sempre donne e il loro comportamento ha forti ricadute sulla moralità del movimento stesso.

> L'idea di fare collettivamente ginnastica durante l'ora d'aria viene accolta bene dal gruppo di "Alba" [...] Fuori dai recinti di filo spinato i soldati con fucili *Thompson* in mano, e dentro le ragazze che fanno ginnastica [...] Ma a Gülay non piace: «Ma insomma, non si possono fare queste stupidaggini, di fronte ai soldati... il nostro popolo non ama queste cose» [...] Ora non possono continuare a fare ginnastica nemmeno quelle del gruppo "Alba": i prigionieri maschi del gruppo, cui non è piaciuta la notizia, hanno fatto sapere che le ragazze la devono smettere [...] Io mi arrabbio, dico, «Insomma, perché dovete accogliere ogni ordine del gruppo di uomini? Voi non avete una testa?» Naturalmente le mie obiezioni vengono considerate "femministe".[123]

[120] S. Soysal, *Yıldırım bölge kadınlar koğuşu*, Ankara 1982 (1ª ed. 1976), p. 21.
[121] Ivi, p. 111.
[122] Ivi, p. 112.
[123] Ivi, p. 179.

Di fronte a queste donne determinate, "virili", la violenza dei militari custodi del carcere viene ridicolizzata:

> A questo tenente abbiamo dato il nomignolo di "conico": ha il viso di forma conica. Maltratta le ragazze ogni volta che può. Pensa che faccia parte della sua professione insultarle, dare loro delle sberle [...] Il presidente del tribunale dove si svolge il dibattimento di Ayda è un tipo paterno. Non riesce a resistere alla ribellione di una bambina così. Si china e chiede paternamente: «Perché dici così, figlia mia? Guarda, io sono un uomo che può essere tuo padre. Ora, io sono forse il tuo nemico?» Ayda risponde, «Sì, sei il mio nemico». L'avvocato interviene, per ammorbidire l'atmosfera; l'imputata ha soli tredici anni. I giudici non sanno cosa farne. Allora la pubblica accusa chiede che Ayda sia lasciata libera: «Se resta ancora con quelle lì dentro, questa ragazza diventerà peggiore».[124]

Il problema assillante per i giovani socialisti, in gran parte figli delle classi medie, dei quadri dell'amministrazione militare e civile, dei professionisti, è infrangere l'egemonia culturale e politica edificata dai padri. Ma anche il modello da loro proposto contro un'autorità paterna che per affermarsi ha bisogno di una brutale repressione, resta ancorato agli stessi valori di base: un modello di virilità che sia capace di imporre la propria egemonia sulla società attraverso un'incorruttibile moralità, disciplina militaresca e cameratismo casto.

I romanzi sulla vita dei rivoluzionari e sul movimento rivoluzionario, s'incentrano tutti sui problemi di identità e di moralità. In *Bir gün tek başına* (*Un giorno in solitudine*, 1974) di Vedat Türkali, noto romanziere socialista, una giovane donna borghese diventa militante socialista sostanzialmente per essersi innamorata di un rivoluzionario, Kenan. Questi risveglia la coscienza della donna verso le contraddizioni sociali, diventando una sorta di "bussola" sulla strada rivoluzionaria. Ma la nuova relazione logora Kenan nel più intimo, lo porta a una crisi di identità, ponendolo di fronte a una scelta tra la moglie e l'amante, tra i suoi doveri di capofamiglia e il suo credo rivoluzionario. Alla fine lascerà la moglie e si giustificherà in base alla considerazione di una scelta compiuta dalla consorte che lui considera "politicamente sbagliata". La relazione con l'amante, intrisa di sensi di colpa, è mantenuta sporadica e irregolare, a detta di lui, a causa degli impegni politici. Malgrado la politicizzazione dell'amante, Kenan preferisce mantenere con lei un rapporto per lo più incentrato sulla sessualità. Il piacere di lei nello

[124] Ivi, pp. 125 e 136.

«strusciare il proprio viso sul petto peloso, maschio» di lui costituisce una prova di virilità per Kenan, incapace di prendere una decisione, di agire con determinazione. L'autore sembra voler affidare la soluzione dei problemi di identità dei propri protagonisti alla formazione di un partito, di un'organizzazione: l'unica forza capace di sopire le incertezze individuali, le paure; di valutare gli avvenimenti; di soppesare il positivo e il negativo; da compiere scelte e liberare gli individui dal peso delle incertezze.[125]

Il problema della mancanza di un'organizzazione capace di dettare una linea di condotta agli individui è acutamente sentito. Nella mancata elaborazione di soggettività e responsabilità individuali, i militanti socialisti avvertono il bisogno di una comunità normativa propria con cui identificarsi. In *Şafak* (*L'alba*, 1975) Sevgi Soysal narra la faticosa ricerca del protagonista, Mustafa, per acquisire una summa di regole e di norme capaci di guidarlo, domandandosi nello stesso tempo se egli stesso sia degno di regolare la propria vita seguendo quelle eventuali norme. Nel fare ciò Mustafa combatte soprattutto con i propri istinti sessuali.

Sposato da molti anni, Mustafa prova attrazione per una giovane donna, una giornalista-scrittrice mandata al confino nella città dove egli vive per scontare una pena dovuta alle sue attività politiche. Mustafa supererà la prova che si è imposto riuscendo a mantenere sul piano della fantasia l'attrazione provata nei confronti della giornalista, confrontando così il senso e la forma delle sue relazioni con gli altri a quelle che desidera e che crede siano giuste.[126]

Il movimento socialista rappresentava l'unico fermento politico che, partendo dai principi secolarizzati e dagli orientamenti occidentalizzanti del kemalismo, si proponeva l'obiettivo di superarlo con un nuovo ordine sociale. Pur avendo però concentrato la propria attenzione soprattutto sugli aspetti culturali e di identità, non elaborava forme alternative alle relazioni più intime già consolidate in precedenza. Il rapporto uomo donna, la sessualità, l'identità maschile, quella femminile, erano problemi secondari, la cui soluzione doveva attendere la realizzazione di una società più equa e più giusta.

Il movimento, marcato fortemente dai tratti antimperialisti, impostava la propria analisi delle contraddizioni e dei conflitti sociali in termini

[125] V. Türkali, *Bir gün tek başına*, İstanbul 1974.
[126] S. Soysal, *Şafak*, Ankara 1975.

dicotomici di sfruttamento imperialista/nazione vittima, e non riusciva a leggere in modo efficace la struttura classista della società, né le sue dinamiche endogene. D'altra parte, anch'esso conservava la visione elitaria della leadership politica e proponeva, di fatto, la gioventù universitaria e gli ambienti intellettuali come i principali protagonisti del cambiamento.

Il primo rimprovero dei socialisti ai padri repubblicani era la loro eccessiva esaltazione della civiltà occidentale, che aveva comportato la dipendenza del paese dalla sua politica imperialista. Di conseguenza, il movimento veniva a idealizzare tutto ciò che appariva autenticamente nazionale e popolare. Tale idealizzazione impediva però di criticare i modelli tradizionali di cultura e di identità. Così i socialisti finivano per teorizzare la necessità di assumere a modello i tratti caratteristici premoderni – onestà, lealtà, coraggio, una virilità esasperata – che dominavano l'identità maschile tradizionale, e per riproporre, come alternativa alla vita borghese, relazioni intime caratterizzate dal dominio, dal senso di possesso, dalla violenza.

L'assunzione a modello di questi tratti, per loro natura in contrasto con le caratteristiche moderne del movimento stesso, costituiva un ulteriore ostacolo per i socialisti, impedendo loro di interpretare in modo efficace le dinamiche intrinseche alla modernizzazione del paese.

Dunque il movimento socialista rimaneva, in vari modi, estraneo al processo di differenziazione che avveniva in seno alla società conseguentemente allo sviluppo economico e industriale, all'allargamento del mercato, alla mobilità sociale, all'emigrazione interna che svuotava rapidamente le zone rurali, alla crescita delle opportunità grazie a una maggiore diffusione dell'educazione e all'uso delle tecnologie. Questi fenomeni cambiavano le aspettative di vita in ogni sfera della società, mentre il movimento socialista, racchiuso nei suoi problemi ideologici e di identità, restava prigioniero della sua stessa incapacità di leggere, interpretare e canalizzare questi cambiamenti.

7. Modelli di identità nella società turca degli anni ottanta

1. L'ambigua crescita dell'individualismo

L'incapacità delle formazioni politiche di interpretare e canalizzare il cambiamento nelle sue ricche sfaccettature e l'estesa violenza politica degli anni settanta si associarono, verso la fine del decennio, a una profonda crisi economica. Un forte deficit valutario rese impraticabile le tradizionali politiche di industrializzazione sovvenzionate dallo Stato. I crediti concessi dagli Usa e dal Fondo Monetario Internazionale per soccorrere l'economia turca furono condizionati dall'obbligo di attuare una nuova politica economica e monetaria che prevedeva la restrizione della crescita industriale, l'incoraggiamento delle politiche volte all'esportazione, la svalutazione della lira, la completa liberalizzazione del mercato e la sua incentivazione attraverso la creazione di nuovi bisogni.[1]

La necessità, così emersa, di mutare radicalmente la struttura economica in un paese spinto dalle sue contraddizioni interne sull'orlo della guerra civile, comportò, all'inizio degli anni ottanta, un nuovo intervento militare. I militari, per rispondere alle esigenze del momento, si erano posti due obiettivi apparentemente contraddittori: pacificare la società attraverso una brutale e violenta repressione e realizzare nello stesso momento una nuova forma di governo che trasformasse lo Stato da centro preposto a controllare ogni aspetto dello sviluppo, dettando norme e regole, a stimolo per la libera iniziativa. Obiettivi questi che, malgrado la loro apparente contraddittorietà, erano, nel contesto turco, indivisibili e risultavano addirittura complementari.[2]

Quest'ultimo intervento, a differenza dei precedenti, comportò un lungo periodo, durato tre anni, di governo militare. La costituzione fu cambiata ancora una volta, fu attuata una vasta "purga" nella burocra-

[1] C.H. Dodd, *The Crisis...*, cit., pp. 58-59.
[2] N. Gürbilek, *Vitrinde yaşamak*, İstanbul 1993, p. 8.

zia civile,[3] tutti i partiti politici furono messi al bando e fu vietato ai loro leader, per un certo numero di anni, di intervenire attivamente nella vita politica del paese. I militanti dei movimenti sia di destra sia di sinistra subirono persecuzioni e varie condanne.[4] Una capillare azione di depoliticizzazione investì tutti gli organi istituzionali. Furono compilate liste di parole che potevano avere un richiamo politico e il loro uso fu vietato alla stampa, alla radio e alla televisione. I programmi scolastici furono rivisti, fu istituito un organo di controllo sui curricula universitari. Il regime vietò agli studenti universitari e persino ai docenti di recarsi alle lezioni abbigliati in modo da ricordare i segni di appartenenza a diversi gruppi ideologici, o anche solo di portare baffi o barba.[5]

Così negli anni ottanta la Turchia inaugurava un nuovo regime che a livello economico introduceva un liberalismo quasi selvaggio, e, contemporaneamente, creava un corpo sociale apolitico, tenuto sotto un rigido controllo, culturalmente condizionato dalle esigenze del mercato. Le famiglie turche venivano sollecitate al consumismo, nella formazione delle nuove generazioni si poneva l'accento sull'acquisizione di capacità concorrenziali, mentre diventava importante il concetto di "svoltare" a qualunque costo.[6] I singoli individui lasciati indifesi di fronte a un sistema economico che imponeva le sue regole, senza reti protettive al di là di quelle familiari, oppressi da una fortissima inflazione che erodeva i salari, dovevano trovare un modo per garantirsi la sopravvivenza. La liberalizzazione dell'economia, le forti sovvenzioni per le esportazioni, le politiche inflazionistiche, avevano creato anche una economia illegale che prosperava con la connivenza dei settori istituzionali.

---

[3] Circa diciottomila civili in servizio burocratico ricevettero punizioni penali o amministrative, con lo scopo di restaurare l'imparzialità politica del corpo. Si veda C.H. Dodd, *The Crisis...*, cit., p. 52.

[4] Nella repressione comunque la sinistra continuò a fare la parte del leone. Nel settembre 1981 le statistiche ufficiali dimostravano che tra i militanti arrestati solo uno su sei era di destra. Nel settembre 1982 nelle carceri si trovavano ottantamila militanti di sinistra, trentamila dei quali attendevano ancora di essere processati. In due anni furono eseguite ben venti condanne a morte. I membri del Partito d'azione nazionalista, i famigerati Lupi grigi, accusati di essere responsabili della morte di circa seicento persone tra gli anni 1974-1980, nonché di tentativi di infiltrazione nelle forze armate, dopo un processo che chiedeva più di duecento condanne a morte, erano stati rimessi in libertà. Nel febbraio 1983 in carcere si trovavano solo tre dei loro leader. Ivi, p. 53.

[5] Ivi, p. 57.

[6] C. Kozanoğlu, *Cilalı imaj devri. 1980'lerden 1990'lara Türkiye ve starları*, İstanbul 1992.

Si diffondeva, in breve, un'accettazione acritica degli aspetti più deleteri della modernizzazione, il benessere aumentava, ma i problemi annosi di identità culturale, personale e sociale continuavano rimanere irrisolti. I falliti tentativi kemalisti di rifondare, attraverso nuove elaborazioni simboliche, la visione del mondo, seppur riservati a una ristretta cerchia d'élite, che avrebbe dovuto imporre la propria visione egemonica nella società attraverso il suo ruolo di "civilizzatrice", avevano lasciato al loro posto un grande vuoto.[7] L'identità e la visione del mondo, che erano esplicitamente di origine esogena, fatte proprie da questa élite, avevano suscitato una forte reazione perché le modalità della loro imposizione avevano assunto le caratteristiche di un dominio esercitato da parte di un gruppo di potere sul resto della popolazione; una sorta di "colonialismo" interno. La resistenza dei gruppi dominanti a permettere che le dinamiche scaturite dal processo di modernizzazione arrivassero a modificare i tradizionali rapporti di potere, creando una società equa di individui liberi con un pieno status di cittadinanza, spingeva la protesta contro i modelli di identità imposti dall'alto nella direzione di trovare uno sbocco in una sorta di identità protettiva, offerta in parte da un nazionalismo esasperato e in parte dai dettami religiosi. Alternativa laica rimaneva quella di aderire alla modernizzazione senza filtri critici.

La manifestazione più forte di questa nuova fase del processo era la preminenza acquisita dai mass media che diventavano il luogo di elaborazione delle nuove norme culturali.[8] L'attenzione si volgeva per la prima volta al singolo che diventava, nella sua qualità di consumatore, il principale oggetto di interesse. Quest'interesse comportò in primo luogo l'annullamento, da parte dei mass media, del concetto di *mahrem*, ossia il pudore e la riservatezza riguardante l'intimità del privato. Comin-

[7] L. Köker, *Kimlik krizinden meşruluk krizine. Kemalizm ve sonrası*, in "Toplum ve Bilim", 71 (1996), pp. 150-168.

[8] Sull'importanza acquisita negli anni ottanta dai mass media esiste una vasta bibliografia. Qui ricordiamo, tra gli altri titoli, C. Kozanoğlu, *Cilalı imaj devri...*, cit.; Id., *İnternet, Dolunay, Cemaat*, İstanbul 1997; N. Gürbilek, *Vitrinde yaşamak*, cit.; S. Alankuş-Kural, *Turkiye'de medya, hegemonya ve ötekinin temsili*, in "Toplum ve Bilim", 67 (1995), pp. 76-111; S. Alpay, *Journalists: Cautious Democrats*, in M. Heper, A. Öncü, H. Kramer (a c. di), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, cit., pp. 69-91; A. Oktay, *Toplumsal değişme ve basın*, İstanbul 1987; J. Rossant, *Turkish Television: Uncontrolled Growth of Private Stations*, in "Communications and Broadcast Review", Autumn 1992, pp. 23-31; H. Şahin, A. Aksoy, *Global Media and Cultural Identity in Turkey*, in "Journal of Communication", 43/2 (1993), pp. 31-41.

ciarono ad essere sviscerate le vite private degli uomini e delle donne, i loro comportamenti, i desideri e le ossessioni sessuali divennero argomento di dominio pubblico. Questo messaggio, proposto con toni da pettegolezzo o di ostentazione, classificò la vita sessuale, facendo dell'omosessualità, del travestitismo, della bisessualità dei fenomeni a volte presentati in chiave provocatoria, a volte semplicemente divulgati, attraverso una costante campagna.

Così messe a nudo, le vite private non diventavano occasioni per contestualizzare problemi, identità sessuali o fare i conti con i pregiudizi e le norme che regolavano la vita sociale. Lo scopo era semplicemente quello di rendere "manifesta" la molteplicità dei comportamenti privati; in questo modo veniva concessa una forma di legittimità all'individuo, centrale nella nuova economia in quanto consumatore: legittimità che era stata negata dal kemalismo in nome dell'esclusivo accento posto sulla collettività nazionale. Un fenomeno simile a questa decontestualizzazione si ripeté nei confronti della storia e della lingua turca, svuotate del loro significato, per essere ridotte a un insieme di immagini codificate, utili a stimolare i bisogni, le aspirazioni e le fantasie del momento.[9]

Così, in questo periodo di transizione, venivano legittimate le differenze, senza che fossero riconosciute e integrate nel tessuto sociale, e si scopriva la dimensione individuale della vita sociale. Ogni forma di identità diventava in tal modo manifestabile, nella misura in cui poteva stimolare nuovi bisogni e aspirazioni.

2. "Falsa urbanizzazione"

L'antica divisione della società turca tra i suoi segmenti tradizionale e moderno, incapsulati rispettivamente nelle aree rurali e urbane del paese, era scomparsa negli anni ottanta. Un massiccio esodo dalle zone rurali verso i grandi centri urbani, iniziato negli anni cinquanta, era arrivato a mescolare definitivamente quei settori.

Il processo di urbanizzazione aveva acquisito grande impeto dalla modernizzazione dell'agricoltura, i crediti concessi alla Turchia nell'ambito del Piano Marshall avevano stimolato un duplice processo: da una parte, introducendo tecniche moderne e macchinari nell'agricoltura, avevano lasciato migliaia di lavoratori agricoli senza lavoro, dall'altra avevano incentivato nei centri urbani come İstanbul, İzmir, Adana,

[9] N. Gürbilek, *Vitrinde yaşamak*, cit., pp. 9-10.

Ankara, una crescita del processo di industrializzazione e l'avvio dei lavori pubblici, offrendo nuove possibilità di impiego.[10] L'offerta di lavoro restava tuttavia ben al di sotto della domanda:[11] sin dall'inizio del processo di urbanizzazione, in nessun momento si è potuta osservare una vera relazione tra la percentuale di crescita della popolazione urbana e quella dell'occupazione nell'industria e nei servizi.[12]

Quando erano cominciate le prime emigrazioni verso le città, alla fine degli anni quaranta, gli standard di vita nelle zone rurali erano molto bassi. Il famoso libro di Mahmut Makal, istruttore in un villaggio, intitolato *Bizim köy* (*Nostro villaggio*, 1950) e che diede vita alla cosiddetta "letteratura del villaggio" (*Köy edebiyatı*), aveva dimostrato, con crudele realismo, alle élite modernizzate delle grandi città, come la retorica repubblicana "Contadino, padrone del paese", fosse uno slogan vuoto di senso. Gli abitanti dei trentacinquemila villaggi turchi vivevano in una profonda povertà, completamente immersi negli immutabili ritmi della vita tradizionale.

Erano d'altra parte proprio quegli gli anni in cui cominciava a ridursi la distanza fisica e psicologica tra la città e la campagna, grazie alla costruzione di una rete stradale, l'inizio delle trasmissioni radiofoniche diffuse sul territorio nazionale e la lenta nascita di un mercato interno. Tutti questi fenomeni accrescevano la forza di attrazione urbana, i contadini rimasti senza lavoro erano attratti dalle grandi città "come le mosche dalla luce". Essi sognavano standard di vita più alti, anche se il mercato del lavoro non aveva possibilità di offrire alcuna garanzia di soddisfacimento delle loro aspettative.[13]

---

[10] M. Bazin, *L'ouverture des campagnes*, in S. Yerasimos (a c. di), *Les Turcs. Orient et Occident, Islam et laicité*, Paris 1994, pp. 79-90.

[11] «Gli immigrati erano elementi non desiderati dell'economia urbana [...] erano senza educazione, non avevano qualifiche precise, senza esperienza dell'economia e della vita sociale urbane [...] persino i lavori marginali erano scarsi. Gli immigrati stazionavano nei caffè, negli informali "mercati di lavoro", nati sui marciapiedi o alle fermate di autobus, aspettavano un lavoro», T. Şenyapılı, *Economic Change and the* Gecekondu *Family*, in M. Kıray (a c. di), *Structural Change in Turkish Society*, Bloomington, Indiana 1991, p. 239.

[12] «Il numero di contadini trasferiti in città era stimato a circa 4 milioni fino al 1980; da allora al 1990, in dieci anni, l'esodo è ancora cresciuto, portando altri 4 milioni di contadini nelle città. Nel 1989 solo 2,6 milioni di persone della popolazione lavorativa di 19 milioni erano impiegati nell'industria, e 5,1 milioni nei servizi». Si veda Y. Sertel, *Destructuration sociale et crise economique (1946-1991)*, in "Peuples Méditerranées", 60 (1992), pp. 56-57.

[13] L'esodo dalle zone rurali oltrepassando le frontiere nazionali si prolungherà verso l'Europa a partire dal 1961, l'anno in cui la Turchia firmò un accor-

La mobilità dei contadini, iniziata con emigrazioni stagionali verso le aree più produttive, diede vita a un processo di migrazione senza fine, modificando rapidamente l'equilibrio della popolazione tra aree rurali e urbane. Fino al 1950, l'82% della popolazione turca viveva nei villaggi, mentre nel 1990 gli abitanti delle zone urbane formavano il 59% della popolazione.[14] Tale enorme spostamento in soli quarant'anni, viste le caratteristiche del processo, non era, naturalmente, segno di una modernizzazione positiva. Il fenomeno, definito da alcuni studiosi in termini di "falsa urbanizzazione", impresse comunque una nuova fisionomia alla Turchia, ruralizzò le città che non avevano la capacità di assorbire e integrare nella loro cultura i nuovi arrivati.

Questo fenomeno di "falsa urbanizzazione", comune del resto a molti paesi in via di sviluppo, creava intorno ai grandi centri urbani cinture di emarginazione. Gli immigrati costruivano delle abitazioni, chiamate *gecekondu*,[15] una parola che i dizionari definiscono come «abitazione di una o due stanze, costruita intorno alle città nel giro di una notte, senza alcuna autorizzazione».[16] I quartieri di *gecekondu*, che rappresentano in fondo risposte individuali e collettive a un sistema incapace di soddi-

---

do bilaterale con la Germania. Messi in competizione dalla crescita economica, anche il Belgio, l'Olanda, la Svizzera, l'Austria, la Francia e la Svezia, per soddisfare la domanda di forza lavoro, firmarono successivamente, negli anni 1964 e 1965, simili accordi. Fino alla chiusura delle frontiere per fermare questa emigrazione, negli anni 1973-1974, l'esodo spopolò molti villaggi soprattutto nelle regioni orientali della Turchia, R. Kastoryano, *Les émigrés*, in S. Yerasimos (a c. di), *Les Turcs...*, cit., pp. 96-109. Sull'argomento si vedano A. Gitmez, *Dış göç öyküsü*, Ankara 1981; Id., *Yurtdışına işçi göçü ve geri dönenler: beklentileri... gerçekleşenler*, İstanbul 1983.

[14] La curva di urbanizzazione mostra una forte impennata soprattutto tra gli anni settanta-novanta: la percentuale della popolazione urbana era, nel 1950 il 18,1%, nel 1955, 22,5%, nel 1960 26,3%, nel 1970 saliva al 35,8%, nel 1980 diventava 45,4%, che arriverà nel 1990 al 56,3% di una popolazione totale di 56.473.000 persone. All'inizio della massiva redistribuzione demografica interna circa duecentoquarantamila emigranti all'anno si riversavano nelle grandi città, questo numero nel periodo 1985-1990 era arrivato a circa seicentosettantamila all'anno. İstanbul per esempio, la cui popolazione è cresciuta da un milione del 1950, a circa otto milioni di persone nel 1995, deve questa crescita in grandissima parte all'emigrazione che portava in città ogni anno circa centoventimila persone nuove, F.C. Shorter, *The Crisis of Population Knowledge in Turkey*, in "New Perspectives on Turkey", vol. 12, Spring 1995, pp. 1-31.

[15] Si veda R. Keleş, *Türkiye'de şehirleşme hareketleri (1927-1960)*, Ankara 1961; Mimarlar Odası Ankara Şubesi (a c. di), *Türkiye'de kentleşme*, Ankara 1971.

[16] A. Püsküllüoğlu, *Öz Türkçe sözlük*, Ankara 1979, p. 178; R. Keleş, *Kentbilim terimleri sözlüğü*, Ankara 1980, p. 48.

sfare le necessità, in termini di lavoro e di abitazione,[17] costituiscono aree transizionali alla modernità intorno alle città. Con le loro piccole "baracche", costruite con materiali di fortuna e con tecniche primitive, con i loro orticelli e pollai, i quartieri del *gecekondu* sono versioni urbane dei villaggi, contengono caratteristiche tipiche di ambedue i mondi, della modernità e della tradizione.

Gli abitanti dei *gecekondu* svolgono generalmente attività di venditori ambulanti, lustrascarpe, guidatori di taxi, di taxi collettivi, di camion, portieri di condomini, camerieri ecc., classici lavori marginali nell'industria dei servizi dell'area urbana. Dopo aver trovato un'occupazione, il successivo passo che attende l'ex contadino è quello di costruire una propria baracca dove riunire il resto del nucleo familiare. Trovare un terreno disponibile è un'arte in se stessa, così come costruire nel giro di una notte una baracca, in modo che la mattina successiva gli ufficiali municipali si trovino davanti a un *fait accompli*. Nella nascita di un nuovo quartiere di *gecekondu* la solidarietà di gruppo ha perciò importanza centrale; il gruppo fondatore deve essere strettamente unito dalla determinazione a proteggere le baracche illegali dagli interventi delle forze dell'ordine.

La politica dello Stato nei confronti del fenomeno fu sin dall'inizio di dura resistenza. Tutti i governi hanno approvato leggi per proibire la costruzione dei *gecekondu*, autorizzando le forze dell'ordine a demolirle.[18] Ma la lotta era senza sbocco possibile: tra una demolizione e l'altra, le baracche non solo venivano ricostruite, ma anche il loro numero au-

---

[17] İ. Acaroğlu, *Conditions of Socio-economic and Spatial Change in the* Gecekondu *(Squatter) Areas around Turkish Cities*, in "Ekistics", vol. 38 (1974), p. 224. È anche di grande interesse M. Kıray, *Gecekondu. Az gelişmiş ülkelerde hızla topraktan kopma ve kentle bütünleşememe*, in "Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Derisi", vol. 27, 3 (1972), pp. 561-573.

[18] Fino al primo periodo di sviluppo pianificato, nel 1960, vi erano cinque leggi specifiche sui *gecekondu*. La prima, deliberata nel 1948, riguardava solo Ankara, proponendo il suo risanamento e la prevenzione dalla costruzione di nuove baracche. Nello stesso anno, furono istituiti fondi di credito per case popolari. Nel 1949 una nuova legge vietò la costruzione di *gecekondu* e impose la loro demolizione, in quanto minacciavano il diritto alla proprietà privata. Nel 1953 un'altra legge legalizzava i *gecekondu* costruiti fino a quella data, incaricando le municipalità di indicare terreni disponibili per la costruzione di case popolari. Nel 1959, ancora una legge, con lo scopo di prevenire la costruzione dei *gecekondu*, autorizzava le municipalità a utilizzare i terreni pubblici all'interno dei confini urbani per la costruzione di case popolari. I dati provengono da A. Özsoy, *Gecekondu biçimlenme süreci ve etkenlerinin analizi*, Ph.D. dissertation, İstanbul Teknık Üniversitesi, 1983.

mentava. Di fronte alla continua crescita di un quartiere di *gecekondu*, le leggi finivano per accettare la sua esistenza e per inglobarlo nei territori municipali.

Negli anni sessanta lo Stato inserì nei piani di sviluppo economico e sociale la possibilità di risanamento dei quartieri di *gecekondu* inglobati nei territori municipali. Tale provvedimento dava possibilità agli abitanti, utilizzando anche facilitazioni fiscali e creditizie, di acquistare il terreno su cui sorgevano le loro baracche e ottenere dalle autorità municipali infrastrutture e servizi per il quartiere: fognature, elettricità, strade, scuole ecc.[19] Si trattava di un compromesso che comportava costi molto alti per le amministrazioni municipali e comunità urbane: la crescita esponenziale dei quartieri di *gecekondu* nelle loro periferie rendeva impossibile una qualsiasi pianificazione del territorio.[20]

3. Cultura "Arabesk"

Come molti studiosi del fenomeno sottolineano, il processo di urbanizzazione ha creato in Turchia una nuova tipologia umana: mentre i contadini di recente urbanizzazione mantengono i loro valori tradizionali, nello stesso tempo cominciano ad assorbire una serie di nuovi comportamenti e tratti culturali. Cambiano le abitudini alimentari, di abbigliamento, di consumo; si comincia a fare largo uso dei mass media.[21] Con il tempo, la coabitazione con i settori più radicati nella vita urbana fa nascere nuovi modi di interazione.

Nell'atmosfera di forte politicizzazione degli anni sessanta-settanta i *gecekondu* rappresentavano per gli intellettuali urbanizzati un'area di colpevolezza e di responsabilità che comportava la necessità di un impegno politico e sollecitava l'urgenza di combattere le ingiustizie sociali del capitalismo. Tali sentimenti furono espressi in una letteratura di realismo sociale, che diede voce alla vita degli abitanti dei *gecekondu*.

---

[19] Per un'informazione dettagliata sugli sviluppi legali della questione si veda R. Keleş, *100 soruda Türkiye'de şehirleşme, konut ve gecekondu*, Ankara 1972, pp. 88-111 e 212-218, e, per gli aggiornamenti fino al 1990, O. Ekinci, *Dünden bugüne İstanbul dosyaları*, İstanbul 1995, pp. 19-41.

[20] Per un'analisi interessante del problema si veda M. Heper, *The Plight of Urban Migrants: Dynamics of Service Procurement in a Squatter Area*, in M. Kıray (a c. di), *Structural Change...*, cit., pp. 249-260.

[21] Si vedano B. Gökçe, *Gecekondu gençliği*, Ankara 1971; K. Kartal, *Kentleşme ve insan*, Ankara 1978; P. Magnarella, *From Villager to Townsman in Turkey*, in "Middle East Journal", 24 (1970).

Gli esempi di tale letteratura sono quasi infiniti; da Oktay Rıfat a Fakir Baykurt, da Sevgi Soysal a Füruzan, praticamente ogni importante scrittore contemporaneo diede un proprio contributo al genere.[22]

L'élite urbanizzata, fatta eccezione per romanzieri, sociologi e intellettuali politicamente impegnati, era generalmente sospettosa verso la popolazione di recente urbanizzazione. I *gecekondu* costituivano una minaccia al loro concetto di paesaggio urbano: a causa della trasposizione nel cuore della città del modello di abitazione primitiva dei villaggi, essi erano simbolo di povertà e sottosviluppo.

Negli anni settanta anche gli abitanti dei *gecekondu* cominciarono a produrre una propria sottocultura, denominata *arabesk*,[23] principalmente attraverso la musica che, anche grazie al progresso tecnico dell'industria discografica, cominciò a invadere la vita urbana diffusa dai magnetofoni dei taxi collettivi, dei caffè, degli autobus in servizio extra urbano.[24] Tale musica, creata da un miscuglio di stili e ritmi, dalla musica araba a quella ottomana classica, dalle marce militari alla musica leggera europea, esprimeva i desideri, le frustrazioni, il senso di impotenza creati dall'emarginazione. Attraverso questa subcultura gli ex contadini trasmettevano alla cultura della città ciò che avevano portato con sé dai villaggi e ciò che avevano appreso in termini di sogno urbano.

Il primo esempio del genere apparve nel 1968, a opera del cantante Orhan Gencebay[25] e, malgrado il netto ostruzionismo da parte degli organi di trasmissione sotto il controllo dello Stato, vendette più di quarantacinquemila copie. Il secondo disco di Gencebay, divenuto il "re" dell'*arabesk*, arrivò a vendere ben seicentomila copie. Il "re" attribuiva il suo successo all'elaborazione di una musica "libera", "flessibile", priva di regole rigide.[26] Ma, oltre a queste caratteristiche "tecniche", *ara-*

---

[22] Per una breve rassegna di questa letteratura si veda S. Özer, *1960'tan bu yana roman ve kısa öyküde kentleşme olgusu ve kentlileşme sorunlari*, I-II, in "Yazko Edebiyat", 32-33 (1983), pp. 88-100 e 110-120.

[23] I. Markoff, *Popular Culture, State Ideology and National Identity in Turkey: The Arabesk Polemic*, in Ş. Mardin (a c. di), *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden 1994, pp. 225-235. Sul fenomeno si vedano anche, M. Stokes, *The Arabesk debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford 1992; Id., *Islam, the Turkish State and Arabesk*, in "Popular Music", 11/2 (1992), pp. 213-227; Id., *Turkish Arabesk and the City: Urban Popular Culture as Spatial Practice*, in A. Ahmed, S. Donnan (a c. di), *Islam, Globalisation and Modernity*, London 1994, pp. 21-37.

[24] O. Tan, *Arabesques*, in S. Yerasimos (a c. di), *Les Turcs...*, pp. 153-157; C. Kozanoğlu, *Cilalı imaj devri...*, cit.

[25] M. Özbek, *Popüler kültür ve Orhan Gencebay arabeski*, İstanbul 1991.

[26] Dall'intervista a Orhan Gencebay, in "Nokta" (giugno 1984), pp. 56-57.

besk piaceva e vendeva perché esprimeva il dolore, la tristezza proprie di una considerevole sfera sociale e, inevitabilmente, diventava anche un mezzo di protesta. Essa era il gridato desiderio di assumere una nuova identità personale e sociale, come recitava la prima famosa canzone del "re": *Dio mio, creami un'altra volta!*

L'*arabesk* negli anni ottanta arrivava a denominare un fenomeno molto vasto, diventando la prima vera e propria cultura di massa della Turchia, diffusa in ogni ambito della vita popolare.[27] Tutti gli elementi che, provenienti dal modo di vivere degli strati sociali di recente urbanizzazione, contribuivano a modificare la cultura urbana tradizionale – dagli alimenti alle bevande, dall'abbigliamento alla comunicazione, dall'umorismo ai modi di utilizzazione dello spazio e del tempo – erano compresi nell'ambito dell'*arabesk*.[28] Esso era l'espressione complessiva delle modalità di interazione e di dialogo della modernità con la cultura tradizionale.

La musica *arabesk* privilegiava contenuti che esprimevano rassegnazione, pessimismo e passività, considerati elementi fondanti della filosofia "orientale", come stanno a dimostrare anche solo questi primi titoli di canzoni che vengono in mente: *Chi ama non speri nella felicità*; *Che senso avrebbe urlare?*; *Sono bruciato quanto te, amico mio!*; *Sono solo*; *Mi sento stanco*; *Sono ubriaco*; *Ero morto già prima di nascere!*

L'*arabesk*, d'altra parte, rivendica i valori ideologici, psicologici e tradizionali dei contadini turchi, quali il coraggio, la generosità, lo stoicismo, la ribellione, riformulandoli per il contesto urbano. Ne risulta un modello di mascolinità intriso di depressione e di impotenza di fronte alla realtà e al destino. Colpisce vedere un uomo come Orhan Gencebay, apparentemente emblema di una mascolinità dai tratti esasperati, con folti baffi e un portamento deciso, cantare una fatalistica impotenza. Nel processo di riformulazione in chiave *arabesk*, i tratti tradizionali di mascolinità perdono i loro riferimenti concreti e si trasformano nell'espressione delle fondamentali contraddizioni insite alle relazioni tra il potere e coloro che lo subiscono.[29] *Arabesk* diventa una forma di socializzazione del dolore, una

[27] A. Oktay, *Türkiye'de popüler...*, cit., pp. 235-247.

[28] O. Tan, *Arabesques*, cit., p. 155.

[29] A. Oktay, *Türkiye'de popüler...*, cit., p. 237. Come sottolinea M. Stokes, *The Arabesk debate...*, cit., fenomeno prettamente maschile, con la stragrande maggioranza dei suoi esecutori e fruitori costituita da giovani uomini, l'*arabesk* si presenta, dai testi delle canzoni all'omosessualità e al travestitismo dei cantanti, con un apparato di immagini che in vari modi esprime uno stato di castrazione, di impotenza. In questo senso il fenomeno *arabesk* costituisce un importante terreno di indagine delle modalità del vissuto, riguardante le relazioni di potere nella Turchia urbanizzata.

riflessione corale sulla sofferenza stessa, senza soffermarsi a indagare i motivi che la generano, né, tantomeno, esplorare le possibilità di un suo superamento. Il dolore e la sofferenza si trasformano, quasi, in fonti di un sottile piacere, la prova stessa dell'esistenza.

Agli occhi degli intellettuali e della sfera elitaria della società turca l'*arabesk* è sinonimo di *kitsch*, condannato perché capace di promuovere, con i suoi contenuti, un'attrazione verso il fatalismo, il consumo di alcol, il comportamento immorale, la violenza, la possessività e la gelosia, la difesa dell'onore virile, in breve verso tutti quei comportamenti e valori maschili tradizionali che non dovrebbero trovare posto nella vita moderna. Invece il "lirismo" malinconico dell'*arabesk*, superando ogni barriera di classe, è riuscito ad affermarsi come l'espressione dell'identità della Turchia contemporanea, incastrata tra una modernità materiale che però soffoca ogni libertà di crescita sociale, culturale e politica, e un tradizionalismo incapace di rispondere alle esigenze di una società articolata.

4. Falsa urbanizzazione e letteratura

Latife Tekin (n. 1957) è, probabilmente, la più importante scrittrice a trattare nei suoi romanzi il problema dell'emigrazione e della marginalità.[30] L'esperienza da lei vissuta in prima persona le ha permesso di descrivere la vita della popolazione dei *gecekondu* meglio di chiunque altro e in termini non solo di subordinazione degli ex contadini alle dure condizioni della vita moderna, ma anche della loro immensa forza, creatività e ottimismo.

Affermatasi sulla scena letteraria contemporanea nei primi anni ottanta con un romanzo a carattere autobiografico, *Sevgili arsız ölüm* (*Cara spudorata morte*, 1983), la Tekin introduceva nuove prospettive per esplorare la questione dell'identità individuale e sociale e il significato dell'essere donna o uomo nelle attuali condizioni della società turca.

Nei lavori di Latife Tekin, la povertà è considerata, più che un dato economico e sociale, come una condizione psico-antropologica collettiva, che comporta un particolare sapere sulla vita. I poveri condividono questo sapere che costituisce l'unica arma in loro possesso per combat-

[30] Due dei tre romanzi di Latife Tekin, che trattano questi problemi, sono stati pubblicati in italiano: *Cara spudorata morte*, trad. it. di E. Dussi, U. Marazzi, Giunti, Firenze 1988 e *Fiabe dalle colline dei rifiuti*, trad. it. di A. Saraçgil, A. Viviani, Giunti, Firenze 1995.

tere l'ostilità della metropoli e l'immensa solitudine che comporta vivere in un contesto senza esserne veramente parte. Le donne sono le maggiori depositarie di questo sapere primordiale. Si tratta, essenzialmente, di una capacità di adattamento, corredata di un bagaglio di conoscenza "magica" dell'antica cultura popolare, piena di esseri soprannaturali, i *cin*, i demoni, i santi. Affidandosi ai loro poteri, gli individui si garantiscono, in qualunque condizione, la sopravvivenza.

In *Cara spudorata morte* la figura della madre emerge come un monumento vivente di questa memoria femminile. Portata nel villaggio del marito come un oggetto strano al pari di una radio, di una stufa, di una pompa d'acqua, priva di qualsiasi strumento di difesa se non la propria memoria di genere, questa figura di donna riuscirà a ottenere una solida posizione tra i contadini e governerà le complicate dinamiche interne alla famiglia.

> La donna che Huvat aveva portato dalla città si dimostrò davvero straordinaria. In breve tempo imparò a cuocere il pane nel forno, a tosare le pecore, a essiccare lo sterco bovino, ad allattare gli agnelli e ad abortire con la piuma di gallina. [...] L'unica cosa che non le riuscì di imparare fu di fermarsi e cedere il passo agli uomini che incontrava per la strada [...] Quando, dopo la bambina, partorì un maschietto, si sistemò definitivamente.[31]

Il marito, Huvat, vive la sua vita all'esterno della casa, in un'eterna competizione per dimostrare la propria bravura all'universo: lavora in città, stando anche per lunghi periodi lontano dal villaggio. A ogni ritorno porta a casa qualcosa capace di meravigliare e stregare i contadini. Quando l'autobus, l'ultima meraviglia portata nel villaggio, «appoggiò la schiena sul muro del giardino e raggiunse la pace»,[32] l'uomo si dà alla caccia, con la stessa ossessione con cui si dedicava ad altre cose:

> Allo spuntare dell'aurora si metteva il fucile in spalla e usciva in compagnia del suo cane. Tornava al crepuscolo col sangue che gocciolava dal paniere. Non mangiava altro che carne di lepre [...] Così che Atiye ebbe un gran daffare a raccogliere qua e là bossoli di cartucce vuoti, ritagliare tondini di carta perfetti perché si adattassero alla base dei bossoli e riempire questi con pallini di piombo [...] Una notte dopo aver accarezzato Huvat fino a farlo addormentare, raccolse tutte le cartucce e le gettò nel pozzo. L'indomani mattina

[31] L. Tekin, *Sevgili arsız ölüm*, İstanbul 1983. Cito dall'edizione italiana, *Cara spudorata morte*, cit., p. 6.
[32] Ivi, p. 8.

> Huvat le cercò a lungo, invano. Gridò, supplicò. Per giorni e giorni tenne il broncio ad Atiye, poi si calmò. Fece una piccionaia sul tetto e in un angolo del giardino cominciò ad allevare pernici [...] Atiye si preoccupò dello stato del marito, ebbe paura. Gli strappò tre capelli e fece dire preghiere dallo *hoca*. Di nascosto a Huvat fece scrivere un amuleto e lo sotterrò nella gabbia delle pernici e dei piccioni...[33]

Huvat, guarito dalla passione dei piccioni e delle pernici, si diede al gioco delle uova, poi finito con questo si iscrisse al primo partito politico che arrivò nel paese e decise di trasformare una stanza della casa in una scuola. Cominciò a girare da un villaggio all'altro per raccogliere adesioni al partito mandando a casa di tanto in tanto i panni sporchi perché fossero lavati: «Atiye lavava i panni sporchi [...] con l'acqua degli amuleti "Infrangi l'amore"; prima di dare le mutande e le magliette in mano al merciaio, ci faceva dire sopra gli scongiuri».[34]

L'analisi dell'universo femminile attraverso uno sguardo che voglia decifrare la "memoria di genere", costituisce una delle principali originalità della Tekin riguardo alle strutture patriarcali. Questo sguardo le permette di interiorizzare la ricerca di identità, prescindendo dalle sue manifestazioni esteriori. Nei suoi romanzi la memoria femminile emerge da una parte come espressione di un grande potere volto all'*interno*, al mondo domestico, esercitato sull'emotività dei membri della famiglia, dall'altra parte fornisce i mezzi alle strategie intime di resistenza e di sopravvivenza. Le sue protagoniste, a partire dalla madre in *Cara spudorata morte*, grazie alla cosiddetta intuizione femminile, sviluppano quella particolare lucidità dei dominati, legata alla loro sottomissione, oggettiva e soggettiva, che invita o costringe a quella vigilanza necessaria a prevenire i desideri o anticipare i disaccordi. Così nell'ambito patriarcale, le donne riescono a esercitare una qualche forma di potere, anche se solo ritorcendo contro il forte la sua forza e ricorrendo, se necessario, alla magia.

Atiye di *Cara spudorata morte*, usando ogni mezzo a sua disposizione, lotta contro il marito, contro la sua ottusità, la sua assenza, il suo scarso senso di responsabilità. Quando la famiglia, emigrata a İstanbul, cade in povertà e la crisi economica toglie ogni possibilità all'esercizio di un'autorità paterna, l'unica forza a garantire la sopravvivenza e la coesione della famiglia sarà la sua memoria, il suo sapere: il sapere dei deboli.

---

[33] Ivi, p. 9.
[34] Ivi, p. 17.

Il maschio camaleonte

Le figure maschili del romanzo, soprattutto Huvat, il padre, subiscono un'umiliante trasformazione nell'ambiente urbano, parallelamente alla disoccupazione che colpisce la famiglia.

> Il giorno in cui venne giù la prima neve Huvat venne a casa di buon'ora con il viso imbronciato. Dopo di lui entrarono Halit e Seyit. Tutti insieme caricarono di improperi la neve. Quell'inverno rimasero disoccupati [...] Huvat aveva giurato che con la stagione calda sarebbe arrivato il lavoro, ma i suoi giuramenti andarono in fumo, si mescolarono al vento primaverile. Il lavoro non arrivò [...] Cominciò a passare i giorni ripercorrendo il suo passato, pensando ai soldi a palate che aveva guadagnato nel periodo in cui faceva l'appaltatore di opere stradali [...] Atiye perseguitò Huvat dicendogli: «Ma insomma, mica è scritto da qualche parte che devi assolutamente fare l'appaltatore, visto che sei di costituzione robusta puoi anche lavorare alla giornata» [...] Ma non riuscì a mandare suo marito a lavorare alla giornata [...] Huvat sgridò Atiye dicendole «Io non posso lavorare alla giornata, non posso permettere che la gente rida di me».[35]

L'impotenza porta Huvat alla religione:

> Prese sottobraccio due libri dalla fodera verde. Senza tener conto del fatto che si trovava a tavola per pranzo o che era in visita a casa altrui, [...] cominciava a fare prediche a tutti quelli che incontrava, poggiandosi i libri sulle ginocchia. Prese Dirmit e Mahmut e li iscrisse alla scuola della moschea. Fece coprire il capo ad Atiye e a Nuğber. Proibì ai bambini di distendersi e di dormire accanto a lui. Ogni mattina, uscendo di casa, metteva i suoi familiari in fila e, allungata la mano, se la faceva baciare [...] di giorno in giorno progredì nel fare lo *hoca*. Si rinchiuse nella moschea per sette giorni al mese e digiunò nei giorni rimanenti. Si dimenticò della famiglia. Atiye, persa ogni speranza per Huvat, cominciò a girare attorno a Halit e Seyit e a soppesare le loro mani. Seyit disse: «Donna non sono forse un giovanotto? Non vi lascerò affamati» e si incamminò prima dell'invito alla preghiera dell'alba. Halit scappava in continuazione dal lavoro e tornava a casa noncurante delle grida e delle offese rivoltegli da Atiye. Si metteva davanti agli specchi e alle volte si vantava dicendo; «Ma guarda come sono belli i miei occhi»; altre volte si batteva il petto dicendo «Ma perché non sono un ingegnere?».[36]

Da un lato la frustrazione per l'inadeguatezza a competere nel mercato urbano senza le qualifiche necessarie, dall'altro l'alta considerazione di

[35] Ivi, pp. 75-77.
[36] Ivi, pp. 78-79.

sé, porta i maschi della famiglia a una totale disperazione. Seyit, serio e indomabile lavoratore a forza di rivestire i tubi di riscaldamento nei cantieri freddi si ammalerà di tisi. Con Seyit ammalato, il sostentamento della famiglia ricade sulle spalle del fratello minore, lo sfaticato e irresponsabile Halit che,

> per salvarsi dalla lingua del padre e dallo sguardo fisso della madre, cominciò ad andarsene al caffè appena alzato. Alla sera ritornava a casa pieno di sensi di colpa e si ritirava in un angoletto. [...]Arrivò il giorno che Huvat non ce la fece più. Si mise alle costole del figlio [...] Halit imprecò dentro di sé quando vide che il padre era entrato nel caffè dopo di lui. Buttò per terra la sigaretta che aveva in mano e la calpestò tutto arrabbiato. [...] Per continuare a fumare e a giocare a carte attendeva che suo padre si fosse alzato e se ne fosse andato [...] Per liberarsi del padre cominciò a lavorare. Portò a casa la metà di quello che aveva guadagnato, l'altra metà se la intascò lui [...] (Huvat) si scagliò contro Halit. Sputò sulla grossa sagoma del figlio dalla testa ai piedi. Ma non gli bastò sputare per sfogare la collera. Levate le mani verso il cielo, cominciò a piangere.[37]

L'autorità maschile seppur così frustrata continua però a esercitarsi, e in maniera ancora più violenta che in precedenza, in casa, in particolare sulle donne della famiglia. La figlia Nuğber, ormai in età di matrimonio, innamorata del vicino di casa visto dalla finestra, convince la madre ad aiutarla a incontrare l'amato.

> (Atiye) presa Nuğber per mano, cominciò ad andare al parco. Nuğber lasciò perdere il suo lavoro e il suo ago. Si scoprì il capo. Si mise di fronte allo specchio, si tagliò la frangetta sugli occhi. Quando Huvat saliva per le scale tossendo in continuazione coi libri verdi sotto il braccio, Atiye cercava un buco dove nascondere la figlia. Ma mentre cercava di nascondere la figlia a Huvat, si fece scovare da Seyit. Seyit si fece precedere da Atiye e da Nuğber e le portò a casa. Pestò coi piedi Nuğber dicendo: «Non sono forse un giovanotto io? Donna, perché questa ragazza si trova in questo stato?». Le strappò i capelli. Due giorni dopo, supponendo di chi si trattava, bloccò la strada al figlio del vicino. Tutti gli abitanti della strada si riversarono alle finestre. Halit appena sentì che il fratello si era messo a litigare [...], andò in aiuto di Seyit. Il padre e la madre del ragazzo caddero svenuti in mezzo alla strada. Nuğber scappò nel bagno e si chiuse a chiave. La serratura non bastò a salvare Nuğber dalle mani dei fratelli. Nuğber venne bastonata dai fratelli e Atiye da Huvat. Nel bel mezzo delle bastonate arrivò la polizia. Andarono tutti al

[37] Ivi, pp. 93-94.

> posto di polizia. [...] Quella notte Huvat, appena giunto a casa, giurò e spergiurò che ripudiava la moglie. Si tirò accanto Dirmit, Mahmut e Seyit. Rinnegò i figli Nuğber e Halit. Dopodiché andò a buttarsi nel mare. Seyit piangendo corse dietro al padre e lo raggiunse. Si fermò davanti a lui [...] cominciò a supplicarlo. E mentre lui lo supplicava, Huvat faceva il lezioso come una sposa novella. Mentre loro se ne stavano lì discutendo sul "Mi butto! Non ti butti!" quelli di casa presero Nuğber perché responsabile della morte di Huvat e la bastonarono un'altra volta. Nuğber, dopo essere stata bastonata, si chiuse in bagno e mangiò della soda da bucato. Giunta in mezzo alla stanza crollò con un tonfo. Appena cadde arrivò a casa Huvat, seguito da Seyit. Huvat, piangendo, si sedette accanto a Nuğber. Seyit si strinse alla sorella dicendole: «Sorella mia! Sorella mia!». Sempre piangendo prese Nuğber in braccio e la portò dal dottore.[38]

L'esperienza dell'urbanizzazione, personale e familiare dell'autrice, narrata in *Cara spudorata morte*, è riproposta in tono corale in *Berci Kristin çöp masalları* (*Fiabe dalle colline dei rifiuti*), pubblicato in Turchia nel 1984. Protagonista delle *Fiabe* è la collettività dei costruttori e degli abitanti di Montefiore, una delle tante baraccopoli nate nelle estreme periferie di İstanbul intorno agli anni cinquanta.

> In una notte d'inverno, su una discarica in collina dove di giorno venivano rovesciati i rifiuti della città, un po' più in là dei cumuli d'immondizia, furono costruite, a lume di torcia, otto baracche. La mattina cadde la prima neve su quelle costruzioni di cartoni catramati, comprati a credito, travi rubate dai cantieri, *briket* portati dall'aia coi carretti [...] La mattina dopo, in grembo ai rifiuti chimici e al fango, fra i cumuli di spazzatura, sotto le fabbriche di lampadine e di medicine, davanti al ceramificio, c'era un intero quartiere dai tetti di bacinelle di plastica, le porte di vecchio *kilim* e le finestre di tela cerata.[39]

In questo ambiente una popolazione di ex contadini porta il proprio secolare mormorio che diventa via via un coro dove cominciano a distinguersi molte voci. Nelle *Fiabe* ascoltiamo la storia della comunità di Montefiore che si dibatte in una difficile lotta per garantire la propria esistenza nel contesto ostile ed estraneo della metropoli, in mezzo ai suoi molteplici rumori: del vento, dei gabbiani, delle fabbriche. La comunità, malgrado costanti liti e scherni, mantiene un alto livello di solidarietà di gruppo. E questo proprio perché conserva le relazioni tipi-

[38] Ivi, pp. 80-82.

[39] L. Tekin, *Berci Kristin çöp masalları*, İstanbul 1984. Cito dall'edizione italiana, *Fiabe dalle colline dei rifiuti*, cit., pp. 3-4.

che del mondo rurale abbandonato, dove le vicende dei singoli si intrecciano continuamente con quelle della comunità, in una costante dialettica di tensioni, invidie, oppressione e complicità.

Gli abitanti sono impegnati in una incessante lotta per crearsi una vita in città, alle prese con i più elementari bisogni. Dal momento della costruzione delle baracche inizia una vicenda continua che crea, sulle reminiscenze del passato, una nuova comunità, quella di Montefiore, con le sue usanze, il suo linguaggio, le sue canzoni, poesie e regole. L'economia della baraccopoli è tutta da inventare. Gli emigrati, come hanno dovuto crearsi ingegnosamente delle abitazioni, utilizzando allo scopo materiali di fortuna, così raffazzonano forme di sostentamento mescolando le conoscenze portate dal villaggio e le risorse del nuovo ambiente.

Sono gli uomini ad affrontare i problemi economici, e quindi le condizioni dell'ambiente fisico: infatti il vento che non dà tregua alla popolazione delle colline dei rifiuti rende storpi tutti gli uomini. Ma essi, subito dopo aver superato l'infermità, cominciano a mutare profondamente nel loro intimo il proprio modo di rapportarsi alla città.

Le donne invece sono le creatrici della nuova vita a Montefiore: sono loro a custodire i rimedi tramandati dalla tradizione, l'unico vero patrimonio della comunità. Esse difendono con amuleti e preghiere le loro nuove dimore contro gli attacchi non solo dei demolitori, ma anche del vento; proteggono i loro cari dalle insidie delle malattie; combattono gli effetti della disoccupazione sui propri mariti, riuscendo infine a costruire un'esistenza sui rifiuti e sulla miseria.

Finché dura la tradizionale divisione dei ruoli e degli spazi, le donne di Montefiore esercitano un consapevole potere sulla vita domestica e della comunità. La loro forza e il loro potere sono sentiti fortemente nella quotidianità dell'agglomerato, fino al momento in cui cominciano a penetrarvi elementi della vita moderna. Quando, attraverso "le lezioni di notte" di Fidan la Candida, le donne cominciano a interrogarsi sulla propria sessualità, ha inizio il loro ritiro dalla scena sociale, seguito dall'emergere delle prime prostitute. Ogni sforzo delle donne per affermare l'esigenza di esistere come individui è motivo di crisi per gli uomini. I mariti si fanno castigatori di ogni loro protesta in tal senso, negando loro il diritto di cercare la soddisfazione sessuale, di essere amate e corteggiate, riconosciute nel loro essere donne al di là dei ruoli di moglie e madre. La libertà agognata dalle donne equivale spesso all'accettazione della solitudine, oppure al trasformarsi in meretrici. Il costo della partecipazione al mercato del lavoro è altissimo per ambedue i sessi: le donne devono giurare di non avere intenzione di sposarsi o, addirittura, scegliere di abortire per manifestare la loro totale dispo-

nibilità per essere ammesse nelle fila dell'esercito dei lavoratori; gli uomini invece diventano sessualmente impotenti a causa delle intossicazioni subite nel processo di produzione.[40]

Giunge infine il tempo dell'*arabesk* nelle colline dei rifiuti. La comunità, già arrivata a un certo livello di benessere, comincia a elaborare una propria versione della modernità.

> Tutti andarono a comprare un frigorifero [...] dopo aver appoggiato i frigoriferi al muro delle case, si recarono in massa in banca. Coloro che si mettevano i libretti di risparmio in petto sentivano gocciolare – *şıp şıp* – la gioia nei cuori. Dopo questa pioggia di gioia iniziò una smodata gara di consumismo tra i baraccati [...] Un venditore riuscì a sbolognare a tutte le massaie di Montefiore un servizio completo di liquori; da un altro, le mogli dei baraccati comprarono compatte delle tende di tulle rosso [...] Furono aperti dei locali notturni. Sulle loro porte furono messe insegne fluorescenti rosse, gialle e blu che si accendevano e si spegnevano a intermittenza [...] Gli zingari che si erano dati il compito di fare musica nei locali notturni, suonavano persino le melodie più vivaci con un tono talmente malinconico, che le persone venute lì per dimenticare i loro problemi si dispersero nel fumo delle sigarette. Non erano capaci di consolare i clienti neanche le seducenti *cocottes* che, sedute in fila sulle sedie un po' distanti dalle tavole, si chinavano lasciando vedere i seni e leccavano con la lingua rossa le labbra provocanti.[41]

Il terzo e l'ultimo libro della Tekin a trattare questi argomenti, *Buzdan kılıçlar* (*Le spade di ghiaccio*, 1989) narra la vita marginale della popolazione di recente urbanizzazione degli anni ottanta. Ormai la baraccopoli, relativamente integrata con la vita urbana, è diventata una lontana cintura che circonda la città. Qui gli individui vivono il privilegiato status di urbanizzati attraverso il possesso di oggetti. Le identità si sono trasferite fuori, al punto da integrarsi con i beni di consumo. Il protagonista, Halilhan, trova il senso della sua nuova identità nel possesso di una vecchia Volvo:

> La Volvo era un dono di quella città dalle case simili a scatole di fiammiferi bagnate, che Halilhan amava e ammirava in segreto e con un profondo senso di inferiorità. La Volvo era l'omaggio della tecnologia, capace di governare enormi poteri con un solo movimento del piede, e di dirigere con un leggero giro del volante automezzi pesanti tonnellate.[42]

---

[40] Ivi, pp. 142-144.
[41] Ivi, pp. 130 e 149.
[42] L. Tekin, *Buzdan kılıçlar*, İstanbul 1989, p. 15.

Halilhan, esaltato dall'orgoglio di aver afferrato un pezzo prezioso, carico di memorie di un mondo irraggiungibile,

> aveva bisbigliato all'orecchio (dell'amico) di essere posseduto da una massa di energia e di non aver dubbi sul fatto che la Volvo gli avrebbe fatto incontrare le persone che dirigevano l'economia della nazione intera.[43]

La macchina è il ponte tra Halilhan e la metropoli, il contenitore materiale dei suoi sogni:

> Il mappamondo pieno di colori sul cruscotto, i fili attorcigliati, l'originale sacco per i rifiuti, il porta-bicchiere, e il piccolo aspirapolvere (gadget che Halilhan aveva acquistato da un ricettatore, e che si diceva arrivasse dalla lontana America), l'aquila di plastica pendente dallo specchietto, peluche nero sui sedili, e il Pioneer automatico[44]

fanno della sua macchina un vero e proprio oggetto di culto.

> Quella meravigliosa espressione, *dire il rosario col cambio*, fu coniata nei giorni in cui Halilhan, con un brivido sensuale, accarezzava lo specchietto, l'impianto elettrico, i fari della sua Volvo, e strusciava il viso sulla carrozzeria. [come insinuazione che] [...] al posto del rosario Halilhan recitava l'automobile.[45]

Il protagonista mette tutta la sua vita nelle mani della sua Volvo, persino la sua vita emotiva è espressa e governata dall'automobile:

> Circa dieci sere prima, mentre andavano verso casa, la Volvo aveva improvvisamente abbandonato la strada principale e, dopo aver preso una traversa, si era fermata da sola davanti a un locale di nome *Bella*. Per Halilhan sentire che dentro di lui qualcosa scorreva come acqua, e trovarsi dentro il locale era stato tutt'uno. Ricordava che i suoi occhi si erano immersi in quelli di una ballerina della Rivista Brasiliana che era in scena; colpito al cuore, era sprofondato in una poltrona vuota tenendo con le mani la ferita calda. La brasiliana aveva capelli neri ondulati. Le sue gambe lunghe e sottili erano lasciate completamente nude dallo spacco sul davanti della lunga gonna a ricami di pavoni. La vista della brasiliana penetrò in un attimo nelle sue vene e gli fece bollire il sangue. Continuavano a dolere ancora le più remote cellule del suo corpo. La Volvo per sei notti di seguito, non appena sentiva i battiti del suo cuore, aveva dato gas al motore

[43] *Ibid*.
[44] Ivi, pp. 19-20.
[45] Ivi, p. 20.

> per far giungere Halilhan da *Bella* prima che la Rivista salisse sul palcoscenico. Una volta nel locale, Halilhan, come se ricevesse un ordine perentorio da un'autorità invisibile, rovesciava interi piatti colmi di petali di rosa sulla testa della ballerina brasiliana. Questa infine una sera si era chinata dal palcoscenico alla sua tavola, e, dopo aver detto, in un turco che solleticava i sensi, «Ti amo, Halilhan», era sparita per sempre dietro le luci.[46]

Vanificando la spesa di una quantità strepitosa di soldi, guadagni di un fortuito lavoro, investiti in petali di rosa. In alcuni casi la Volvo si dimostrava invece capace di sedurre le donne per conto di Halilhan senza causare un soldo di spesa:

> ...in seguito a questo fallito tentativo d'amore la Volvo aveva cominciato a manifestare una particolare inclinazione verso le bionde: da due giorni, ogni volta che incontrava sulla strada una chioma bionda la salutava alzando e abbassando il muso. [...] Mentre la bionda scivolava delicatamente nella macchina dalla porta posteriore, le sospensioni della Volvo rumoreggiavano come cantassero «Fammi morire di te!». [...] Halilhan, aggiustando ancora lo specchietto sul viso della donna disse «La signora dovrebbe mettersi un'acconciatura nuziale: le donerebbe alquanto».[47]

I poveri di Latife Tekin nella loro nuova vita ai margini della realtà urbana raggiungono un apparente maggiore benessere. Questo benessere, però, in gran parte frutto del possesso degli scarti di una modernità che per loro resta irraggiungibile, ha costi troppo elevati. Halilhan per mantenere la sua Volvo e la dignità che crede di aver acquisito con il suo possesso, è capace di imbrogliare i propri fratelli, di lasciare moglie e figli a patire la fame. Guardare il mondo attraverso miseri oggetti comporta una nuova condizione di crescente povertà umana e culturale, ben più grave di quella precedente di indigenza materiale.

5. Omosessualità

L'acquisizione, nel corso degli anni ottanta, di una forte legittimazione dell'individuo, seppur nella sua qualità di consumatore, insieme alla perdita di prestigio delle ideologie, permisero l'espressione delle istanze proprie di identità sessuali oppresse, testimoniata da una parte dalla nascita di un movimento femminista negli ambienti intellettuali e laici,

[46] Ivi, pp. 23-24.
[47] Ivi, p. 25.

e, dall'altra, dall'affermazione sulla scena artistica, soprattutto musicale e letteraria, degli omosessuali.

Tra le opere di scrittori omosessuali, meritano particolare attenzione le poesie, i racconti e i romanzi di Murathan Mungan. Mungan è un autore colto e raffinato; cura il linguaggio con l'attenzione di un esteta. I suoi scritti, tra i migliori prodotti letterari degli ultimi anni nel paese, pongono in questione, problematizzandola, l'identità maschile in Turchia. Sono incentrati sul significato sociale e individuale del divenire "uomo", sulle difficoltà di fare i conti con la violenza insita in tale processo. Un altro tema centrale della sua opera, che lo accomuna a molti altri scrittori, e, soprattutto, scrittrici, è invece la difficoltà, sia per gli uomini che per le donne, di vivere rapporti di amore. Nei suoi libri l'amore appare come un'ontologica impossibilità, un sentimento confuso con la passione sessuale; un impulso che non riesce a travalicare i limiti dell'ego per aprirsi all'altro, rimanendo incastrato in una relazione autistica, autoreferenziale.

In *Cenk hikayeleri* (*Storie di guerra*, 1985), dedicato alla memoria del padre, sono raccolti sei racconti che rappresentano la rielaborazione di favole, fantasie e immagini ereditate dall'infanzia. I temi sono tessuti intorno alle dicotomie amore/violenza, morte-separazione/ritorno, amicizia/tradimento, coraggio/codardia. La violenza tuttavia emerge tra di essi con maggiore forza, come una sottintesa caratteristica che determina l'identità maschile "orientale". Mungan nel libro indaga, muovendosi sulla sottile linea che separa l'esistenza dall'annientamento, se stesso e la società attraverso una sorta di leitmotiv che unisce tutte le storie: qual è il senso dell'identità maschile, cos'è che definisce realmente l'uomo?

Gran parte delle storie raccolte in *Cenk hikayeleri* narrano i rituali di passaggio, diffusi in Anatolia, nei quali i maschi adolescenti devono, misurandosi con i propri coetanei, dimostrare l'avvenuto raggiungimento dell'età virile. In *Ökkeş ile Cengaver*,[48] per esempio, si narra la storia di una coppia di giovani, legati da un'amicizia fraterna, non priva di elementi di attrazione erotica, che li fa condividere tutto. Nella ceri-

[48] Il titolo della storia reca i nomi dei protagonisti che, come è il caso in molte storie di Mungan, sono altamente evocativi. L'autore spiega Ökkeş come «colui che è profondo, che è capace d'amore». La parola probabilmente è composta dal motto turco *ök*, "tallone", e dalla base di un verbo persiano, *keş*, "colui che patisce, sopporta, soffre". Ökkeş dunque assume il significato di "lo stropicciato, colui che rimane sotto il tallone". È un nome parlante che designa la posizione passiva e sottomessa del giovane protagonista. Cengaver, invece, evoca una personalità opposta; spiegata da Mungan nel senso di "rabbioso, orgoglioso", la parola proviene dal persiano, e il suo significato letterale è "colui che porta battaglia, battagliero, bellicoso". (Ringrazio per il loro contributo G. Bellingeri e U. Marazzi.)

monia di passaggio Ökkeş e Cengaver dovranno confrontarsi tra loro per dimostrare ciascuno il proprio livello di coraggio, determinazione, capacità di sopportazione:

> Legarono con sette giri di corda Ökkeş all'albero: Cengaver doveva dare l'esame di virilità di fronte al villaggio, di fronte alle tradizioni. Ma anche Ökkeş esaminava Cengaver (questo era ignorato da tutti coloro che seguivano la cerimonia) [...] Ora il pugno amico di Cengaver avrebbe reso irriconoscibile il suo viso? [...] Erano alla stessa altezza, avevano lo stesso viso, gli stessi occhi, la stessa età. Erano innocenti [...] La legge volgare della mascolinità non aveva ancora oscurato la festa che era nei loro occhi [...] (Ökkeş) sentì il primo pugno dell'amico sullo stomaco. Alzò la testa, i loro occhi si toccarono, in quelli di Ökkeş brillava una fiamma, e questa fiamma accese il fuoco. La virilità di Cengaver rimase appesa all'aria [...] Le sue dita si sciolsero. Gli occhi di Ökkeş fecero dimenticare a Cengaver le tradizioni, la virilità, tutto. Negli occhi di Ökkeş non c'era il senso del dolore fisico. Questo Cengaver lo seppe meglio di tutti. Era la prima volta che questi occhi lo guardavano così. Capì; colui che picchiava non era più Ökkeş [...] Cengaver liberò i suoi occhi dall'amico. Abbassò la testa; «Devo, Ökkeş» disse «Lo sai, lo richiede la tradizione». Ökkeş guardava con gli occhi che non comprendevano. I suoi occhi parlavano una lingua intraducibile [...] Cengaver disse: «perché non hanno scelto me da legare all'albero? Credimi, la parte di chi è legato è più facile. Chi è legato non deve sferrare pugni. Ökkeş, [...] Devo picchiarti. Anche se il mio cuore va in pezzi, anche se la mia ragione combatte con il mio cuore, devo dare il mio pugno al servizio della tradizione. Perdonami. Si tratta della mia virilità e non c'è nessun altro oltre me che possa difenderla». Ökkeş taceva. Ökkeş non capiva nulla. Se Cengaver fosse stato legato al suo posto lui sarebbe riuscito a colpirlo? Gli avrebbe potuto sferrare i pugni così impietosamente e con tanta violenza nemica? Cengaver piangeva, supplicava Ökkeş. Sembrava stesse menando, più che l'amico, i propri pugni. Diceva: «ti supplico maledicimi, insulta mia madre, mio padre! Di' quel che ti viene in mente, di' qualcosa Ökkeş! Non lasciarmi da solo con la mia vergogna» [...] sembrava che Ökkeş fosse uscito fuori dalla sua anima; aveva dimenticato il suo corpo [...] Il suo collo crollò. Cengaver cadde a terra. Aspettò i cavalieri che si avvicinavano. Il suo pugno sanguinava. I cavalieri sciolsero Ökkeş. La fune cadde. Misero Ökkeş sul dorso di un cavallo e lo mandarono via. Cengaver guardò l'albero. L'albero era innocente. Lui era solo [...] Cengaver aveva provato la sua virilità sul giovane corpo di Ökkeş. Dalla profondità delle ferite che vi aveva aperto sarebbe stata misurata la sua virilità.[49]

[49] M. Mungan, *Ökkeş ile Cengaver*, in *Cenk hikayeleri*, İstanbul 1989 (1ª ed. 1986), pp. 101-104.

La violenza emerge come la quintessenza della mascolinità. In *Boyacıköy'de kanlı bir aşk cinayeti* (*Un sanguinoso delitto passionale a Boyacıköy*), il Superman dei fumetti parla con Antigone, l'eroina tragica di Sofocle, che ha appena violentata:

> In ogni caso, qualcuno l'avrebbe violentata. È meglio per lei che ciò sia avvenuto presto. E poi lo sa che la violenza matura la persona? Per me invece questo atto ha avuto un altro senso: era la prima volta che provavo il mio potere; quel mio potere sovrannaturale invidiato da tutti! [...] L'ho usato per la prima volta. E ora lo so: violentare qualcuno vuol dire sentire la propria esistenza: la violenza è una teoria segreta.[50]

In *Kırk oda* (*Quaranta stanze*), dove Mungan rielabora delle favole per bambini, l'amore arriva come una malattia, come una follia momentanea. L'amore è un sogno, un delirio, che svanisce non appena viene tradotto in realtà. Scrive l'autore: «noi amiamo innamorarci dei nostri sogni fino a dimenticare il viso dell'amato. Così nella realtà rimane solo il dolore patito per l'amore e noi ci innamoriamo di questo dolore».[51] In *Zamanımızın bir kül kedisi* (*Una Cenerentola dei nostri tempi*)

> Il principe era seduto, guardava la sala da ballo con aria annoiata: lui era senz'altro più bello di tutte le ragazze presenti [...] Gli invitati aprivano un varco per permettere il passaggio della Cenerentola; tutti sembravano stregati. Il Principe pensò: «Quanto mi assomiglia questa ragazza!» [...] A dimostrare che quella sera magica non era stata solo un sogno, era rimasta solo quella scarpa di vetro [...] Cenerentola provò a mettersela al piede. Improvvisamente tutta la sua gioia, tutte le sue speranze svanirono: il suo piede non entrava in quella scarpa. Il giorno dopo non ci fu.[52]

Così, quando in *Yüzyıllık uyuyan güzel* (*La Bella Addormentata*) il principe finalmente arriva nella camera dove la sua amata principessa dorme il suo sonno centenario.

> Era la prima volta che avrebbe visto il viso della donna che amava pazzamente [...] Il principe guardò questo viso fatto bello dal sonno incantato [...] Poi decise: Non l'avrebbe svegliata [...] Perché sapeva, una volta svegliata la principessa l'incanto sarebbe svanito; uno sguardo, qualche parola, un tocco

[50] Id., *Boyacıköy'de kanlı bir aşk cinayeti*, in *Kırk oda*, İstanbul 1993 (1ª ed. Ankara 1987), p. 31.
[51] F. Berktay, *Kadın olmak, yaşamak, yazmak*, İstanbul 1994, p. 17.
[52] M. Mungan, *Zamanımızın bir kül kedisi*, in *Kırk oda*, cit., pp. 43 e 46.

> avrebbero guastato tutto. L'amore era silenzio, amare era non poter toccare, non poter raggiungere, non poter far l'amore. Da secoli l'amore veniva raccontato e insegnato in quel modo. D'altra parte amare era anche osare, era coraggio [...]. Mentre posava sulle labbra della principessa in attesa da cento anni il suo bacio di favola, il principe era in preda a molti sentimenti contrastanti. L'amore era impossibilità.[53]

Il principe sveglia la principessa e realizza improvvisamente: «non amava la principessa addormentata ma amava la sua favola [...] Con questo bacio l'ho avuta e l'ho persa».[54] Viviamo la vita come sul palcoscenico di un teatro in cui siamo «torri di sorveglianza di noi stessi»; in un siffatto mondo, di immagini, sogniamo in continuazione; accumuliamo "futuri", ma quando arriva il momento di tradurre in vita i sogni, o ci spaventiamo, oppure i sogni perdono la loro magia. «Le relazioni non paritarie puzzano di putredine e d'odio»: il principe non può imparare l'amore; «l'amore è impossibile»; come quello tra l'uomo e la donna, anche quello tra due uomini.[55]

In *Aşkın gözyaşları ya da Rapunzel ile Avare* (*Lacrime dell'amore, ossia Rapunzel e il Vagabondo*), Ümit, il protagonista, riflette:

> «Davvero l'amore è andato via da noi?» [...] pensò a sua madre, la signora Güzide. Suo fratello Ömer aveva amato una ragazza, per tre anni, e proprio quando stavano per sposarsi sua madre si era messa in mezzo e li aveva separati. «Li pensavo inseparabili. Mia madre non conosceva i genitori della ragazza e ai suoi occhi una nuora di cui ignorava la famiglia di appartenenza, il passato, poteva solo essere una fonte di cattiveria. Mia madre è una di quelle donne che non possono vivere senza governare la vita altrui, soprattutto la vita dei propri figli. Del resto da tempo aveva cominciato a cercare una ragazza adatta al figlio, e proprio in quei giorni comparve ciò che cercava: si chiamava Sevil ed era del suo paese. Mio fratello Ömer resistette a lungo. Perché amava molto la sua ragazza, per lei aveva scritto poesie, aveva bevuto e si era ubriacato pensando a lei. Se queste cose non erano vere, allora cosa era vero? Poi scapparono insieme ad Adana. Mia madre, li seguì ad Adana per separare il figlio da quella ragazza. Usò tutti i suoi diritti materni facendo leva sul suo latte versato, su tutti i suoi capelli rovinati per i figli, su tutti i suoi sforzi vanificati da loro, andò e separò il figlio dalla ragazza. All'alba erano arrivati ad Ankara, non avevano parlato per tutto il viaggio; tornati a casa, sul viso di mia madre stava l'espressione di un comandante glorioso:

---

[53] Id., *Yüzyıllık uyuyan güzel*, in *Kırk oda*, cit., pp. 122-123.
[54] Ivi, p. 124.
[55] F. Berktay, *Kadın olmak...*, cit., p. 17.

aveva salvato il figlio dall'orlo del precipizio, aveva compiuto il suo dovere con successo, aveva, ancora una volta, dimostrato la forza della propria maternità. Il suo viso era stanco, pieno di segni di abnegazione, molto felice. Mai ho odiato mia madre come quella mattina.
La ragazza, lì, ad Adana, si era data a mio fratello. Penso che mio fratello non le abbia mai perdonato questo, cioè il fatto che la ragazza gli si sia data così, senza aspettare il matrimonio [...] "Era vergine" disse mio fratello. "Ho visto sangue sulle lenzuola". "Avrà finto" disse mia madre [...] Per giorni in casa si discusse sulla verginità della ragazza [...] Mia madre disse: "se fosse stata vergine ti avrebbe fatto causa". Ma la ragazza non fece causa, facendo così crescere i dubbi sia di mia madre che di mio fratello circa la sua verginità. Probabilmente, lei pensava di aver perso qualcosa di più importante della propria verginità, ma né mia madre né mio fratello considerarono mai questa possibilità [...] Le resistenze di mio fratello scemarono giorno dopo giorno, credette alla fine che la ragazza davvero non fosse stata vergine [...] Si sposò poi con Sevil, ora hanno tre figli».[56]

Il protagonista, Ümit, voce narrante della storia, si innamora follemente di Efkâr,[57] guidatore di *dolmuş*.[58]

Persino nell'istantanea messa sulla patente di guidatore di Efkâr si nota subito la bruna tristezza della mascolinità [...] con la sua bellezza da corsaro, un tipico bullo di periferia, da quando ha quindici anni guida il suo *dolmuş*. Cura la sua macchina come se fosse una vera vergine, il suo clacson ad aria si sente da tre quartieri contemporaneamente. Nella sua macchina, mentre lampeggiano luci rosse e viola, suona le melodie più recenti [...] Nell'ambiente è conosciuto come un vero uomo: è franco, mai dice bugie; avrà partecipato a centinaia di scontri [...] Ma non è un violento, il suo cuore è tenero come quello di un bambino: mutando il suo aspetto esteriore lo penseresti un figlio di papà [...] è timido, non può guardare negli occhi nessuno, quando ride nasconde il viso [...] sembra aggressivo, coraggioso, violento, ma in realtà è dolce, timido.[59]

L'amore di Ümit è corrisposto da Efkâr; e i due lo vivono intensamente per tre anni. Alla fine dei tre anni Efkâr esordisce:

---

[56] M. Mungan, *Aşkın gözyaşları ya da Rapunzel ile Avare*, in *Kırk oda*, cit., pp. 138-139.
[57] Ümit vuol dire "Speranza", mentre Efkâr, il plurale arabo di *fikr* (pensiero), è usato in turco nel senso "preoccupazione". Come nome proprio dunque evoca l'idea di "pensieroso".
[58] Taxi collettivo.
[59] M. Mungan, *Aşkın gözyaşları...*, cit., p. 129.

> «Ümit tu mi ami? [...] Se mi ami, ti chiedo una cosa, una sola cosa» «Tutti gli uomini nella loro vita chiedono una sola cosa: *tutto*», rispose Ümit. Efkâr continuò con un sorriso amaro: «Sono tre anni che ti amo e ti venero come un Dio [...] In tutto questo tempo ho resistito con tutte le mie forze alle pressioni della famiglia, degli amici, ti ho protetto, ho protetto il nostro amore. [...] Non ho più la forza per continuare a resistere. Ora ti chiedo: se mi ami, ma mi ami veramente, [...] ti operi e diventi donna [...] Pensa amore mio [...] Se tu diventi donna, possiamo sposarci [...] Cosa cambia per te che tu sia una donna o un uomo?».
>
> Per giorni, per settimane Ümit combatté con se stesso: era al limite del suo corpo. [...] Poi un giorno, una mattina, disse «Va bene» «Se mi opero, divento una donna, sarai sicuro del mio amore?» «Lo sarò» disse Efkâr, «Fino alla morte». [...] Ümit si mise sotto i ferri e salutò la virilità che abbandonava il suo corpo [...] uscì dall'ospedale, corse da Efkâr: «Il mio nuovo nome me lo dai tu» disse, «giacché sei come mia madre, mio padre, visto che mi hai rigenerato». «Che il tuo nome resti Ümit» disse Efkâr [...]. E poi, prima che la femminilità di Ümit fosse arrivata al suo nono mese, l'abbandonò: «Non è possibile» disse, «Non va neanche così».[60]

Così termina la ribellione di Ümit, la sua ricerca dell'amore a tutti i costi, al costo persino dell'annullamento della propria identità per far contenti «coloro che tengono il mondo nelle proprie mani». Ma Efkâr l'abbandona, perché gli uomini ammazzano «nell'amato ciò che amano».[61]

Anche negli altri racconti che rientrano in *Kırk oda* i personaggi si trasformano in continuazione; gli uomini diventano donne, le donne uomini. Ma questa intercambiabilità delle identità sessuali non ha la funzione di un utopico superamento della dualità di genere: essa è l'espressione delle incertezze, delle difficoltà, di tradurre in vita vissuta sogni e aspirazioni elaborando la propria identità di genere, un'identità che possa permettere di vivere autenticamente relazioni d'amore. E un amore reale necessita che le due parti siano pienamente dei soggetti; invece si nota un legame estremamente forte e continuativo tra l'immagine di sé degli individui e i ruoli sessuali socialmente costruiti. Come testimonia una scrittrice femminista, Tomris Uyar, in *Günlerin tortusu* (*Il sedimento dei giorni*, 1985), una sorta di diario che raccoglie le impressioni, le discussioni, in breve la crisi di prospettiva vissuta dall'intelligenzia turca in seguito al colpo di Stato del 1980,

[60] Ivi, pp. 146-147.
[61] Ivi, p. 148.

> Ciò che erode le relazioni interpersonali [...] è la mancata riflessione sulle tradizioni; nel frattempo, un sistema di valori a noi estranei sotterraneamente si diffonde fuori dal nostro controllo [...] Non disponiamo più di valori che possiamo trasmettere ai nostri figli. [...] La maggioranza degli uomini considera effeminato persino un abbigliamento curato, l'uso di un dopobarba [...] arrivare ai compromessi anche se questi servissero a rendere più bello il mondo sembra suscitare un terrore panico. È come una malattia [...] La maggioranza dei nostri uomini confonde l'amore con l'accoppiamento.[62]

6. Il femminismo

La condizione di sofferta ridefinizione di genere era già stata efficacemente descritta nei romanzi delle donne che avevano cominciato a scrivere negli anni settanta. Soprattutto le opere di Sevgi Soysal e di Adalet Ağaoğlu costituiscono in tal senso importanti testimonianze di una memoria di genere che fatica a introiettare una condizione di emancipazione e di parità raggiunta sul piano formale e a tradurla in vissuto soggettivo, in immagine di sé interiorizzata. Nel già ricordato romanzo di Adalet Ağaoğlu, *Ölmeye yatmak*, la protagonista, Aysel, docente universitaria, affermata intellettuale, sposata con un collega rispettoso della sua identità professionale, decide di porre fine alla propria esistenza dopo aver scoperto in una relazione extramatrimoniale, vissuta con un proprio allievo, la forza della propria sessualità. Nel romanzo il conflitto di Aysel non deriva tanto dall'implicita disparità di una relazione d'amore vissuta con uno studente, quanto dalla scoperta dei meccanismi culturali delle riforme kemaliste che, per includerla nello spazio pubblico accanto all'uomo, le hanno imposto la negazione del proprio corpo di donna. Nell'impossibilità insita nel processo di emancipazione aperto dal kemalismo di soggettivare le esperienze di uomini e di donne, il matrimonio, concepito ideologicamente come un'unione basata sul reciproco affetto, diventa una prigionia:

> Bambini, maschi da una parte, femmine dall'altra, eravamo tenuti sotto stretto controllo; così venivano fuori delle vite segrete. Due mondi, resi nemici l'uno all'altro, venivano poi rinchiusi insieme in nome del matrimonio tra le quattro mura domestiche. In questa cella l'uomo e la donna, rinchiusi insieme per la riproduzione della vita, soffocavano per mancanza d'aria.[63]

---

[62] T. Uyar, *Günlerin tortusu*, İstanbul 1985, p. 12.
[63] A. Ağaoğlu, *Göç temizliği*, cit., p. 90.

La protagonista di *Ölmeye yatmak*, Aysel, otterrà tutto lottando contro la famiglia, contro l'ambiente sociale, rischiando di passare come una "poco di buono". Ma questa lotta non è sostenuta per una liberazione personale, bensì solo per ottenere la possibilità di finire gli studi. È come una scommessa in cui lei si cimenta per dimostrare a se stessa e agli altri la capacità di partecipare attivamente alla vita senza per questo diventare ciò che teme per lei l'ambiente: una donna leggera.

Ecco come Aysel descrive il suo fidanzamento con il futuro marito:

> Noi avevamo ascoltato tutte le sinfonie di Beethoven. (Quel giorno) mentre il coro intonava "uomini siate tutti fratelli", io e Ömer, con orgoglio, ci siamo presi la mano. Le nostre guance rosse per questo primo contatto nonché per l'emozione di riconoscerci così progressisti, veri figli di Atatürk, i nostri pensieri viaggiavano da Beethoven verso gli ideali di pace e di fratellanza. Essendo finalmente riusciti a diventare un figlio e una figlia modello della repubblica, sentivamo di raggiungere, mano nella mano, gli orizzonti rosei del progresso. Io allora frequentavo il terzo anno della facoltà di scienze politiche, Ömer, nella stessa facoltà, era il giovanissimo assistente di un noto professore. Tutti e due conoscevamo il francese e ricordavamo a memoria tutte le sinfonie di Beethoven. Atatürk da sopra le nostre teste ci osservava, orgoglioso. Usciti dal concerto, andando verso casa ci baciammo sotto le acacie... Ora so che baciandosi non si rimane incinta... L'unica cosa cui devo prestare attenzione è quella di non rimanere senza mestruazioni fino al giorno del matrimonio. Il giorno dopo il nostro primo bacio, al cospetto di Atatürk, chiedendo solo la sua autorizzazione, ci siamo fidanzati.[64]

Dunque il successo di Aysel consiste nell'aver realizzato un sogno concepito fuori da lei, da un gruppo di riformisti che progettava una nuova società. La sua identità di donna deriva dalla sua identificazione con questo sogno; un sogno, più che sentito emotivamente, vissuto come il contesto ideale di un "voler essere". Tant'è che Aysel sceglie persino l'uomo con cui si sposerà in modo corrispondente alle immagini inerenti allo stesso sogno. La coppia che ne nascerà sarà culturalmente e come modalità di vita diversa dalla famiglia d'origine, ma resterà comunque dentro i confini normativi della sua morale e dei suoi valori fondamentali. Aysel non contravviene a queste norme: il matrimonio è per lei una condizione necessaria a realizzare, legittimamente, la sua aspirazione di vivere la propria vita in modo consono al modello di "donna moderna". Sposarsi, scegliendo un uomo "moderno" è l'unico modo per uscire dalla casa paterna dignitosamente e per costruire, sen-

[64] Id., *Ölmeye yatmak*, cit., p. 328.

za "uccidere il padre", una vita almeno in apparenza alternativa a quella condotta da lui. Non a caso i conflitti interiori di Aysel emergono nella relazione, tanto casuale quanto passionale, con uno studente, che le fa scoprire il proprio corpo e la propria mente di donna.

Questa relazione fa riflettere Aysel:

> Ora ero una ragazza, con tutta la sua pienezza di vita e di emozioni. Tutto di me, la mia mente, i miei capelli, le mie labbra, il mio seno, il mio modo di guardare il mondo, il mio sorriso, tutto veniva fuori come un'unica cosa. Ero contemporaneamente rispettabile, non rispettabile, senza difetti, piena di difetti, vestita e nuda. Sia donna sia persona umana [...] A partire da quella mattina ho capito che il mio corpo era qualcosa di concreto, toccabile, visibile [...] Il mio interesse verso il mio corpo aumentava di giorno in giorno.[65]

Ma la forza dei condizionamenti non lasceranno un facile sbocco all'elaborazione di questo ego rinnovato. Aysel deciderà il suicidio, portando nel letto in cui ha scelto di morire, il giudice che dentro di sé le fa riconsiderare ogni istante della sua vita.

> Dentro il mio letto di morte rido di nuovo. Ecco di nuovo mi sono colta in fallo. Se ho deciso di morire, che importanza hanno la mia camicia sbottonata, lo sguardo del ragazzo della reception, che abbia potuto pensare che io sia una puttana?![66]

Nei primi anni ottanta una giovane scrittrice, Duygu Asena pubblicava un romanzo con molte sfumature autobiografiche: *Kadının adı yok*. Il libro, diventato il primo manifesto del femminismo in Turchia, pur creando ampio scandalo, ebbe un vasto pubblico di lettrici, soprattutto tra le donne urbanizzate: nel 1987 era arrivato all'ottava edizione; nel 1988 diventava un film. Il titolo (*La donna non ha nome*), che diventerà un vero e proprio motto per diverse correnti ideologiche riguardanti la donna, in sé conteneva una dichiarazione, una scelta di campo culturale e politica dell'autrice: Asena poneva l'accento sull'inefficacia del progetto di emancipazione femminile attuato dal kemalismo e indagava il significato di essere donna nella società turca modernizzata degli anni ottanta, con una massiccia presenza femminile nelle professioni più avanzate e redditizie, e denunciava come la denominazione e la rappresentazione di sé della donna derivino dall'uomo.

---

[65] Ivi, pp. 189 e 191.
[66] Ivi, p. 67.

Il romanzo descrive l'emancipazione di una donna professionista, il suo tentativo di "darsi un nome" attraverso l'acquisizione di una posizione nella società degli uomini. Battaglia, questa, che richiede alla protagonista, per poter esistere in un mondo dominato dai valori maschili, di aderire a questi stessi valori: la rigidità, la competizione, la determinazione per vincere. Ma non basta, deve anche passare attraverso una serie di prove che riguardano direttamente la sua femminilità. La protagonista, cresciuta con il timore paterno, deve infrangere una serie di tabù, fondamentali nella costruzione del genere femminile, per esempio quello della verginità. Vive difficili e umilianti relazioni prematrimoniali, nel matrimonio approda a nuove infelicità, affronta esperienze di aborto, di tradimento, infine conduce una relazione extramatrimoniale con un proprio collega. Relazione che, scoperta, le costerà il licenziamento, nonché umiliazioni da parte della padrona di casa. Dunque una donna, pur accettando di portare il peso della vergogna e del dolore provocati dalla rottura di importanti tabù sessuali che la emarginano all'interno della società, pur aderendo ai valori maschili vincenti nell'arena pubblica, pur acquisendo una posizione di potere, non raggiungerà mai la totale parità con il sesso dominante. La sua sarà sempre una posizione marginale, ancora più marginalizzata dalla solitudine per aver trasgredito le norme che regolano la vita del proprio genere.

Come ha dimostrato il noto sociologo Pierre Bourdieu in una recente pubblicazione sul dominio maschile,[67] i ruoli sessuali socialmente costruiti hanno, nei confronti delle strutture economico-politiche e ideologiche, una sorprendente autonomia. Essi vengono resi "eterni" attraverso un lavoro storico di socializzazione dei sessi. Tale lavoro non costruisce solo i destini sociali dei sessi, ma anche le loro immagini intime. Il mondo sociale dunque costruisce il corpo come realtà sessuata e lo rende depositario di principi che rappresentano la specifica visione della sessualità e il senso reale della divisione sessuale. Gli effetti di questa divisione rimangono inscritti lungamente nei corpi e si traducono in schemi di percezione cui gli individui rimangono fedelmente e a lungo legati.

Esiste, potremmo dire, una vera e propria memoria intima dei generi. Questo meccanismo assicura l'accettazione delle strutture di potere e di dominio sessuali anche da parte delle vittime. Come ha dimostrato nei suoi romanzi Latife Tekin, le strategie simboliche che le donne adottano contro gli uomini, quelle della magia, per esempio, confermano la loro posizione subordinata perché l'apparato di simboli attivati e i fini perse-

[67] P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit.

guiti (come l'amore o l'impotenza dell'uomo odiato o amato) continuano a trarre alimento da una visione androcentrica della realtà. Insufficienti a sovvertire realmente il rapporto di dominio, tali misure ottengono invece il risultato di offrire conferme alla rappresentazione delle donne come esseri malefici, la cui identità, tutta negativa, è costituita essenzialmente da una serie di divieti che a loro volta producono altrettante occasioni di trasgressione. È il caso, in particolare, di tutte quelle forme di violenza morbida, quasi invisibile a volte, che le donne oppongono alla violenza fisica o simbolica esercitata su di loro dagli uomini, dalla magia all'astuzia, dalla menzogna alla passività, sino all'amore possessivo tipico dei posseduti che, attraverso un'ostentazione di vittimismo, colpevolizza chi possiede e offre la sua devozione infinita e la sua sofferenza muta come dono senza contraccambio possibile e quindi come debito irredimibile. Le donne sono così condannate, qualunque comportamento adottino, a dare prova della loro malignità e a giustificare di rimando gli interdetti e il pregiudizio che le vedono portatrici di un'essenza malefica.[68]

Quest'essenza malefica nel contesto turco rimanda direttamente all'antico concetto di *fitne*: la natura sediziosa e socialmente pericolosa rappresentata dalla sessualità femminile. L'interiorizzazione da parte delle donne di questo approccio sociale alla loro identità e alla loro sessualità costituisce indubbiamente una delle fondamenta del sistema patriarcale. Questo tema, come ha suggerito in un recente saggio Carel Bertram, rappresenta uno dei leitmotiv della narrativa femminista a partire dagli anni settanta.[69] In queste storie l'immagine che le donne hanno di sé, risulta strettamente legata all'ordine domestico. Dal momento che l'incontrollata sessualità della donna è fonte di potenziale disordine sociale, il suo ruolo diviene quello di tenere se stessa e il proprio ambiente sotto controllo: ruolo che nella pratica quotidiana si traduce in un ossessivo bisogno di assicurare la pulizia e l'ordine dell'ambiente domestico. Poiché la casa, dominata dalla paura della *fitne*, non può diventare luogo di scambi emotivi, di intimità e di realizzazione personale, la ricostruzione dell'immagine femminile, nonché la possibilità di creare una famiglia emotivamente appagante, passano dalla ricostruzione della casa e dei suoi simboli.

La narrativa femminista, rovesciando in questo modo il paradigma modernizzante dell'emancipazione della donna correlata con la sua

[68] Ivi, pp. 41-43.

[69] C. Bertram, *Restructuring the House, Restructuring the Self: Renegotiating the Meanings of Place in the Turkish Short Story*, in Z. Arat (a c. di), *Deconstructing...*, cit., pp. 263-274.

presenza nello spazio pubblico, riporta l'attenzione sul tema della rinegoziazione degli spazi intimi. Lo spazio domestico diviene il punto focale della narrativa femminista che indaga la sterilità emotiva della famiglia in relazione alla rigidità dei ruoli sessuali ereditati dalle tradizioni che condannano la donna alla custodia dell'ordine domestico, su cui poggia il senso dell'ordine sociale. La ricostruzione di sé da parte della donna è strettamente correlata con la ri-costruzione della casa. Così, nella narrativa femminista lo spazio domestico viene presentato come un'arena di ribellione, in cui varie figure di donne riconsiderano e distruggono immagini e simboli legati tradizionalmente alla loro identità e al loro ruolo. Cercano di creare una nuova immagine di sé, dipanando la loro rappresentazione tradizionale legata al concetto di *fitne*, mettendo in atto idee e comportamenti intenzionali che sfidano o addirittura sovvertono le consuete aspettative di ruolo.

Taşralı (*La provinciale*), un breve racconto di Füruzan (1968), narra di un'anziana vedova la cui identità sociale deriva dal matrimonio con un uomo importante: un pascià. Ella vive con la sua domestica in una vecchia casa, tenuta con un ossessivo senso dell'ordine, quasi con una devozione ai rituali di pulizia e di servizio. L'ordine domestico e la scrupolosa dedizione ad esso fanno parte della sua identità di donna, costituiscono una sorta di vademecum per la femminilità. Quando arriva in questa casa la nipote povera, cresciuta in provincia, per continuare i suoi studi all'università con l'aiuto dell'anziana zia, la preoccupazione primaria di questa sarà quella di introdurla nei rituali domestici: «Che senso ha studiare quando alla fine dovrai sposarti e ti ritroverai a governare la tua casa?».[70] La nipote commenta l'incontro:

> Era come me l'avevano descritta: «è una donna istruita. La pulizia e l'ordine della sua casa sono noti a tutti. È un po' tirchia, ma anche questa è una qualità. Ha perso il marito, un grande pascià, ma ha saputo seppellire il suo dolore dentro di sé in modo degno di una grande signora. Ha pianto, è stata male ma ha continuato a mantenere l'ordine della casa».[71]

L'importante, per conservare la propria dignitosa posizione, è custodire le apparenze. «Il giardino di sotto non è curato come questo davanti: di là proviene un odore di marcio.»[72]

---

[70] Füruzan, *Taşralı*, in Id., *Parasız yatılı*, İstanbul 1982 (1ª ed. 1971), p. 29.
[71] Ivi, p. 28.
[72] Ivi, p. 27.

L'anziana zia è la consapevole guardiana di un ordine sociale nel quale il ruolo della donna è quello di tenere il proprio temperamento e l'ambiente sotto controllo. La sua casa è infatti un luccicante monumento a questa missione di controllo che attesta pubblicamente il suo successo. L'industriosità femminile volta a garantire la dignità dello spazio domestico e, attraverso questa, la propria, simboleggiano una priorità: quella di privilegiare, più che emotività e sessualità, l'esecuzione dei doveri insiti nel proprio ruolo. La madre della nipote provinciale infatti è condannata alla derisione e alla pietà da parte della propria sorella, perché nel matrimonio ha privilegiato l'amore. Il padre della provinciale era «Un uomo molto bello, sensuale, gentile, affettuoso, e basta».[73] Significativamente, mentre del padre della protagonista vengono descritti aspetti fisici e caratteriali, del pascià conosciamo solo la posizione sociale: ciò che ne fa un vero uomo non è la sua bellezza o bontà, ma la sua funzione, che attribuisce valore anche agli sforzi della donna volti a soddisfare i requisiti del proprio ruolo. La madre della protagonista, operando una scelta basata sull'emotività, per quanto possa sforzarsi di mantenere il proprio mondo sotto controllo, non godrà mai della stessa rispettabilità della sorella, che ha saputo anteporre la ragione ai sentimenti. Così, la "provinciale", che continui a studiare o meno, bisognosa com'è di una vita emotivamente ricca, non potrà conciliare le sue aspettative e la sua identità con i rituali domestici vigenti nella casa della zia.

In *Monte Kristo* di Nazlı Eray la ribellione della casalinga Nabile è posta in termini più espliciti. Nabile, stanca dell'aridità della propria vita con il marito e i figli, decide di fuggire. La sua identificazione con la casa è talmente forte che non riesce nemmeno a considerare la possibilità di fuggire per le strade della città: teme infatti di perdersi. Dunque Nabile si risolve a scavare un tunnel sotto la lavanderia della propria abitazione. Ma per quale destinazione potrà fuggire? Considera il proprio mondo chiuso; le amiche, che vogliono solo parlare della cucitura sull'orlo delle tende, non possono costituire un rifugio. Comincia allora a idealizzare la vita della vicina di casa: il rumore delle sue pantofole con i tacchi suggerisce un'esistenza di vita diversa dalla sua, lontana dalle preoccupazioni di pulire la casa, di tenerla in ordine. Così, Nabile, con questa immagine idealizzata nella mente termina i preparativi per la fuga; mette in piega i capelli, cura le unghie delle mani, si mette un abito nero da sera, senza però dimenticare di ispezio-

[73] Ivi, p. 30.

nare ogni angolo della casa per lasciarla in perfetto ordine, fino a controllare che le frange del tappeto siano sistemate tutte diritte. Poi passa attraverso il tunnel per approdare nella camera oscura del marito fotografo della vicina. Mentre nella propria casa il marito e i figli presto si abitueranno alla sua assenza sostituendola dopo qualche settimana con una donna di servizio, Nabile vive nella camera oscura del marito della vicina. L'uomo, dopo un breve momento di stupore, comincia a portarle del cibo, poi profumi e bei vestiti, poi pillole anticoncezionali e persino dei fiori. Così Nabile abbandona completamente il suo precedente ruolo di casalinga. Mentre prima era lei a "nutrire" gli altri, ora diventa colei che viene "nutrita". Ma diventa anche un oggetto nelle mani dell'uomo che la mantiene e la nutre. In quella camera oscura vive il lato oscuro della propria femminilità. E non c'è scampo: anche in questa nuova condizione le torna l'antica ossessione. Comincia a chiedere all'amante: «Muoio dalla curiosità, Selahattin: quale detersivo usa tua moglie per lavare i piatti? *Çiti* o *Pırıl*? Ti supplico dimmelo, non ce la faccio più!».[74]

Sessizlik (*Il silenzio*, 1980) di Zeynep Karabey si svolge nell'appartamento di una giovane coppia con due bambini piccoli. La donna è una scrittrice che cerca di terminare il suo secondo libro in casa, utilizzando il tavolo da pranzo. L'appartamento è lasciato in disordine, il marito ha difficoltà a trovare il suo giornale o il suo pigiama, il suo spazzolino da denti, le sue pantofole. La donna, già inadempiente nei confronti dei propri doveri di casalinga, presa come è dalla propria attività creativa, non è neanche sessualmente disponibile alle richieste del marito. Di questa totale dissoluzione del ruolo femminile l'intera responsabilità ricade sulla donna. Se questa si rifiuta di svolgere le proprie mansioni pretendendo una risposta circa i reciproci bisogni di spazio, di responsabilità, di cura, deve accettare di vivere nel proprio disordine e silenzio: il marito si troverà un'amante e andrà a vivere nell'ordine garantito dall'altra donna. La casa deve essere un luogo di ordine e pulizia, non di intimità e pienezza emotiva.[75]

---

[74] N. Eray, *Monte Kristo*, in T.S. Halman (a c. di), *Contemporary Turkish Literature: Fiction and Poetry*, Rutherford 1982, p. 92, citato anche da C. Bertram, *Restructuring...*, cit. pp. 268-269.

[75] Z. Karabey, *Sessizlik*, in Id., *Kötü bir yaratık*, İstanbul 1983, pp. 39-42, citato anche da C. Bertram, *Restructuring...*, cit. pp. 270-271.

7. Soluzione religiosa. Ritorno all'Islam

Accanto al tentativo delle femministe di esplorare i problemi creati dalla ridefinizione dei ruoli sessuali nello spazio del privato, negli anni settanta emergeva in Turchia anche un movimento religioso con una vasta partecipazione femminile.[76] Tale movimento, che dagli anni settanta in poi vide ingrossarsi ininterrottamente le proprie file, arrivava, nelle ultime elezioni politiche (1995) a rappresentare il 21% dei consensi. Fenomeno questo che dimostra come una consistente parte della Turchia abbia continuato, e continui ancora, a individuare nella diffusione dei codici comportamentali della modernità una forte minaccia alla propria identità culturale e sociale.

Il fenomeno inizialmente era vissuto e interpretato come espressione di una resistenza, da parte delle zone rurali, arretrate del paese, al progresso; l'ancoraggio alle tradizioni islamiche in quelle zone veniva ricondotto alla mancata diffusione dell'educazione e delle possibilità di emancipazione offerte dalla modernità. Invece, negli anni settanta la rivendicazione di vivere secondo i dettami religiosi cominciava a provenire proprio dalle grandi città, dalle università, dove apparivano giovani studentesse con un turbante e con un soprabito, vestite dunque in modo "coperto" rispettando i precetti musulmani dell'*hicab*. L'Islam così cominciava a diventare un nuovo tipo di rifugio; le componenti del movimento musulmano proponevano la religione come un modo diverso di vivere e di interpretare la modernità.

Il risveglio dell'Islam come fonte di identità e di modo di vivere, con la partecipazione consapevole di donne che, rifiutando il modello di emancipazione offerta loro dal kemalismo, senza per questo rifiutare al-

[76] Sul movimento islamista in Turchia si vedano B. Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden 1981; A.O. Evin (a c. di), *Modern Turkey, Continuity and Change*, Opladen 1984; Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey...*, cit.; Id., *Religion and Politics in Modern Turkey*, in J.P. Piscatori (a c. di), *Islam in the Political Process*, London 1983; A.Y. Sarıbay, *Türkiye'de modernleşme, din ve parti politikasi: MSP örnek olayı*, İstanbul 1985; R. Çakır, *Ayet ve slogan. Türkiye'de islami oluşumlar*, İstanbul 1990; R. Tapper (a c. di), *Islam in Modern Turkey*, London 1991. Sulla partecipazione femminile al movimento si vedano B. Toprak, *Religion and Turkish Women*, in N. Abadan-Unat (a c. di), *Women in Turkish Society*, Leiden 1981; N. Göle, *Modern mahrem*, cit.; A. İlyasoğlu, *Örtülü kimlik*, İstanbul 1994; F. Acar, *Türkiye'de islamcı hareket ve kadın*, in Ş. Tekeli (a c. di), *1980'ler Türkiye'sinde...*, cit.; M. Akkent, G. Franger, *Başörtü*, Frankfurt 1987; C. Aktaş, *Sistem içinde kadın*, İstanbul 1988; A. Baykan, *Women Between Fundamentalism and Modernity*, in B.S. Turner (a c. di), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London 1990.

tri aspetti della modernità, come l'educazione e l'esercizio delle professioni, rivendicavano il diritto di vestirsi e di vivere secondo i dettami religiosi, creò un grande sgomento nella società repubblicana. Il nuovo movimento annullava la funzionalità di categorie dicotomiche progressista/conservatore, illuminato/oscurantista, moderno/tradizionalista, sulle quali la società repubblicana laica aveva poggiato la propria esistenza. Le studentesse universitarie che ai divieti delle autorità di presentarsi alle lezioni con un abbigliamento religioso ricorrevano a sit-in, manifestazioni pubbliche, persino a scioperi della fame, non solo ferivano profondamente l'orgoglio del femminismo kemalista, ma il loro atto veniva anche considerato un attacco frontale alle conquiste realizzate sul piano della modernità e del laicismo.

Il punto di partenza delle donne musulmane era costituito dall'intento di ridefinire i modi della propria partecipazione alla vita moderna. L'avanguardia del movimento proveniva dai margini della sfera d'influenza del movimento kemalista. Provenienti dalle zone rurali del paese, seppur integrate nella vita urbana, in maggioranza universitarie, queste donne, a differenza della loro controparte femminista, intendevano, più che indagare l'intima memoria femminile, o le dinamiche di genere scaturite da un'emancipazione forzata, ricorrere alle strutture protettive che l'Islam offriva alla loro femminilità. Così facendo esse riproponevano la memoria di genere nel senso di una scoperta rivendicazione del ripristino delle identità sessuali musulmane, e finivano, in modo non dissimile dalle femministe, per porre l'accento sulla ridefinizione dell'uso degli spazi.

Il diretto coinvolgimento delle donne nella questione della ridefinizione di genere comportava così, sia negli ambienti del femminismo laico, sia in quelli musulmani, un capovolgimento del paradigma della modernizzazione. Non è partecipando alla vita pubblica che le donne potevano ambire a una nuova forma di esistenza, ma solo partendo dalla sfera intima e combattendo le implicazioni fondamentali delle strutture patriarcali della società turca: quelle che identificano la donna con la *fitne*.

Come scrive la MacLeod riferendosi al movimento dell'*hicab* tra le donne delle classi medie in Egitto, anche in Turchia questo fenomeno assume aspetti di una «protesta accomodante».[77] Scegliendo l'*hicab*, le moderne donne musulmane turche, senza accettare la segregazione, né

[77] A.E. MacLeod, *Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo*, in "Signs", Spring 1992, pp. 533-557.

l'esclusione totale dalla sfera pubblica, provano a elaborare una nuova e più appropriata definizione della modernità, e, insieme, della loro identità sessuale. Propongono di trasportare i valori e le definizioni del privato, che costituiscono la loro memoria di genere, nello spazio pubblico. La loro identità "privata", *mahrem*, ritorna ad essere garantita dagli indumenti che coprono il loro corpo: portano addosso la casa, la sfera domestica, nello spazio della modernità e attraverso questo cercano di garantire alla loro persona una forma di dignità e di rispetto nella società.

Secondo Latife Tekin, esse provano a mettere in atto un rifiuto alternativo al proprio ruolo: tentano di entrare nel mondo maschile mantenendo il proprio potere tradizionale per non trovarvisi completamente disarmate.[78] Le donne musulmane, invadendo il mondo a capo coperto e sottraendosi così agli sguardi estranei, ottengono una visibilità che le contrappone non solo a chi rifiuta di coprirsi, ma anche al mondo islamico maschile.[79]

L'universo dell'*hicab* in Turchia è molto complesso e variegato. Il primo elemento da sottolineare è che la scelta di "coprirsi", nella grande maggioranza dei casi, è frutto di una decisione autonoma da parte della donna. Nel sostituire l'abbigliamento occidentale con qualche forma di abbigliamento musulmano "coperto", la donna compie e manifesta una scelta politica riguardante la propria identità. La sostituzione, inoltre, non avviene che in rari casi in favore dell'abbigliamento tradizionale portato dalle nonne delle donne musulmane di oggi. La scelta di coprirsi si esprime in abbigliamenti che dispongono di una ricca varietà di forme: dagli eleganti e costosi foulards ai lunghi tailleurs, fino a forme simili al più tradizionale *çarşaf*, un largo e informe soprabito nero che copre la figura dalla testa ai piedi lasciando scoperto solo il viso. Pur rispettando i dettami religiosi di nascondere i capelli, le braccia, le gambe e i lineamenti del corpo, la scelta degli stili, dei colori dell'abbigliamento, dei modi di coprire i capelli, è lasciata alla libera iniziativa individuale. Come dimostra l'esistenza, oggi, di una vera e propria industria di moda riservata alle donne musulmane, per le quali si organizzano persino speciali passerelle, esse non solo rifiutano l'anonimato, ma cercano anche un tocco di eleganza e di femminilità.[80]

L'abbandono dunque dell'abbigliamento occidentale in favore di quello islamico riveste per le donne che compiono questa scelta un si-

[78] L. Tekin, intervista concessami nel maggio 1997.
[79] N. Göle, *Modern mahrem*, cit., p. 110.
[80] A. İlyasoğlu, *Örtülü kimlik*, cit., pp. 25-27.

gnificato simbolico molto ampio. Tra questi significati, considerando anche che in Turchia decenni di rigido laicismo hanno allontanato la religiosità dai suoi punti di riferimento, va ricordata in primo luogo la volontà di sottolineare la propria appartenenza a uno specifico movimento politico. Le donne, manifestando in modo inequivocabile la loro appartenenza a un universo ideologico che propone un ordine sociale alternativo a quello attuale, guadagnano un forte protagonismo. Si fanno le portavoci, le bandiere più visibili dei sentimenti antioccidentali e nazionalistici dando nel contempo una legittimità intrinseca agli sforzi di reinterpretare la modernità attraverso l'Islam.

Ovviamente questa simbologia riguarda in particolare le donne delle élite musulmane: quelle che hanno raggiunto un certo livello di integrazione nella vita urbana, che frequentano le università, che svolgono professioni moderne e redditizie. La loro partecipazione alla scelta dell'*hicab* ha costituito la principale ragione del carattere provocatorio del movimento. Tuttavia la vasta maggioranza del movimento dell'*hicab* coinvolge le donne appartenenti alle sfere più marginali della vita urbana. Sono donne che utilizzano le nuove opportunità offerte dalla vita nei grandi centri urbani modernizzati del paese, partecipando, seppur con ruoli subalterni, al mercato del lavoro retribuito che consente loro di contribuire al bilancio familiare.

Queste donne – che cominciano a sperimentare per la prima volta il passaggio dal mondo domestico a quello del lavoro extradomestico, spinte dal desiderio di procurare maggior benessere alla famiglia, accettando consapevolmente le conseguenze del doppio lavoro – sono soggette a un maggior livello di tensione derivante dai conflitti tra il nuovo ruolo svolto e la propria identità tradizionale. Sono donne che godono tradizionalmente di una posizione rispettata nell'ambiente sociale in quanto madri e mogli. Conoscono le dinamiche che si instaurano con l'altro sesso solo all'interno delle relazioni intime con fratelli, padri, mariti; hanno sviluppato strategie difensive e di opposizione valide in quelle relazioni. Nel mondo esterno, e quindi nell'ambiente di lavoro, il rapporto uomo-donna ha dinamiche diverse e sconosciute. La donna, una volta uscita dall'ambito domestico, comincia a sentirsi come un oggetto sessuale, dal momento che un vero cambiamento nell'identità e nella sessualità maschile non è avvenuto. Si sente nuda sotto gli occhi predatori del maschio, insofferente e aggressivo perché non preparato a dividere il proprio spazio con l'altro sesso, con il quale non è riuscito a elaborare modalità di rapporto diverse dall'approccio sessuale. Dunque la scelta dell'*hicab* appare come una soluzione per marcare la differenza tra la donna "perbene" e la "poco di buono". Attra-

verso esso la donna si afferma nello spazio pubblico portandosi addosso un simbolo della sua moralità, integrità, lealtà, il suo ruolo di madre e di moglie.

L'ingresso della donna nello spazio precedentemente riservato ai soli uomini ha delle ricadute, anche sul rapporto con il marito. Come abbiamo già visto, per un uomo turco è un disonore permettere che la moglie lavori fuori di casa. Ciò mette a repentaglio il suo onore mascolino, dimostrando la sua incapacità di soddisfare i bisogni domestici con il suo esclusivo sforzo. Inoltre una moglie che lavora fuori dall'ambito domestico è meno controllabile, altri uomini la vedono, entrano in contatto con lei, ponendo così il marito in una posizione di debolezza nell'esercizio del suo potere e nel suo ruolo di garante della moralità della sua donna. Da questo punto di vista, l'*hicab* nei confronti del marito è una pratica di assicurazione che permette alla donna di riappropriarsi della propria posizione rispettabile di madre e di moglie, che attenua il livello di tensione con il coniuge, senza comunque respingere la nuova opportunità di partecipare attivamente alla vita extradomestica. La donna musulmana, scegliendo l'*hicab*, compie quindi un gesto accomodante rispetto alle ansie maschili, ma nello stesso tempo si ribella contro la considerazione di lei come *fitne*.

Nella letteratura che ha prodotto il movimento musulmano rivestono un ruolo importante le opere di autrici donne. Queste, difficilmente classificabili come veri e propri romanzi, prive come sono di un robusto impianto narrativo, di conflitti, di eventi contrastanti, in genere sono incentrate sulla narrazione del processo che ha condotto alla scelta dell'*hicab*.

Uno degli esempi più noti e importanti di questa letteratura didascalica è *Müslüman kadının adı var*[81] (*La donna musulmana ha nome*, 1989) di Şerife Katırcı. Esso narra la storia di una giovane donna, Dilara, figlia di un professore di biologia, rimasta orfana di madre nell'infanzia, cresciuta da una tata. «Era davvero una bellissima ragazza, ma la sua bellezza non l'aveva mai viziata. Era stata sempre molto seria, non era mai entrata in una relazione con i ragazzi che potesse comportare problemi: aveva sempre mantenuto una netta distanza da loro.»[82] Il romanzo inizia qualche settimana prima della cerimonia di laurea di Dilara alla Facoltà di Medicina, che la ragazza ha terminato con i voti

[81] Il titolo *La donna musulmana ha nome* è un chiaro riferimento al libro di D. Asena, *La donna non ha nome*: la scelta dell'*hicab* viene proposta dunque come un'alternativa alla protesta femminista.

[82] Ş. Katırcı, *Müslüman kadının adı var*, İstanbul 1989 (3ª ed.), p. 8.

più alti. I giovani si preparano a una festa da ballo e durante tali preparativi un'amica di Dilara le dice: «I ragazzi vogliono vedere le ragazze sempre belle e di buon umore». Dilara risponde: «Che stupidaggine. E perché dovremmo essere costrette a farli felici? Non siamo mica degli oggetti di divertimento, noi!».[83]

L'autrice continua a descrivere l'educazione della protagonista: «Il padre è un uomo molto attento alle questioni d'onore. Dilara, infatti, grazie all'influenza paterna, non era mai riuscita a sentirsi a proprio agio in mezzo ai suoi amici scapestrati».[84] Il romanzo fornisce informazioni contraddittorie circa la vita universitaria della giovane: da una parte afferma che Dilara non aveva partecipato spesso alle feste da ballo, dall'altra ricorda alla protagonista di aver ballato "pazzamente" in un'occasione simile. Comunque, alla festa di laurea Dilara partecipa spinta dalle insistenze dell'amica, ma non riesce a sentirsi a proprio agio, l'atmosfera della festa la infastidisce. Quando un giovane le si avvicina invitandola a ballare, Dilara scappa e, camminando per le strade, ripensa all'atmosfera di quella riunione.

All'indomani Dilara è nella casa paterna, a Erciyes, una città provinciale, descritta in termini idealizzanti: un ambiente incontaminato, abitato da persone modeste, pure e sincere. Durante queste brevi vacanze, Dilara assiste a un incidente stradale nel quale di un nucleo familiare rimangono in vita solo il giovane padre e il figlio neonato. I sopravvissuti vengono ospitati nella casa di Dilara che si prende personalmente cura del neonato. Il padre di questo, il signor İbrahim, un uomo di fede, introduce Dilara al Corano e all'Islam. Dopo la partenza dei due ospiti, Dilara conosce un vecchio libraio della sua città che vende libri religiosi. Nell'amicizia con il libraio la giovane approfondisce la sua conoscenza della religione, diventa credente e decide di diffondere il Verbo religioso intorno a sé. Nello stesso tempo scopre di amare il signor İbrahim. Sfoga la propria tristezza per la partenza di İbrahim e del piccolo dedicandosi allo studio del Corano e dell'Islam. Prova a convertire anche il padre, convinto darwinista, per il momento senza successo. Un giorno, mentre prega, ha una visione: vede una mela e sente una voce che le dice: «nel mondo ogni creatura, gli uomini, gli animali, i frutti, tutti hanno *una buccia che li difende*. La buccia della donna è la sua copertura (*hicab*) che la protegge da ogni cattiveria del mondo»[85]. Dilara

[83] *Ibid.*
[84] Ivi, p. 10.
[85] Ivi, p. 15 (il corsivo è mio).

decide così di coprirsi. Si presenta titubante con il suo *hicab* al padre, il quale, vedendo che «Il suo largo vestito blu, pieno di pieghe arrivava al tallone, era in piena armonia con la sciarpa che portava sui capelli, il colore della sciarpa era adatto ai suoi occhi»,[86] accetta la volontà della figlia di coprirsi.

La ragazza poi convince il padre ad accompagnarla presso il signor İbrahim, che insegna in un vicino villaggio. Durante la visita İbrahim non guarda mai Dilara negli occhi. L'autrice commenta:

> Trovava il signor İbrahim attraente non tanto fisicamente, ma per il suo carattere. Era un giovane molto serio e posato, gentile e colto. Nello stesso tempo era un musulmano consapevole che viveva secondo la volontà di Dio. Aveva avuto una grande influenza sulla ragazza, l'aveva aiutata a incamminarsi sulla strada luminosa. Regalandole il Sacro Corano aveva aperto una nuova fase nella sua vita.[87]

Dilara riflette: «Il mio è un amore divino. Io amo la sua personalità. Ciò che mi lega a lui è il Libro Sacro. L'ho ascoltato per la prima volta da lui e ho ritrovato me stessa. Il Libro me l'ha regalato lui per primo; lui è stato a farmi accettare la morte. Se potessi conoscerlo da vicino, se potessi entrare nella sua vita intima, regolata dall'Islam, chissà quanto ciò accrescerebbe il mio amore per lui!».[88]

Dilara prima di tornare ad Ankara per la cerimonia della laurea fa in tempo a convincere il padre circa la non contraddittorietà tra la scienza e la religione facendolo così avvicinare alla fede. La giovane torna ad Ankara a capo coperto, vestita rispettosamente dell'*hicab.* «Iniziava così – commenta l'autrice – la prima sacra battaglia (*cihad*) di Dilara; da combattere contro se stessa, contro il proprio ambiente.»[89]

A causa del suo abbigliamento, Dilara sarà espulsa dalla casa dello studente. All'università la consegna del diploma con la lode diventa una questione amministrativa. Nel consiglio di facoltà una professoressa esterna il proprio sbigottimento:

> Io non capisco queste cose. Ancora il semestre scorso la stessa ragazza mi sedeva davanti accavallando le gambe con una minigonna. Mi sentivo imbarazzata per la sconcezza del suo abbigliamento. Come può, così, da un giorno

[86] Ivi, p. 53.
[87] *Ibid.*
[88] Ivi, p. 80.
[89] Ivi, p. 85.

> all'altro, fare un cambiamento di 180 gradi? [...] Sono sicura che dietro a queste ragazze che finiscono con il coprirsi dalla testa ai piedi ci sia un'organizzazione, un ordine religioso; devono aver imbrogliato questa povera ragazza, oppure l'hanno minacciata, come fanno continuamente.[90]

Durante la cerimonia, i docenti si rifiutano di consegnarle il diploma; Dilara dunque fa un discorso di protesta e abbandona la sala.

Cercando disperatamente una casa dove stare, Dilara incontra in un parco una donna di mezza età, coperta come lei; e poiché tutti i musulmani sono fratelli, la signora offre ospitalità alla giovane fino a che non si troverà una sistemazione. Il marito della signora è in viaggio d'affari. Durante il suo soggiorno in questa famiglia Dilara constata che la vita domestica viene condotta in completo accordo con i dettami religiosi. Rafforzata nelle proprie convinzioni, la giovane partecipa all'esame di specializzazione, e vince; affitta un appartamento nello stesso edificio dove abita la signora Kevser, quella che la ospitava, e comincia a costruire la vita dei suoi sogni.

> Dilara voleva arredare la casa in modo semplice e funzionale: non voleva essere schiava dei mobili; non doveva servire lei alla casa ma ricevere da essa conforto. Che cosa erano tutte quelle librerie da una parete all'altra, quelle poltrone per una sola persona, tavoli, lampadari. Povere donne! Dovevano passare la loro vita ogni giorno con in mano uno straccio, dalla mattina alla sera, pulendo e lucidando i mobili. Dilara fece rivestire il suo piccolo appartamento con tappeti spessi, pelosi, si fece una semplice libreria, un armadietto murato, buttò dei morbidi cuscini per terra, appese tende economiche ma simpatiche alle finestre; comprò qualche leggìo, ecco tutto. La ragazza aveva costruito il piccolo mondo dei suoi desideri: adesso era felice.[91]

La giovane comincia a lavorare in un ospedale per la specializzazione, ma impegnandosi molto più di tutti gli altri: «voleva dimostrare che anche i musulmani potevano avere successo nella vita sociale».[92] Tutti i venerdì li riserva ai bambini; li visita e insegna loro i rudimenti della religione. Organizza riunioni con le ragazze conosciute alla casa dello studente cercando di convertirle. Dall'ospedale dove lavora decidono di mandarla alla Mecca a prestare servizio come medico per i pellegrini. Dilara comincia a pianificare una fondazione per le donne musulmane

[90] Ivi, p. 119.
[91] Ivi, pp. 154-155.
[92] Ivi, pp. 159-160.

da realizzare al suo ritorno dalla Mecca, che contempli una scuola e un ospedale. Alla Mecca incontra la moglie del vecchio libraio e da lei viene a sapere che anche İbrahim sta compiendo il pellegrinaggio sacro ed è ancora celibe. Dilara e İbrahim si sposano nel luogo sacro e il libro finisce: «coloro che in ogni loro azione cercano il benestare divino in questo modo vengono premiati da Dio».[93]

Nel racconto di Cihan Aktaş, *Teşekkürü hakkettiniz bay Yargıç* (*Signor Giudice, avete meritato un ringraziamento*) una donna di trent'anni, mentre cammina lungo un viale, viene verbalmente aggredita da un anziano signore per via del suo abbigliamento musulmano. La descrizione del signore ricalca il modello borghese, come veniva concepito dai padri repubblicani: «Un cappotto lungo, una bombetta in testa, una cravatta nera; somiglia un funzionario dello Stato».[94] La donna non reagisce all'aggressione verbale, non risponde. L'uomo passa, la donna resta là ferma elaborando una serie di riflessioni sulla propria vita. Ricorda il primo giorno in cui aveva scelto di coprirsi secondo i dettami musulmani: «Quel giorno si sentiva come se stesse per volare, provava tanto orgoglio per la propria fede che il dispregio dell'ambiente non la sfiorava nemmeno».[95] Ricorda poi la sua vita da studentessa nella casa che condivideva con le amiche universitarie. «Tutte allora erano piene di energia, studiavano, imparavano a leggere il Corano, avevano molti amici.»[96] Arriva poi la volta del marito; il suo incontro con lui, la loro decisione comune di realizzare nella loro unione il modo di vivere che si confà ai veri musulmani. Ma il marito aveva subito un cambiamento dopo il matrimonio, si era allontanato dagli antichi ideali: «Quest'uomo, così attento al proprio abbigliamento, alla qualità del cibo, estremamente cauto nei suoi rapporti con l'esterno, era ancora quel giovane coraggioso che sapeva non badare nemmeno alla propria vita?».[97] Il marito ora conduce una vita che esclude la moglie. «Aveva un cuore così grande, muscoli così forti che lei non aveva trovato nulla di male nel trasferire in lui molte delle sue responsabilità, dei suoi sentimenti e del suo coraggio. Aveva concentrato i suoi sforzi per accogliere l'approvazione degli altri, per non diventare troppo "diversa". Alla fine si era trasformata in una donna qualsiasi che sta seduta senza rea-

[93] Ivi, p. 184.
[94] C. Aktaş, *Teşekkürü hakkettiniz bay Yargıç*, in Id., *Üç ihtilal çocuğu*, İstanbul 1991, p. 11.
[95] Ivi, p. 15.
[96] *Ibid.*
[97] Ivi, p. 18.

gire a nulla.»[98] I parenti del marito, i suoi amici e colleghi, i vicini di casa, tutti la volevano così, silenziosa e ubbidiente. Dentro questa ragnatela, dal marito ci si aspetta solo che provveda con successo all'economia familiare. Mentre lei, per rispondere alle sollecitazioni della suocera, deve combinare l'*hicab* con i vestiti di lusso, i gioielli costosi con i mobili belli, con la patente di guida, mettendosi in competizione con le cognate.

A questo punto, le riflessioni della protagonista vengono convogliate sulla fede. La donna si rifugia nella certezza che mantenendo la fede al di sopra di tutto potrà risolvere ogni problema, incluso quello derivante dalla moltitudine dei "giudici" che, come il signore incontrato per strada, si arrogano il diritto di giudicare e sentenziare sulla sua vita. Così il racconto si conclude con il ringraziamento mentale della protagonista rivolto allo sconosciuto aggressore, giacché grazie a quel suo inopportuno intervento e alle riflessioni che ha suscitato, la donna sente di aver acquistato maggiore determinazione nel continuare a lottare per l'identità che ha scelto per sé e da sé.

Anche negli altri racconti contenuti in *Üç ihtilal çocuğu* (*Tre figli di Rivoluzione*) ritroviamo gli stessi elementi: la scelta autonoma e coraggiosa della donna per l'*hicab* negli anni universitari; la gioia di condividere questa scelta e la necessaria battaglia per sostenerla con le amiche; la speranza, delusa, di formare una famiglia che, pur nella sua identità musulmana e tradizionale, possa permettere la continuazione dell'evoluzione della personalità femminile costruita in senso attivo, intorno a un ruolo, politicamente e culturalmente protagonista. La delusione che colpisce le donne quando esse si ritrovano racchiuse nei tradizionali ruoli di madre e moglie, e perciò costrette ad abbandonare la "voce" conquistata negli anni in cui avevano compiuto la loro scelta radicale, in fondo non è altro che il risvolto negativo della loro "protesta accomodante".

L'esigenza di riformare le strutture patriarcali, dovuta al processo di modernizzazione e di laicizzazione, comportava una ridefinizione dell'identità e dell'autorità maschile. Durante l'Impero ottomano il carattere comunitario delle identità individuali, la forza della religione nel determinare i valori, i comportamenti e le modalità relazionali della società non avevano permesso la necessaria trasformazione del patriarca tradizionale in un borghese autorevole e responsabile. La forza delle

[98] Ivi, pp. 16-17.

strutture intime del potere e della "memoria del genere" aveva opposto una tale resistenza che i tentativi di elaborare un modello di virilità moderna vincente si erano scontrati con le preoccupazioni della società di perdere la propria identità. Non a caso, persino agli occhi dei riformatori l'antitesi dell'uomo moderno, capace di affermare la propria autorità sulla società, era stata riassunta nella figura dell'individuo "troppo" occidentalizzato. L'immaginario ottomano nel processo della società in trasformazione aveva scelto questa figura, con la sua apparenza e il suo portamento, per affidarle la rappresentazione della minaccia di distruggere il tessuto sociale.

Come era ovvio, tuttavia, il processo di modernizzazione aveva imposto l'oggettivazione della virilità come valore intrinseco, e fatto emergere, attraverso l'introduzione dei concetti di patria e di cittadinanza, la necessità della costruzione di quella società monosessuale cui affidare il compito di rappresentare, di difendere e di rafforzare la società nel suo insieme, creando il bisogno di un modello di uomo virile da contrapporre ai "nemici". Il fatto però che questi nemici, nel contesto specifico di una società la cui modernizzazione implicava la necessità di un cambiamento di ordine antropologico, fossero contemporaneamente gli alleati (perché rappresentavano il modello di civiltà cui tendere) complicava la questione della rifondazione delle identità, accrescendo la forza di resistenza delle strutture tradizionali. Così la virilità finiva per essere ridefinita anche in termini di protezione contro l'infiltrarsi di valori esogeni alla società turca, permettendo il perpetuarsi delle tradizionali forme di relazioni di genere. In tal modo continuava ad essere difeso, malgrado tutto, il mantenimento non solo di un antagonismo e di una diversità degli uomini e delle donne, ma anche della loro separatezza, della incomunicabilità delle sfere interno/esterno, uomo/donna, delle modalità della costruzione del genere nel processo di formazione delle identità sessuali.

La società turco-ottomana soffriva anche di una netta e radicata differenziazione tra l'élite e la popolazione. Le specifiche caratteristiche dell'ordine ottomano avevano creato un corpo sociale dominante privo di legami – di identità, di cultura, di lingua, di gusto – con il resto della società, multietnica, multireligiosa. Durante le fasi avanzate del processo di modernizzazione il corpo dominante aveva a un certo punto scelto di "limitare" alla componente turco-musulmana i propri soggetti privilegiati, arrivando a concepire qualcosa di molto vicino alla comunità nazionale. Ma anche questa limitazione, fatta salva una generica comune appartenenza alla religione musulmana, non costituiva un elemento sufficiente a designare una "comunità immaginaria" e a collegare l'élite

alla popolazione. Dunque, le evoluzioni in senso moderno che portavano la società ottomana verso la trasformazione in uno Stato nazionale erano rimaste circoscritte all'ambito della piccola comunità d'élite che cominciava a consolidare una propria omogeneizzazione culturale e ideologica, elaborando una propria particolare visione della modernità.

Proprio su queste basi lo Stato nazionale fondato da Atatürk elaborò, fissandole in una nuova prospettiva sociale, le fondamenta della sua egemonia sulla società. Questa egemonia, pur basata su un nuovo contratto siglato tra i padri, non riuscì a elaborare una prospettiva sufficientemente convincente, capace di sostituire le funzioni della religione e delle tradizioni sul piano dell'identità e della cultura. Così i padri che siglarono il nuovo patto rimasero una piccola minoranza e scelsero di ricorrere a forme coercitive per imporre il proprio modello ideale di mascolinità e la propria egemonia sul resto della società.

Il nazionalismo kemalista dunque non riuscì a fondare una nazione unificando le "comunità immaginarie", e scelse di perpetuare la permanenza, sotto il proprio ombrello coercitivo, di più "comunità immaginarie" che continuavano a fornire il senso di appartenenza e i modelli di identità per vari settori della società.

D'altra parte, nemmeno l'élite nazionalista aveva compiuto una vera e propria trasformazione delle proprie modalità di concepire e di interpretare le strutture più intime del potere. I cambiamenti radicali avvenuti nella politica, nell'economia, nell'organizzazione istituzionale, non avevano comportato nemmeno per coloro che ne erano stati direttamente coinvolti profonde mutazioni nelle identità.

La nazione, come genere, è un concetto relazionale, la cui identità deriva dalla sua inerenza a un sistema di differenze. Nello stesso modo in cui l'uomo e la donna si definiscono reciprocamente l'uno escludendo l'altra, anche l'identità nazionale è determinata non tanto sulla base di intrinseche proprietà, ma in funzione di quello che esclude. Implicando dunque qualche elemento di alterità per la propria definizione, una nazione è ineluttabilmente modellata da ciò cui si oppone.[99]

I rappresentanti della nazione turca avevano di fronte – come i loro padri, i "riformisti ottomani" – due alterità: le tradizioni in gran parte fondate sulla religione musulmana, che ancoravano il paese alla sua condizione premoderna, e il rapporto subordinato con il mondo occidentale. Di conseguenza, mentre imponevano al corpo sociale modelli

[99] A. Parker, M. Russo, D. Summer, P. Yaeger (a c. di), *Nationalisms and Sexualities*, London 1992, p. 5.

di identità maschili e femminili in profondo contrasto con le imposizioni religiose-tradizionali, i kemalisti combattevano contro la minaccia incombente sulle loro identità individuali e sociali che perdevano ogni loro possibile definizione e legittimazione. In un simile paesaggio era indispensabile elaborare nuovi modelli di identità egemone maschile, capace di ridefinire, riassestando, riparando e cercando di fissare più saldamente, le strutture del proprio dominio.

I prodotti letterari ci hanno fornito un quadro illuminante circa questi sforzi, descrivendo la profonda crisi e le incertezze dell'identità maschile, le sue difficoltà nell'affermare il proprio dominio sulla società, definendo bene i propri strumenti e le modalità adeguate a questo dominio. Difficoltà e incertezze che nelle pagine dei romanzi meglio di tutto si sono manifestate nell'ambito delle relazioni di genere, sia all'interno solo del sesso maschile, sia nei rapporti tra gli uomini e le donne. In quest'ultimo ambito è emersa con tutta la sua chiarezza la resistenza opposta dalle strutture antropologiche su cui poggia la costruzione dei sessi, che rifiutano con forza la possibilità di infrangere la necessità del mantenimento della distinzione delle sfere interno/esterno. Non deve essere infatti un caso se il laicismo kemalista, con i suoi tentativi di costruire una moderna nazione, è stato contestato proprio in questo ambito, con un simbolismo che quella distinzione ha riproposto mediante il riaccomodato velo femminile.

Bibliografia

In questa bibliografia non figurano testi di narrativa e singoli saggi di opere collettanee (di cui viene qui riportato il titolo generale), citati nelle note.

N. Abadan-Unat (a c. di), *Women in Turkish Society*, Leiden 1981.
N. Abadan-Unat (a c. di), *Türk Toplumunda Kadın*, Ankara 1982 (1ª ed. 1979).
N. Abadan-Unat (a c. di), *Die Frau in türkischen Gesellschaft*, Frankfurt 1985.
N. Abadan-Unat, *Die Familie in der Turkei – Aspekte aus struktureller und juristischer Sicht*, in "Orient", 28/1 (1987), pp. 66-83.
Sultan Abdülhamid, *Siyasi hatıratım*, İstanbul 1974.
R.'A. Abou-El-Haj, *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth to Eighteenth Centuries*, New York 1991.
L. Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Beduin Society*, Berkeley 1986.
İ. Acaroğlu, *Conditions of Socio-economic and Spatial Change in the* Gecekondu *(Squatter) Areas around Turkish Cities*, in "Ekistics", 38 (1974), pp. 220-234.
J. Acker, *The Problem with Patriarchy*, in "Sociology", 23/2 (1989), pp. 235-240.
H.E. Adıvar, *The Memoirs of Halide Edib*, London 1926.
H.E. Adıvar, *Türk'ün ateşle imtihanı*, İstanbul 1962.
H.E. Adıvar, *Mor salkımlı ev*, İstanbul 1979.
A. Afetinan, *M. Kemal Atatürk'ten yazdıklarım*, İstanbul 1971.
F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics: 1908-1914*, Oxford 1969.
F. Ahmad, *The Turkish Experiment in Democracy*, *1950-1975*, London 1977.
F. Ahmad, *The Making of Modern Turkey*, London 1993.
A. Ahmed, S. Donnan (a c. di), *Islam, Globalisation and Modernity*, London 1994.
Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, I-XII, a c. di C. Baysun, Ankara 1953.
Aile Araştırma Kurumu (a c. di), *Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi*, Ankara 1992.
N. Akaltun, *İslam hukukunda aile hukuku*, Ankara 1971.
Y. Akçura, *Türkçülük*, İstanbul 1990.
Y. Akçura, *Üç Tarz-ı siyaset*, a c. di E.Z. Karal, Ankara 1976.
M. Akdağ, *Türk halkının dirlik ve düzenlik kavgası*, Ankara 1975.
N. Akı, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu*, İstanbul 1960.
M. Akkent, G. Franger, *Başörtü*, Frankfurt 1987.
S. Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul 1987.
M. Aktepe, *Patrona Halil isyanı (1730)*, İstanbul 1958.
S. Alankuş-Kural, *Türkiye'de medya, hegemonya ve ötekinin temsili*, in "Toplum ve Bilim", 67 (1995).

G. Alpkaya, *Tanzimat'ın 'daha az eşit' unsurları, kadınlar ve köleler*, in "Otam", 1/1 (1990), pp. 1-10.
M. And, *Tanzimat ve İstibdat döneminde Türk tiyatrosu*, Ankara 1972.
M. And, *Osmanlı Tiyatrosu. Kuruluşu-gelişimi-katkısı*, Ankara 1976.
B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London-New York 1983, trad. it. *Comunità immaginate: Origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifesto Libri, Roma 1996.
J.N.D. Anderson, *Invalid and Valid Marriages in Hanafi Law*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 13 (1950), pp. 357-366.
W.G. Andrews, N. Black, M. Kalpaklı (a c. di), *Ottoman Lyric Poetry, An Anthology*, Austin 1977.
W.G. Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song. Ottoman Lyric Poetry*, Seattle-London 1985.
W.G. Andrews, *The Sexual Intertext of Ottoman Literature: The Story of Me'ali, the Magistrate of Mihalich*, in "Edebiyat" (nuova serie), 3 (1989), pp. 31-56.
Z.E. Arat (a c. di), *Deconstructing Images of the Turkish Woman*, London 1998.
M. Aray, *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden 1992.
G. Aristarchi, *Législation Ottomane (1873-88)*, 7 voll., İstanbul 1873-88.
S. Ata, *Türk kadınlarına: aile*, in "Kadınlar dünyası", 72 (14 Haziran 1329/27 giugno 1913), pp. 2-4.
M.K. Atatürk, *Söylev (Nutuk)*, 2 voll., Ankara 1966.
Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu (a c. di), *Milli Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler*, Ankara 1990.
Atatürk'ün söylev ve demeçleri, vol. II, Ankara 1989.
Ş.S. Aydemir, *İkinci adam*, 3 voll., Ankara 1963-1965.
F. Azim, *The Colonial Rise of the Novel*, London 1993.
J.L. Bacqué-Grammont, P. Dumont (a c. di), *Contributions à l'histoire économique et sociale de l'Empire ottoman*, Louvain 1983.
Ö.L. Barkan, *İstilâ devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve zaviyeler*, in "Vakıflar Dergisi", 2 (1942).
M. Battini, *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alla crisi della democrazia in Francia, 1789-1914*, Bollati-Boringhieri, Torino 1995.
A. Bausani, B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Il mondo islamico tra interazione e acculturazione*, Università di Roma, Istituto di studi islamici, Roma 1981.
B.E. Behar, *İktidar ve tarih. Türkiye'de resmi tarih tezinin oluşumu*, İstanbul 1992.
F.A. Belin, *Etude sur la propriété foncière en pays musulman et specialement en Turquie*, in "Journal Asiatique" (1862).
N. Benbanaste, *Örneklerle Türk Musevi basının tarihçesi*, İstanbul 1988.
P. Benedict, E. Tümertekin, F. Mansur (a c. di), *Turkey: Geographical and Social Perspectives*, Leiden 1974.
W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt 1978, trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1971.
N. Berkes, *Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism*, in "Middle East Journal", 8 (1954).

N. Berkes (a c. di), *Turkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Z. Gökalp*, Westport, Connecticut 1981 (1ª ed. 1959).
N. Berkes, *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul 1978 (1ª ed. *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal 1964).
F. Berktay, *Kadın olmak, yaşamak, yazmak*, İstanbul 1994.
Ş. Beysanoğlu (a c. di), *Ziya Gökalp: makaleler IX*, İstanbul 1980.
H. Bienen (a c. di), *The Military Intervents. Case Studies in Political Development*, New York 1968.
M.A. Birand, *Shirts of Steel. An Anatomy of the Turkish Armed Forces*, London 1991.
A. Bombaci, *Storia della letteratura turca*, Nuova Accademia, Milano 1956.
P.N. Boratav (a c. di), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, vol. II, Wiesbaden 1964.
A. Boudhiba, *Sexuality in Islam*, London 1985.
P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998.
S. Bozdoğan, R. Kasaba (a c. di), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle-London 1997.
C. Brockelmann (a c. di), *History of the Islamic Peoples*, London 1982 (1ª ed. 1948).
P. Brooks, *Reading for the Plot*, New York 1984.
C. Cahen, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen age*, in "Arabica", 5 (1958), pp. 225-250; 6 (1959), pp. 25-56 e 233-265.
C. Cahen, *Pre-Ottoman Turkey (1071-1330)*, London 1968.
Caporal, *Kemalizmde ve kemalizm sonrasında Türk kadını*, Ankara 1982.
M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. II: *The Power of Identity*, Oxford 1997.
P. Cevdet, *Tanzimat edebiyatında Fransız tesiri*, İstanbul 1946.
G. Chauncey, *Gay New York: Gender, Urban Culture, and Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York 1994.
M. Chebel, *L'Esprit de sérail. Perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*, Paris 1988, trad. it. a c. di G. Pavanello, *La cultura dell'harem. Erotismo e sessualità nel Maghreb*, Leonardo Editore, Milano 1992.
C. Chehata, *Droit Musulmane*, Paris 1970.
M.E. Combs-Schilling, *Sacred Performances. Islam, Sexuality and Sacrifice*, New York 1989.
P. Crone, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge 1980.
M. Cunbur, *Türk kadınıyla ilgili sorunlar*, in "Erdem" (Atatürk Özel Sayısı), 4/12 (1988), pp. 685-732.
R. Çakır, *Ayet ve slogan. Türkiye'de islami oluşumlar*, İstanbul 1990.
F. Davis, *The Ottoman Lady. A Social History from 1718 to 1918*, New York-London 1984.
R.H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*, Princeton 1963.
C. Delaney, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley 1991.

R. Devereux, *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*, Baltimore 1963.
G. Dino, *La gènèse du roman turc au XIX siècle*, Paris 1973.
S. Dirks, *La Famille Musulmane Turque*, Paris-La Haye 1969.
C.H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, Beverley 1979.
C.H. Dodd, *The Crisis of Turkish Democracy*, Huntingdon, Cambridge 1983.
A.R.I. Doi, *Shari'ah. The Islamic Law*, London 1984.
A. Duben, C. Behar, *Istanbul Households. Marriage, Family and Fertility, 1880-1940*, Cambridge 1991.
P. Dumont (a c. di), *Turquie. Livres d'hier, livres d'aujourd'hui*, Strasbourg-İstanbul 1992.
B.W. Dunne, *Homosexuality in the Middle East: An Agenda for Historical Research*, in "Arab Studies Quarterly", 12/3-4 (1990), pp. 55-82.
A. Durakbaşa, *Cumhuriyet döneminde kemalist kadın kimliğinin oluşumu*, in "Tarih ve Toplum", 9/52 (1988), pp. 167-171.
M.E. Düzdağ, *Şeyhülislam Ebussud Efendi'nin fetvaları ışığında 16. Asır Türk hayatı*, İstanbul 1983.
O. Ekinci, *Dünden bugüne İstanbul dosyaları*, İstanbul 1995.
Sir C. Eliot, *Turkey in Europe*, London 1965.
Ed. Engelhardt, *La Turquie et le Tanzimat*, 2 voll., Paris 1882-4.
N. Erdentuğ, *A Study on the Social Structure of a Turkish Village*, Ankara 1959.
T. Erder (a c. di), *Family in Turkish Society*, Ankara 1985.
A.O. Evin, *Origins and Development of the Turkish Novel*, Minneapolis 1983.
A.O. Evin (a c. di), *Modern Turkey, Continuity and Change*, Opladen 1984.
A.O. Evin (a c. di), *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*, Berlin 1988.
İ.Z. Eyuboğlu, *Divan şiirinde sapık sevgi*, İstanbul 1991 (1ª ed. 1963).
S. Faroqhi, B. McGowan, D. Quataert, Ş. Pamuk (a c. di), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, *1600-1914*, vol. I, Cambridge 1994.
E.W. Fernea (a c. di), *Women and the Family in the Middle East*, Austin 1985.
Z.F. Fındıkoğlu, *Essai sur la Transformation du Code Familial en Turquie*, Paris 1936.
C.V. Findley, *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton 1980.
C.V. Findley, *Ottoman Civil Officialdom*, Princeton 1992.
C.V. Findley, *La Soumise, la Subversive: Fatma Aliye, Romanciére et Féministe*, "Turcica", 27 (1995), pp. 153-176.
R.P. Finn, *The Early Turkish Novel*, İstanbul 1984.
A. Finkel, N. Sirmen (a c. di.), *Turkish State, Turkish Society*, London 1990.
F.W. Frey, *The Turkish Political Elite*, Cambridge, Massachusetts 1965.
A. Gallotta, U. Marazzi (a c. di), *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Istituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, Napoli 1982.
F. Georgeon, *Aux Origines du Nationalisme Turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris 1980.

H. Gerber, *Social and Economic Position of Women in an Ottoman City: Bursa 1600-1700*, in "International Journal of Middle East Studies", 12 (1980), pp. 231-244.
H. Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany, New York 1994.
E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, a c. di E.G. Browne, 6 voll., London 1900-1907.
H.A.R. Gibb, H. Bowen, *Islamic Society and West*, vol. I, Oxford-Londra-New York-Toronto 1950.
D. Gilmore, *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*, London-New Haven 1990.
A. Gitmez, *Dış göç öyküsü*, Ankara 1981.
A. Gitmez, *Yurtdışına işçi göçü ve geri dönenler: beklentileri… gerçekleşenler*, İstanbul 1983.
L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris 1964.
F.M. Göçer, S. Balaghi (a c. di), *Reconstructing Gender in the Middle East. Tradition, Identity and Power*, Columbia, New York 1994.
Z. Gökalp, *Malta mektupları*, a c. di F.A. Tansel, Ankara 1965.
Z. Gökalp, *Türkçülüğün esasları*, Ankara 1977 (1ª ed. İstanbul 1939).
B. Gökçe, *Gecekondu gençliği*, Ankara 1971.
N. Göle, *Modern mahrem*, İstanbul 1991.
A. Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1931.
G.E. Grünebaum (a c. di), *Studies in Islamic Cultural History*, in "American Anthropologist Memoir", 76 (1956), pp. 125-135 (numero monografico di "American Anthropologist").
N. Gürbilek, *Vitrinde yaşamak*, İstanbul 1993.
D.E. Hall, *Fixing Patriarchy, Femminism and Mid-Victorian Male Novelists*, London 1996.
T.S. Halman (a c. di), *Contemporary Turkish Literature: Fiction and Poetry*, Rutherford 1982.
Ş. Hanioğlu, *Bir siyasal örgüt olarak osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, vol. I, İstanbul 1985.
L. Hanoum, *Le Harem Impérial et les Sultanes au XIX Siècle*, Bruxelles 1991.
G.S. Harris, *The Role of the Military in Turkish Politics*, in "Middle East Journal", 1 (1965), pp. 54-66 e 169-176.
M. Hatem, *Class and Patriarchy as Competing Paradigms for the Study of Middle Eastern Women*, in "Comparative Studies in Society and History", 29/4 (1987), pp. 811-818.
G. Haupt, *Le Debut du Mouvement Socialiste en Turquie*, in "Le Mouvement Social", 45 (1963).
G. Haupt, P. Dumont (a c. di), *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler*, İstanbul 1977.
A. Hayber, *H. Edib, Y. Kadri ve R. Nuri'nin romanlarında nesil çatışmaları*, İstanbul 1993.

M. Heper, A. Güney, *The Military and Democracy in the Third Turkish Republic*, in "Armed Forces and Society", 22/4 (1996), pp. 619-642.
M. Heper, *The State Tradition in Turkey*, Walkington 1985.
M. Heper, A. Öncü, H. Kramer (a c. di), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, London 1993.
U. Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London 1950.
U. Heyd, *Studies in Ottoman Criminal Law*, London 1973.
A. al-Hibri (a c. di), *Women and Islam*, Oxford 1982.
E. Hobsbawm, *Bandits*, London 1972, trad. it. *I banditi: il banditismo sociale nell'età moderna*, Einaudi, Torino 1971.
V.R. Holbrook, *The Unreadable Shores of Love. Turkish Modernity and Mystic Romance*, Austin 1994.
C. Imber, *Wandering dervishes*, in *Proceedings of the Eastern Mediterranean Seminar (Univ. of Manchester 1977-1978)*, Manchester 1980.
C. Imber, *The Ottoman Empire 1300-1481*, İstanbul 1990.
A. Inan, *Makaleler ve incelemeler*, Ankara 1968.
E. Işın, *19.yy.da modernleşme ve gündelik hayat*, in AA.VV., *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul 1985, pp. 538-563.
N. Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago-London 1972.
A. İlyasoğlu, D. İnsel (a c. di), *Türkiye'de dergiler ve ansiklopediler (1849-1984)*, İstanbul 1984.
A. İlyasoğlu, *Örtülü kimlik*, İstanbul 1994.
M.S. İmece (a c. di), *Atatürk'ün şapka devriminde Kastamonu ve İnebolu seyahatleri (1925)*, Ankara 1959.
H. İnalcık, *Osmanlılarda saltanat veraseti usulü ve Türk hakimiyet telakkisiyle ilgisi*, in "Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi", 14 (1959).
H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age (1300-1600)*, London-New York 1973.
K. Jajawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London 1986.
F. Jameson, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Art*, Ithaca, New York 1981.
E. Javelidze, *On the Typology and Method of Research into Medieval Turkish Poetry*, in "Journal of Turkish Studies", 7 (1983).
Ç. Kağıtçıbaşı (a c. di), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana 1982.
D. Kandiyoti, *Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women*, in "Signs", 3 (1977), pp. 53-73.
D. Kandiyoti, *Bargaining with Patriarchy*, in "Gender and Society", 2/23 (1988), pp. 274-290.
D. Kandiyoti, *Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel*, in "Femminist Issues", 8/1 1988, pp. 35-50.
D. Kandiyoti (a c. di), *Women, Islam and the State*, London 1991.
K. Karpat, *Social Themes in Contemporary Turkish Literature*, in "Middle East Journal", 14 (1960), pp. 29-44 e 153-168.

K. Karpat, *The Turkish Left*, in "Journal of Contemporary History", 1/2 (1966).
K. Karpat, *Socialism and the Labor Party of Turkey*, in "Middle East Journal", 21 (1967).
K. Karpat, *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics*, Madison, Wisconsin 1985.
K. Karpat, *The Ottoman Family: Documents Pertaining Its Size*, in "International Journal of Turkish Studies", 4/1 (1987).
K. Kartal, *Kentleşme ve insan*, Ankara 1978.
Katip Çelebi, *Mizanu-'l-haqq fi ikhtiyar-i-'l-ahaqq*, 1656, trad. inglese a c. di G.L. Lewis, *The Balance of Truth*, London 1957.
K. Kayalı, *Ordu ve siyaset: 27 mayıs-12 mart*, İstanbul 1994.
N.R. Keddie, *Problems in the Study of Middle Eastern Women*, in "International Journal of Middle East Studies", 10 (1979), pp. 225-240.
N.R. Keddie, B. Baron (a c. di), *Women in Middle Eastern History*, New Haven 1991.
N.R. Keddie, L. Beck (a c. di), *Women in the Muslim World*, Cambridge-Harvard 1978.
R. Keleş, *Türkiye'de şehirleşme hareketleri (1927-1960)*, Ankara 1961.
R. Keleş, *100 soruda Türkiye'de şehirleşme, konut ve gecekondu*, Ankara 1972.
R. Keleş, *Kentbilim terimleri sözlüğü*, Ankara 1980.
Ç. Keyder, *State and Class in Turkey*, London 1987.
M. Khadduri, H.J. Liebesny (a c. di), *Law in the Middle East*, London 1955.
M. Kıray, *Gecekondu. Az gelişmiş ülkelerde hızla topraktan kopma ve kentle bütünleşememe*, in "Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi", 27/3 (1972), pp. 561-573.
M. Kıray, (a c. di), *Structural Change in Turkish Society*, Bloomington, Indiana 1991.
M. Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım. Yaşamı, sanatı, yapıtları ve Nisvan-ı İslam,* İstanbul 1993.
Lord J.P.D.B. Kinross, *Atatürk. The Rebirth of a Nation*, London 1964.
R.E. Koçu, *Türk giyim kuşam ve süslenme sözlüğü*, İstanbul 1969.
İ.H. Konyalı, *Cariyeler ve esir pazarı*, in "Tarih Dünyası", 1/2 (1950), pp. 27-30.
C.M. Korteper, *The Ottoman Turks: From Nomad Kingdom to World Empire*, Istanbul 1991.
C. Kozanoğlu, *Cilalı imaj devri. 1980'lerden 1990'lara Türkiye ve starları*, İstanbul 1992.
C. Kozanoğlu, *İnternet, Dolunay, Cemaat*, İstanbul 1997.
L. Köker, *Kimlik krizinden meşruluk krizine. Kemalizm ve sonrası*, in "Toplum ve Bilim", 71 (1996), pp. 150-168.
D. Köksal, *Nationalist Theory in the Writings of Halide Edib*, in "The Turkish Studies Association Bulletin", 17 (1993), pp. 79-90.
M.F. Köprülü, *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*, İstanbul 1919.
M.F. Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929.

M.F. Köprülü, *Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine te'siri hakkında bazı mülahazalar*, in "Türk Hukuk ve İktisad Tarihi Mecmuası", 1 (1931), trad. it. *Alcune osservazioni intorno all'influenza delle istituzioni bizantine sulle istituzioni ottomane*, Istituto per l'Oriente, Roma 1953.
M.F. Köprülü, *Les Origines de L'Empire Ottoman*, Paris 1935.
C. Kudret (a c. di), *Türk Edebiyatında Hikaye ve Roman* (Antologia), İstanbul 1987.
M. Kunt, *The Sultan's Servants. The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York 1983.
J.M. Landau (a c. di), *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Leiden 1984.
I.M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge 1988.
D. Lerner, R.D. Robinson, *Swords and Ploughshares: The Turkish Army as a Modernizing Force*, in "World Politics", 13 (1960-61), pp. 19-44.
A.S. Levend, *Edebiyat tarihi dersleri: Tanzimat edebiyatı*, İstanbul 1934.
A.S. Levend, *Divan edebiyatı*, İstanbul 1943.
A.S. Levend, *Türk dilinde gelişme ve sadeleşme evreleri*, Ankara 1972.
B. Lewis, *Istanbul and the Civilization of the Ottoman Empire*, Norman, Oklahoma 1963.
B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford 1968.
B. Lewis, *Islam, from Muhammad to the Capture of Constantinople*, vol. II: *Religion and Society*, Oxford 1987.
B. Lewis, *The Political Language of Islam*, Chicago-Illinois 1988, trad. it., a c. di B.A. Scarcia, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Roma-Bari 1991.
B. Lewis, *Race and Slavery in the Middle East: A Historical Enquiry*, New York 1990.
R.P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington, Indiana 1983.
I.P. Lipovsky, *The socialist movement in Turkey 1960-1980*, Leiden 1992.
J.M. Lotman, B.A. Uspenskij, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano 1975.
A.E. MacLeod, *Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo*, in "Signs", 17/3 (1992), pp. 533-557.
P. Magnarella, *From Villager to Townsman in Turkey*, in "Middle East Journal", 24 (1970).
J. Marcus, *A World of Difference. Islam and Gender Hierarchy in Turkey*, London-New York 1992.
Ş. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton 1962.
Ş. Mardin, *Jön Türklerin siyasi fikirleri, 1895-1905*, İstanbul 1983 (1ª ed. Ankara 1964).
Ş. Mardin, *Center-Periphery Relation: A Key to Turkish Politics?*, in "Daedalus", 102/1 (1973), pp. 169-190.
Ş. Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany 1989.
Ş. Mardin (a c. di), *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden 1994.
al-Marghinani, *The Hedâya*, trad. inglese a c. di C. Hamilton, London 1870.

J. McCarthy, *Age, Family, and Migration in Nineteenth Century Black Sea Provinces of the Ottoman Empire*, in "International Journal of Middle Eastern Studies", 10 (1979), pp. 309-323.
J. McCarthy, *Foundation of the Turkish Repubblic: Social and Economic Change*, in "Middle Eastern Studies", 19 (1983), pp. 137-158.
J. McCarthy, *Muslims and Minorities. The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire*, New York-London 1983.
M. Meeker, *Meaning and Society in the Middle East: Examples from Black Sea Turks and the Levantine Arabs*, in "International Journal of Middle East Studies", 7 (1976), pp. 243-270.
I. Mélikoff, *L'Islam Hétérodoxe en Anatolie*, in "Turcica", 14 (1982), pp. 147-149.
F. Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, London 1985 (1ª ed. 1975).
F. Mernissi (sotto lo pseudonimo di F.A. Sabbah), *Women in the Muslim Unconscious*, New York 1984.
Milli Eğitim Bakanlığı (a c. di), *Tanzimat*, İstanbul 1940.
Mimarlar Odası Ankara Şubesi (a c. di), *Türkiye'de kentleşme*, Ankara 1971.
M.W. Montagu, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*, a c. di R. Halsband, Oxford 1965, trad. it. a c. di L. Stefani, Lady Montagu M.W., *Lettere orientali di una signora inglese*, il Saggiatore, Milano 1984.
B. Moran, *Alafranga züppeden alafranga haine*, in "Birikim", 27 (1977).
B. Moran, *Türk romanına eleştirel bir bakış*, 3 voll., İstanbul 1983.
G.L. Mosse, *Nationalism and Sexuality: Middle Class Morality and Sexual Norms in Modern Europe*, Madison, Wisconsin 1985.
G.L. Mosse, *The Image of Man*, Oxford 1996, trad. it. *L'immagine dell'uomo*, Einaudi, Torino 1997.
S.O. Murray, W. Roscoe (a c. di), *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, New York-London 1997.
R. Mutluay, *50 yılın Türk edebiyatı*, İstanbul 1976.
Namık Kemal, *Terbiye-i nisvan*, in "Tasvir-i Efkar", 457 (1283/1866).
Namık Kemal, *Medeniyet*, in "İbret", 74 (1872).
R.P. Nye, *The Military in Turkish Politics, 1960-1973*, Michigan 1977.
A.Y. Ocak, *Bektaşi menakıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, İstanbul 1983.
A.Y. Ocak, *La révolte de Baba Resul ou la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie au XIIIe siècle*, Ankara 1989.
O. Okay, *Batı medeniyeti karşısında Ahmet Mithat Efendi*, Ankara 1975.
A. Oktay, *Toplumsal değişme ve basın*, İstanbul 1987.
A. Oktay, *Türkiye'de popüler kültür*, İstanbul 1993.
R.W. Olson, *Jews, Janissaries, Esnaf and the Revolt of 1740 in Istanbul*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient", 20 (1977), pp. 185-207.
R.W. Olson, *The Esnaf and the Patrona Halil Rebellion of 1730: A Realignment in Ottoman Politics?*, in "Journal of the Economic and Social History of the Orient", 17/3 (1974), pp. 328-344.

İ. Ortaylı, *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*, İstanbul 1983.
M. Özbek, *Popüler kültür ve Orhan Gencebay arabeski*, İstanbul 1991.
E. Özbudun, *The Role of the Military in Recent Turkish Politics*, Cambridge 1996.
S. Özer, *1960'tan bu yana roman ve kısa öyküde kentleşme olgusu ve kentlileşme sorunları*, I-II, in "Yazko Edebiyat", 32-33 (1983), pp. 88-100 e 110-120.
M.N. Özön, *Türk romanı üzerine*, in "Türk dili" (Roman özel sayısı) 3 (1964), pp. 585-603.
A. Özsoy, *Gecekondu biçimlenme süreci ve etkenlerinin analizi*, Ph.D. dissertation, İstanbul Teknik Universitesi, 1983.
O.M. Öztürk, *Psychological Effects of Circumcision as Practiced in Turkey*, in "Turkish Journal of Pediatrics", 7 (1963), pp. 240-271.
O.M. Öztürk, *Ritual Circumcision and Castraction Anxiety*, in "Psychiatry", 36 (1973), pp. 49-60.
O.M. Öztürk, V.D. Volkan, *The Theory and Practice of Psychiatry in Turkey*, in "American Journal of Psychotherapy", 25 (1971), pp. 240-271.
A. Parker, M. Russo, D. Summer, P. Yaeger (a c. di), *Nationalisms and Sexualities*, London 1992.
J. Parla, *Babalar ve oğullar. Tanzimat romanının epistemolojik temelleri*, İstanbul 1990.
T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*, Leiden 1985.
T. Parla, *Türkiye'de siyasal kültürün resmi kaynakları*, 2 voll., İstanbul 1991-1992.
İ. Parlatır, *Tanzimat edebiyatında kölelik*, Ankara 1987.
C.H. Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge 1988, trad. it. *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.
N.M. Penzer, *The Harem*, London 1965.
S. Piccone Stella, C. Saraceno (a c. di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna 1996.
L.P. Pierce, *The Imperial Harem. Women and Sovereignity in the Ottoman Empire*, New York-Oxford 1993.
D. Pipes, *Slave Soldiers and Islam*, New Haven-London 1981.
J.P. Piscatori (a c. di), *Islam in the Political Process*, London 1983.
H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, London 1997.
A. Püsküllüoğlu, *Öz Türkçe sözlük*, Ankara 1979.
E.E. Ramsaur Jr., *The Young Turks-Prelude of the Revolution of 1908*, Princeton 1957.
G. Rasuly-Paleczek (a c. di), *Turkish Families in Transition*, Frankfurt-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1996.
R.C. Repp, *The Mufti of Istanbul*, Oxford 1986.
Dr. Rıza Nur, *Hayat ve hatıratım*, vol. I, İstanbul 1967-1968.
J. Rossant, *Turkish Television: Uncontrolled Growth of Private Stations*, in "Communications and Broadcast Review", Autumn 1992, pp. 23-31.
G. Rouget, *Musica e trance*, Einaudi, Torino 1986.

A. Rouquie (a c. di), *La Politique de Mars*, Paris 1981.
D. Rustow, *The Army and the Founding of the Turkish Republic*, in "World Politics", 11 (1959), pp. 515-552.
Prince Sabahaddin, *Les Turcs et le Progrés*, in "Revue des Deux Mondes", 4 (1905), pp. 443-448.
E. Said, *Orientalism*, London 1978, trad. it. *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.
Ü.C. Sakallıoğlu, *AP-Ordu ilişkileri. Bir ikilemin anatomisi*, İstanbul 1993.
A.Y. Sarıbay, *Türkiye'de modernleşme, din ve parti politikasi: MSP örnek olayı*, İstanbul 1985.
L. Saz, *Haremin içyüzü*, İstanbul 1974.
J. Schacht, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, Oxford 1950.
J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
I.I. Schick, E.A. Tonak (a c. di), *Turkey in Transition. New Perspectives*, New York 1987.
A. Schimmel, *Meine Seele ist Eine Frau. Das Weibliche im Islam*, München 1995, trad. it. *La mia anima è una donna. Il femminile nell'Islam*, Ecig, Genova 1998.
S. Schmidtke, *Homoeroticism and Homosexuality in Islam: A Review Article*, in "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 62/2 (1999), pp. 260-266.
Y. Sertel, *Destructuration sociale et crise economique (1946-1991)*, in "Peuples Méditerranées", 60 (1992), pp. 52-70.
T. Shanin, *The Awkward Class: Political Sociology of Peasantry in a Developing Society: Russia, 1910-1925*, Oxford 1972.
S.J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. I: *Empire of the Ghazis. The Rise and Decline (1280-1808)*, Cambridge 1976.
S.J. Shaw, E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol. II: *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975*, Cambridge 1977.
F.C. Shorter, *The Crisis of Population Knowledge in Turkey*, in "New Perspectives on Turkey", 12 (1995), pp. 1-31.
K. Sılay, *Nedim and the Poetics of the Ottoman Court*, Bloomington, Indiana 1994.
K. Sılay (a c. di), *An Anthology of Turkish Literature*, Bloomington, Indiana 1996.
L.A. Sırrı, *Edebiyat tarihi dersleri: Tanzimat edebiyatı*, İstanbul 1934.
S. Smile, *Self-Help*, London 1953.
E. Sönmez, *Turkish Women in Turkish Literature of the Nineteenth Century*, Leiden 1969.
P. Stirling, *The Structure of Turkish Peasant Communities*, Ph.D. dissertation, Oxford University 1951.
P. Stirling, *Turkish Village*, London 1965.
M. Stokes, *Islam, the Turkish State and Arabesk*, in "Popular Music", 11/2 (1992), pp. 213-227.

M. Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford 1992.
J. Strauss, *Romanlar, Ah! O Romanlar! Les Débuts de la Lecture Moderne dans L'Empire Ottoman (1850-1900)*, in "Turcica", 26 (1994), pp. 125-163.
H. Şahin, A. Aksoy, *Global Media and Cultural Identity in Turkey*, in "Journal of Communication", 43/2 (1993), pp. 31-41.
A.H. Tanpınar (a c. di), *Namık Kemal antolojisi*, İstanbul 1942.
A.H. Tanpınar, *XIX Asır Türk edebiyatı tarihi*, İstanbul 1956 (1ª ed. 1949).
A.H. Tanpınar, *Edebiyat üzerine makaleler*, İstanbul 1969.
R. Tapper (a c. di), *Islam in Modern Turkey*, London 1991.
T. Taşkıran, *Şemseddin Sami ve kadınlar*, in "Türk Yurdu", 1 (1955), pp. 946-950.
Ş. Tekeli (a c. di), *Women in Contemporary Turkey*, London 1985.
Ş. Tekeli (a c. di), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar*, İstanbul 1990.
R. Tilly, *The Vendée*, Cambridge 1964, trad. it. *La Vandea*, Rosenberg & Sellier, Torino 1976.
S. Timur, *Türkiye'de aile yapısı*, Ankara 1972.
E.R. Toledano, *The Ottoman Slave Trade and Its Suppression, 1840-1890*, Princeton 1982.
E.R. Toledano, *The Imperial Eunuchs of Istanbul: From Africa to the Heart of Islam*, in "Middle Eastern Studies", 20/3 (1984), pp. 379-390.
B. Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden 1981.
J. Tosh, *What Should Historians Do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain*, in "History Workshop Journal", 38 (1994), pp. 65-85.
E.K. Trimberger, *Revolution From Above*, New Jersey 1978.
J.E. Tucker, *Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt*, in "International Journal of Middle East Studies", 15 (1983), pp. 321-326.
J.E. Tucker, *In the House of the Law. Gender and Islamic Law in Ottoman Syria and Palestine*, Berkeley-London 1998.
P. Tuğlacı, *Women of Istanbul in Ottoman Times*, İstanbul 1984.
P. Tuğlacı, *The Ottoman Palace Women*, İstanbul 1985.
M. Tunçay, *Türkiye'de sol akımlar*, Ankara 1978 (1ª ed. 1967).
M. Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'inde tek parti yönetiminin kurulması (1923-1931)*, Ankara 1981.
B.S. Turner (a c. di), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London 1990.
O. Türkdoğan, *Kemalist modelde fert ve devlet ilişkileri*, İstanbul 1982.
A. Uğur, *Keşfedilmemiş kıta. Günlük yaşam ve zihniyet kalıplarımız*, İstanbul 1991.
Ç. Uluçay, *Harem*, Ankara 1971.
R.C. Ulunay, *Sayılı fırtınalar*, İstanbul 1955.
UNESCO, *Social Science Research and Women in the Arab World*, London 1984.
H.T. Us (a c. di), *Ahmed Midhat'ı anıyoruz*, İstanbul 1955.
H.Z. Uşaklıgil, *40 yıl*, İstanbul 1969 (1ª ed. 1936).
I.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı devletinin ilmiye teşkilatı*, Ankara 1965.

S.F. Ülgener, *İslam, Tasavvuf ve çözülme devri iktisat ahlakı*, İstanbul 1981.
N. Vergin, *Social Change and Family in Turkey*, in "Current Anthropology", 26/5 (1985), pp. 571-575.
M. Vincent, *The Martyrs and the Saints: Masculinity and the Construction of the Francoist Crusade*, in "History Workshop Journal", 47 (1999), pp. 69-98.
V.D. Volkan, *Cyprus-War and Adaptation: A Psychoanalytic History of Two Ethnic Groups in Conflict*, Charlottesville, Virginia 1979.
V.D. Volkan, N. Itzkowitz, *The Immortal Atatürk*, *A Psychobiography*, Chicago-London 1984.
S. Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, Berkeley 1971.
S. Vryonis Jr., *Nomadization and Islamization in Asia Minor*, in "Dumbarton Oaks Papers", 29 (1975), pp. 41-71.
S. Walby, *Theorizing Patriarchy*, Oxford 1990.
M. Walters, *Patriarchy and Viriarchy: An Exploration and Reconstruction of Concepts of Masculine Domination*, in "Sociology", 23/3 (1989), pp. 193-211.
M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr-Tübingen 1922, edizione critica a. c. di J.Winckelmann, 1956, trad. it. *Economia e Società*, vol. I: *Teoria delle categorie sociologiche*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.
W.F. Weiker, *The Turkish Revolution 1960-1961. Aspects of Military Politics*, Washington 1963.
C. White, *Three Years in Constantinople, or Domestic Manners of the Turks in 1844*, vol. III, London 1845.
R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford 1977.
J.R. Willis, *Slaves and Slavery in Muslim Africa*, 2 voll., London 1985.
J.W. Wright Jr., E.K. Rowson (a c. di), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, New York 1997.
H.C. Yalçın, *Gavgalarım*, İstanbul 1910.
F.A.K. Yasamee, *Abdulhamid II and the Ottoman Defence Problem*, in "Diplomacy and Statecraft", 4/1 (1993), pp. 20-36.
S. Yerasimos (a c. di), *Les Turcs. Orient et Occident, Islam et laicité*, Paris 1994.
H.D. Yıldız (a c. di), *150.yılında Tanzimat*, Ankara 1992.
G. Young, *Corps de Droit Ottomane*, 7 voll., Oxford, 1905-6.
M. Zilfi (a c. di), *Women in the Ottoman Empire*, Leiden-New York-Köln 1997.
E.J. Zürcher, *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1876-1923*, London 1994.

Indice dei nomi

Abadan-Unat, N. 259
Abdülhak Hamit 80
Abdülhamid II (Sultan) 43, 46-47, 54, 75, 103-105, 120, 139, 145, 202
Adıvar, H.E. 45-46, 74, 122, 138-141, 148, 152-153, 155, 159-161, 181, 199, 201-202, 204
Afetinan, A. 179
Ağaoğlu, A. 189, 196, 198, 313
Ağaoğlu, S. 180
Ahmet I (Sultan) 42
Ahmet III (Sultan) 22
Ahmet Mithat 44, 62, 72-73, 78, 80-83, 86, 90-93, 127
Ahmet Rıza 104, 120-121
Akçura, Y. 105
Aktaş, C. 329
Ali Kemal 121
Asena, D. 385
Atatürk, M.K. XVIII, 149-153, 158, 165, 168-169, 173-174, 178-180, 182, 184, 186, 189-190, 192, 195, 226-228, 230, 234, 257, 269, 272, 314, 332

Baltacıoğlu, İ.H. 175, 178
Bayar, C. 230
Bayazıd II (Sultan) 41
Baykurt, F. 295
Behar, C. 37, 44, 107
Bertram, C. 317
Bombaci, A. XV-XVI
Boran, B. 283
Boudhiba, A. 27, 35
Bourdieu, P. 316

Cevdet Paşa 91-92
Comte, A. 104

Darendelioğlu, I. 277
Demolins, E. 104
Dickens, C. 279
Dostoevskij, F.M. 277
Duben, A. 37, 44, 107
Dumas, A. figlio 87
Durkheim, E. 123

Ebu us-Suud Efendi 26
Ekrem, R. 95, 113
Eliçin, T.Ç. 277
Eray, N. 319
Esendal, M.S. 216
Evin, A.O. 115
Evliya Çelebi 20

Fatma Aliye 99-101, 122
Finn, R.P. 85
Fleming, K.E. 126
Fouilée, A. 123
Fuat Paşa 56
Füruzan 275-277, 295, 318

Gencebay, O. 295-296
al-Ghazali 34-35
Gide, A. 193
Gor'kij, M. 277
Gökalp, Z. 123-128, 137-138, 148, 167, 176, 183
Güntekin, R.N. 196-198, 207-208
Gürpınar, H.R. 132-133, 136-137, 199, 206

Hacı Bektâş-ı Velî 7
Hasan Hüsnü Paşa 43

Itzkowitz, N. 227
İnönü, İ. 179, 191, 226-229, 233

Kandiyoti, D. 31
Karabey, Z. 310
Karaosmanoğlu, Y.K. 130, 141-143, 144, 146, 147, 148, 160, 206, 209, 211-212, 216
Karay, R.H. 131
Karr, A. 95
Katip Çelebi 14
Katırcı, Ş. 325
Kemal Tahir 269-270
Kerime Nadir 222
Kissling, H.J. 5
Kocagöz, S. 268
Köprülü, M.F. 21
Kunt, M. 40

Le Bon, G. 123
Le Play, F. 104
Lenin, N. 277
Lewis, B. 14

MacLeod, A.E. 322
Makal, M. 291
Malraux, A. 277
Marcus, J. 17
Melek Ahmet Paşa 21
Menderes, A. 233, 238-240, 242, 269
Mernissi, F. 20
Mehmit Halife 15
Mithat Paşa 44
Moran, B. 106
Muhammad 16, 51
Muhammed Ali 92
Mungan, M. 307, 309
Murad IV 20
Murat, M. (Mizanci) 104

Namık Kemal 60, 62, 70-71, 73, 78, 79, 87, 97
Nazım Hikmet (Ran) 265-267, 280
Nedim 31
Nietzsche, F.W. 132

Oktay Rıfat 295
Olson, E.A. 259
Orhan Kemal 253, 260-261
Orga, I. 161-164
Ömer Seyfeddin 137-138

Parla, J. 85
Pierce, L.P. 24
Polatkan, H. 240
Ponsonby, J.W. 80
Prudhomme, S. 109

Reşit Paşa 47

Sabahaddin (Prince) 104, 121
Sabahattin Ali 246
Sadreddin Efendi 130
Sami Paşa 43, 46
Samipaşazade Sezaî 78, 80, 84
Smiles, S. 92
Solimano, il Magnifico 11, 26, 81, 167
Soysal, S. 271, 283, 285, 295, 313
Stirling, P. 236
Stowe, H.B. 84
Şemseddin Sami 47, 62, 69, 76-77
Şinasi, I. 60, 62, 68, 79

Tanpınar, A.H. 76
Tarde, G. 123
Tekin, L. 297, 299, 304, 306, 316, 323
Topçuoğlu, M. 195
Türkali, V. 284

Uşaklıgil, H.Z. 109-110, 112, 116, 119
Uyar, T. 312

Volkan, V.D. 227

Walby, S. IX
Weber, M. 8
White, C. 43

Yaşar Kemal 252, 256
Yunus Emre 280

Ziya Paşa 60, 79
Zorlu, F.R. 240