



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI TORINO



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

DOTTORATO DI RICERCA
in
MUTAMENTO SOCIALE E POLITICO
XXXII ciclo

Nazione e religione
Le radici ideologiche della destra in Turchia

Candidato: Carlo PALLARD

Tutor:

Prof. Gianfranco RAGONA

Co-Tutor:

Prof. Alfio MASTROPAOLO

Coordinatore:

Prof. Gianfranco RAGONA

*A Dante Cabrele (1957-2017)
e Giovanni Giorcelli (1935-2020)*

Ritengo sia possibile indicare una lista di caratteristiche tipiche di quello che vorrei chiamare l'Ur-Fascismo, o il Fascismo Eterno. L'Ur-Fascismo è ancora intorno a noi, talvolta in abiti civili. Sarebbe così confortevole, per noi, se qualcuno si affacciasse sulla scena del mondo e dicesse: voglio riaprire Auschwitz, voglio che le camicie nere sfilino ancora in parata sulle piazze italiane! Ahimè, la vita non è così facile, l'Ur-Fascismo può ancora tornare sotto le spoglie più innocenti. Il nostro dovere è di smascherarlo e di puntare l'indice su ognuna delle sue nuove forme - ogni giorno, in ogni parte del mondo.

Umberto Eco

A conclusione di questo lavoro di tesi di Dottorato desidero ringraziare tutti coloro che hanno seguito, incoraggiato e orientato la mia ricerca, a cominciare dai miei tutor, Prof. Alfio Mastropaolo e Prof. Gianfranco Ragona, per la loro costante supervisione e gli imprescindibili interventi. Ringrazio anche il Prof. Francesco Tuccari, che mi ha seguito nel periodo in cui sono stato titolare della borsa di Studio *Manon Michles Einaudi* per la Fondazione Luigi Einaudi di Torino (a.a. 2016/2017). Non posso non citare inoltre il Prof. Luca Ozzano, la Prof.ssa Vera Costantini e il Prof. Marco Buttino per i consigli e l'interessamento agli esiti del mio lavoro.

Un ringraziamento speciale va alla mia famiglia, per la pazienza e il sostegno dimostratomi in questo triennio di Dottorato, come del resto in tutta la mia vita. Un pensiero va infine ai tanti amici che mi hanno sostenuto e aiutato dalla Turchia, con l'augurio che il loro bellissimo paese possa vedere presto l'alba di un futuro diverso dal recente passato.

Indice

<i>Nota per la lettura delle parole turche</i>	7
Introduzione	9
I. Nazionalismo etnico	
1. <i>Quale nazionalismo?</i>	22
2. <i>Il nazionalismo kemalista</i>	27
3. <i>Patriottismo civico e nazionalismo etnico tra impero e repubblica</i>	37
4. <i>Nihal Atsız e l'estrema destra tra le due guerre mondiali</i>	46
5. <i>Lo scontro con lo Stato kemalista</i>	67
6. <i>Un «fascismo turco»?.....</i>	76
II. Islamismo	
1. <i>L'Islam turco tra adattamento e resistenza</i>	87
2. <i>Nurettin Topçu: un filosofo contro la modernità</i>	103
3. <i>Il «Grande Oriente» di Necip Fazıl Kısakürek</i>	134
III. Conservatorismo	
1. <i>La natura del conservatorismo turco</i>	157
2. <i>I conservatori repubblicani e il «bergsonismo turco»</i>	168
3. <i>L'«altro Occidente» di Peyami Safa</i>	181
IV. La destra turca nel secondo dopoguerra	
1. <i>Insospettabili affinità</i>	202
2. <i>L'impatto della Guerra Fredda e la riabilitazione dei conservatori</i>	220
3. <i>Relazioni ambigue: la destra radicale nell'età di Menderes</i>	233
4. <i>I partiti della destra turca negli anni '60 e '70</i>	251
5. <i>A difesa dei «valori sacri»: l'associazionismo di destra</i>	267

V. Il «Focolare degli intellettuali»	
1. <i>Le origini: l'Aydınlar Kulübü (1961-1965)</i>	273
2. <i>İbrahim Kafesoğlu e gli sviluppi del nazionalismo</i>	278
3. <i>La fondazione dell'Aydınlar Ocağı (1970)</i>	282
4. <i>Gli sviluppi successivi (1974-1998)</i>	289
5. <i>Un «focolare» per due famiglie</i>	291
VI. La Sintesi turco-islamica	
1. <i>Tra storia e ideologia</i>	301
2. <i>La storiografia kemalista</i>	302
3. <i>L'opposizione alla storiografia ufficiale</i>	307
4. <i>La formulazione della Sintesi turco-islamica</i>	315
VII. L'egemonia conservatrice	
1. <i>Dalla teoria alla pratica</i>	325
2. <i>Un golpe reazionario</i>	331
3. <i>L'apogeo della destra islamico-nazionalista</i>	335
4. <i>Frammentazioni e ricomposizioni: dall'ANAP all'AKP</i>	342
5. <i>Morte e risurrezione della Sintesi turco-Islamica</i>	356
Conclusioni	360
Bibliografia	365

Nota per la lettura delle parole turche

Per evitare traslitterazioni imprecise, si è scelto di riportare tutte le parole turche e ottomane secondo le norme grafiche della lingua turca contemporanea. Il turco è scritto con una variante dell'alfabeto latino, codificata nella sua forma attuale da un'apposita commissione linguistica nel 1928. La maggioranza delle lettere si pronuncia come in italiano. In seguito sono brevemente riportati quei segni che non esistono nel nostro alfabeto, o che sono pronunciati in un modo diverso^{1*}.

C c : G dolce, come nell'italiano **g**elato, vestigi**a**

Ç ç : C dolce, come nell'italiano **c**iao, cal**ç**e

G g : Come la g dura nell'italiano **g**ara, pag**g**are

Ğ ğ : Suono pressoché inesistente nelle altre lingue di ceppo non turco. Quasi muta, questa lettera sostanzialmente allunga il suono della vocale che la precede

H h : Leggermente aspirata, come nell'inglese **h**ouse

1 Per una trattazione sistematica e completa delle caratteristiche grafiche e fonetiche della lingua turca contemporanea vedi R. D'AMORA, *Corso di lingua turca*, Hoepli, Milano 2012, pp. 1-15.

I ı : Lettera muta, di cui non esiste un equivalente in italiano. Può assomigliare a una *e* francese molto chiusa o alla *i* inglese nella parola *dı̇rty*

K k : C dura, come nell'italiano cavallo, chioma

Ö ö : Come il dittongo francese *eu*

S s : S sorda, come nell'italiano sole, sasso

Ş ş : Simile al gruppo *sc* in italiano, nelle parole şcivolo, şciocco

Ü ü : Corrisponde alla *u* francese

Z z : Come la *s* dolce italiana in *roşa, *vişo**

L'accento circonflesso, che viene principalmente usato con le vocali **â** e **î**, ha un utilizzo piuttosto incostante e in ogni caso non modifica la pronuncia. Si segna solo in quelle parole in cui è comunemente usato secondo l'ortografia turca corrente (es. *dükkân*, *rüzgâr*, *muhafazakâr*, *kabîl*, *millî...*).

Introduzione

Il presente lavoro è frutto di un percorso di studio e ricerca durato quasi quattro anni, a partire dall'autunno del 2016. Il progetto di ricerca è stato dunque formulato in una circostanza molto particolare della storia turca contemporanea, nei mesi caotici e drammatici seguiti al fallito colpo di Stato del 15 luglio. Il progetto del presidente Recep Tayyip Erdoğan di forgiare una «Nuova Turchia» (*Yeni Türkiye*) subì una decisiva accelerazione che imponeva con urgenza una riflessione profonda sull'identità e il destino del paese. Il disegno conservatore del governo si fondava su un impianto ideologico in cui un nazionalismo dai caratteri sovente esasperati si legava a richiami religiosi sempre più pervasivi. Per chi si interessava della storia del pensiero politico in Turchia, fu naturale interrogarsi sulle origini di tale deriva ideologica, al fine di cercarne le radici nella storia culturale e politica del Novecento.

Esiste una nutrita letteratura riguardo alle vicende del movimento islamista in Turchia, così come alla nascita e allo sviluppo del nazionalismo turco. Questo lavoro intende però affrontare la questione in una prospettiva particolare, cercando di tracciare una storia del rapporto – talora conflittuale e talora simbiotico – tra nazionalismo e islamismo all'interno della cultura di destra in Turchia. Al contempo un'attenzione particolare è rivolta al rapporto storico che il conservatorismo islamico-nazionalista turco intrattiene con il pensiero della destra radicale nel resto d'Europa e del mondo.

Nel corso dell'età contemporanea, le relazioni tra religione, Stato, identità nazionale e società civile hanno rappresentato un elemento importante della discussione pubblica e della riflessione degli intellettuali, da Alexis de Tocqueville a Paul Ricœur. Negli ultimi anni in molti paesi dell'Occidente – ad esempio in Francia – è tornata al centro del dibattito pubblico la questione dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, e dell'importanza di queste ultime nel definire la dimensione identitaria della società nazionale o dei gruppi che la costituiscono².

In questo momento storico l'attenzione principale è rivolta all'Islam, con particolare riferimento alle modalità con cui religione e politica interagiscono all'interno del sistema culturale islamico. Seppur in contesti peculiari e non riconducibili a un modello univoco, tutti i territori storicamente caratterizzati da un'importante tradizione islamica hanno sperimentato negli ultimi decenni un rinnovato protagonismo della religione nella sfera pubblica. L'esito più evidente di questo processo è stato l'emergere dell'islamismo politico come forza trainante nelle vicende di paesi talora molto diversi tra loro. Allo stesso tempo la presenza sempre più massiccia di popolazione musulmana nei paesi occidentali ha posto questioni serie e inedite sulla possibile convivenza di un modello di Stato laico e aconfessionale con una pluralità di appartenenze religiose destinate a plasmare l'identità di consistenti settori della popolazione.

Tornando alla Turchia, essa rappresenta un caso particolare tra i paesi a maggioranza musulmana. La moderna Turchia repubblicana è uno Stato nazionale laico e repubblicano sorto dalle ceneri dell'impero

2 Un esempio è il dibattito aperto da G. KEPPEL, *La rivincita di Dio*, Rizzoli 1991.

ottomano, il cui sistema era al contrario caratterizzato da una stretta interazione tra politica e confessionalismo. Per tutto il XX secolo la religione ha tuttavia continuato a esercitare un ruolo importante, seppure ambiguo e complesso, nella definizione dell'identità nazionale turca³.

La Turchia, paese che costituisce «una parte dell'Europa, ma anche al di fuori di essa, una parte del mondo islamico, ma diversa da ogni altro paese musulmano»⁴, rappresenta dunque un soggetto di studio di grande interesse, che può offrire un punto di vista particolare sul rapporto tra politica e religione nel mondo contemporaneo, soprattutto in una prospettiva comparativa. La Turchia, che va oggi collocata tra i principali interlocutori politici europei, è del resto al centro dell'attenzione per il ruolo fondamentale che riveste negli scenari regionali del Medio Oriente e del Caucaso. In tutte queste dinamiche un aspetto importante è costituito dal modo in cui la Turchia costruisce e rappresenta all'interno come all'esterno la propria identità nazionale, nella cui definizione la dimensione religiosa esercita un peso fondamentale, che si è estremamente rafforzato negli ultimi anni.

3 Ved. E. J. ZÜRCHER, *Islam in the Service of the National and Pre-national State: the instrumentalisation of religion for political goals by Turkish regimes between 1880-1980*, in «Turkology Update Leiden Project Working Papers Archive Department of Turkish Studies», Leiden University, ottobre 2004, pp. 1-15; S. ÇAĞAPTAY, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, London 2006; E. ÖZDALGA, *Islamism and Nationalism as Sister Ideologies: Reflections on the Politicization of Islam in a Longue Durée Perspective*, in «Middle Eastern Studies», vol. 45, n. 3, 2009, pp. 407 – 423; T. BALCI, *From Nationalization of Islam to Privatization of Nationalism: Islam and Turkish National Identity*, in «History Studies», vol. 1, n. 1, 2009, pp. 83-107.

4 E. J. ZÜRCHER, *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai nostri giorni*, Donzelli, Roma 2007, p. 403.

La Turchia repubblicana ha condiviso con molti Stati nazionali europei la necessità di collocare la religione come elemento dell'identità nazionale all'interno di un sistema secolare, oscillante tra il civismo costituzionale e il nazionalismo etnico-linguistico. Analizzare il ruolo della religione nel processo di *Nation Building* che ha caratterizzato la storia della Turchia repubblicana significa però affrontare anche il tema estremamente attuale della plausibilità di un percorso istituzionale laico in un paese a maggioranza musulmana, per altro caratterizzato da un'eredità pesante come quella ottomana.

Un momento fondamentale nella storia del pensiero politico turco è rappresentato dalla diffusione della Sintesi turco-islamica (*Türk-İslam Sentezi*)⁵, che ha costituito il tentativo più organico e completo di sposare il nazionalismo turco con l'Islam e ha esercitato un'influenza decisiva sull'evoluzione politica e sociale della Turchia. La Sintesi turco-islamica consiste sostanzialmente in un sistema di idee, formulate nella seconda metà del Novecento, funzionali all'integrazione dei nazionalisti, dei conservatori e degli islamisti in un'unica identità politica della destra turca.

Al centro di tale dottrina vi è una teoria storiografica secondo cui la civiltà della Turchia è il risultato della sintesi tra l'Islam e la cultura «nazionale» già presente tra gli antichi turchi. Si tentava così di stabilire un legame tra lo Stato nazionale e il passato imperiale, rivalutando l'eredità selgiuchide e ottomana come parte integrante

5 Ved. E. AKIN, Ö. KARASAPAN, *The "Turkish-Islamic Synthesis"*, in «Middle East Report», n. 153, 1988, p. 18; B. TOPRAK, *Religion as State Ideology in a Secular Setting: the Turkish-Islamic Synthesis*, in M. WAGSTAFF (ed.), *Aspects of religion in secular Turkey*, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, Durham 1990.

dell'identità nazionale. In questo modo si gettarono le basi per creare un immaginario simbolico in cui potessero riconoscersi in egual misura nazionalisti etnici, conservatori e islamisti.

La vicenda che ha portato alla formulazione della Sintesi turco-islamica coincide dunque in gran parte con la costruzione della destra politica nella Turchia contemporanea. Si tratta di una storia di idee, ma soprattutto di una storia di uomini in carne e ossa: persone diverse fra loro, spesso provenienti da esperienze e scuole di pensiero differenti, che però si sono riconosciute in un'identità politica comune. Questi intellettuali facevano riferimento a modelli ideologici fondati su principi apparentemente distanti – come il nazionalismo etnico e l'islamismo – eppure hanno potuto riconoscersi come parte di uno stesso gruppo o, detto in altri termini, di una stessa fazione.

La sintesi di nazionalismo e fervore religioso che caratterizza il conservatorismo turco contemporaneo è frutto di un lungo percorso di progressiva convergenza tra le diverse realtà di quella che è andata definendosi come la destra turca nella seconda metà del XX secolo. Diversi sono i fattori che hanno contribuito a tale processo: affinità ideali, rapporti personali, presenza di avversari comuni, relazioni con le istituzioni, spazi e opportunità d'azione che si sono aperti nel campo dell'accademia, dell'editoria o della politica. L'elenco potrebbe essere ancora più lungo.

La formulazione della Sintesi turco-islamica può essere vista contemporaneamente come effetto e come causa del processo di convergenza tra le diverse anime del mondo conservatore turco. Lo sviluppo di dottrine comuni e di un immaginario condiviso tra nazionalisti, islamisti e conservatori è stato certamente favorito dall'avvicinamento tra questi diversi gruppi tra gli anni '50 e '60. Nel

decennio successivo la Sintesi turco-islamica maturò come sistema organico di idee al centro di un «progetto conservatore»⁶ che aveva l'obiettivo consapevole ed esplicito di «integrare gli islamisti e i nazionalisti»⁷. Non si trattava soltanto di unirli fra loro nel quadro della destra turca – obiettivo in gran parte realizzato già alla fine degli anni '60 – ma di favorirne l'integrazione negli apparati dello Stato, facendo penetrare almeno parte dei loro principi all'interno dell'ideologia repubblicana.

Tale progetto sarebbe stato coronato con un sostanziale successo, sigillato simbolicamente dal colpo di Stato del 12 settembre del 1980, di matrice ideologica estremamente conservatrice⁸. La Sintesi turco-islamica, assunta al centro dell'ideologia dello Stato turco negli anni '80, avrebbe raggiunto una posizione egemonica nella cultura – non solo politica in senso stretto – del paese.

Nella formulazione della Sintesi turco-islamica e nella sua adozione come dottrina semi-ufficiale della Turchia post-golpista, un ruolo assolutamente centrale fu svolto dal Focolare degli intellettuali (*Aydınlar Ocağı*), una sorta di *think tank* conservatore attivo a partire dai primi anni '70. La fondazione del Focolare degli intellettuali – che raccoglieva la massima parte dell'élite intellettuale nazionalista e

6 L'espressione è ripresa da Y. TAŞKIN, *Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslâm Sentezi*, in T. BORA, M. GÜLTEKİNGİL (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık*, İletişim, İstanbul 2006, pp. 382-401.

7 B. TOPRAK, *Op. cit.*, p. 10.

8 S. KAPLAN, *Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey following the 1980 Coup*, in «International Journal of Middle East Studies», Vol. 34, n. 1, 2002, pp. 113-127; Ü. KURT, *The Doctrine of "Turkish-Islamic Synthesis" as Official Ideology of the September 12 and the "Intellectuals' Hearth – Aydınlar Ocağı" as the Ideological Apparatus of the State*, in «European Journal of Economic and Political Studies», n. 2, 2010.

religiosa – rappresentò il culmine di un percorso di avvicinamento e progressiva integrazione che era cominciato almeno venti anni prima.

I primi passi verso la convergenza tra le diverse anime della destra turca furono posti nell'immediato secondo dopoguerra sulla base di obiettivi e nemici comuni, ma anche di un'indiscutibile – e spesso sottovalutata – affinità ideologica tra le argomentazioni dei nazionalisti etnici, degli islamisti e dei conservatori repubblicani. La storia della Sintesi turco-islamica coincide dunque in gran parte con la sua «preistoria», dal momento che i suoi tratti essenziali sono in larga misura un'eredità delle correnti etno-nazionaliste, islamiste e conservatrici emerse nella prima età repubblicana. Nelle pagine di questo lavoro si tenterà di sostenere – si spera con buone argomentazioni – che la Sintesi turco-islamica avesse origini piuttosto dirette nel pensiero di autori della destra radicale nel periodo a cavallo del secondo conflitto mondiale. La Sintesi turco-islamica non aveva dunque contenuti particolarmente nuovi rispetto alla tradizione conservatrice in Turchia. La sua originalità stava soprattutto nel proporre come neutri e oggettivi certi nuclei di idee che tradizionalmente appartenevano al patrimonio ideologico della destra.

La diffusione della dottrina della Sintesi turco-islamica, e l'influenza da essa esercitata sullo sviluppo della politica e della società turca permette anche di valutare il modo in cui un gruppo relativamente ristretto di intellettuali ha potuto indirizzare lo sviluppo culturale di un'intera nazione. Dalla ricostruzione del percorso intellettuale della destra islamico-nazionalista turca, emerge la storia di come idee tipiche della destra radicale abbiano progressivamente conquistato il centro del mondo politico e culturale di un grande paese come la Turchia. Per raggiungere questo scopo il nazionalismo

radicale e l'islamismo hanno avuto bisogno del lavoro di un gruppo di intellettuali che fossero in grado di fare passare le proprie idee come oggettive, neutrali e scientifiche. Questo è stato in definitiva il ruolo che gli accademici riuniti nell'*Aydınlar Ocağı* hanno rivestito nella storia della Turchia contemporanea.

Gli storici sono sostanzialmente concordi sul ruolo centrale rivestito dalla Sintesi turco-islamica. Negli anni '90 e nel primo decennio del nuovo secolo, l'interesse degli storici si è focalizzato su alcuni aspetti specifici del ruolo svolto dalla Sintesi turco-islamica, per esempio per quanto concerne l'influenza di questa dottrina sui programmi educativi della scuola pubblica turca, e il conseguente impatto che ciò ha avuto sulle generazioni cresciute dopo il golpe del 1980⁹. Innanzitutto si è tentato di contestualizzare l'emergere della Sintesi nel contesto complessivo della storia politica e culturale della Turchia, evidenziando continuità e discontinuità rispetto alla tradizione repubblicana inaugurata da Atatürk¹⁰. È stato altrettanto naturale domandarsi se la Sintesi turco-islamica abbia contribuito a creare le condizioni per l'egemonia conservatrice dell'AKP di

9 E. COUPEAUX, *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

10 H. POULTON, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, New York University Press, New York 1997; G. ÇETİNSAYA, *Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of "Turkish-Islamic Synthesis" in Modern Turkish Political Thought*, in «The Muslim World», n. 3-4, 1999, pp. 350-376; D. WAXMAN, *Islam and Turkish National identity: a Reappraisal*, in «Turkish Yearbook of International Relations», n. 30, 2000.

Erdoğan negli ultimi due decenni¹¹. Nonostante ciò, non sono ancora stati pubblicati lavori monografici di ampio respiro dedicati alle origini e alla formulazione della Sintesi turco-islamica.

Il primo nucleo di questo lavoro proviene dai risultati di una ricerca annuale finanziata dalla Fondazione Einaudi di Torino nel corso dell'anno accademico 2016/2017. Sotto la guida del tutor Prof. Francesco Tuccari, la ricerca si è soffermata sulle attività dell'associazione *Aydınlar Ocağı* (Focolare degli intellettuali) e sulla dottrina della Sintesi turco-islamica teorizzata dai suoi membri. Nel successivo triennio di Dottorato in Mutamento Sociale e Politico, sotto il consiglio e la supervisione dei tutor Prof. Gianfranco Ragona e Prof. Alfio Mastropaolo, l'ambito di ricerca è stato approfondito ed esteso in diverse direzioni: l'analisi teorica delle teorie storiografiche che stanno alla base della Sintesi turco-islamica; le biografie intellettuali dei principali esponenti dell'*Aydınlar Ocağı*; l'eredità e il profilo degli autori delle precedenti generazioni.

Ai fini della ricerca si sono utilizzate fonti di diversa tipologia e natura, sia primarie che secondarie: le opere pubblicate dagli autori più rilevanti per la formulazione del pensiero politico conservatore; inchieste e articoli giornalistici contemporanei e di epoca successiva (tra queste fonti grande rilevanza hanno le interviste rilasciate nel corso degli anni dai protagonisti del mondo intellettuale e dell'associazionismo conservatore); documenti e statuti delle organizzazioni (e in modo particolare dell'*Aydınlar Ocağı*); fonti

11 M. H. YAVUZ, *The Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York 2003; B. ELİĞÜR, *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, New York 2010.

secondarie di carattere accademico di provenienza turca e internazionale.

Come detto, l'inizio dell'attività di ricerca coincise in Turchia con un periodo di rivolgimenti politici piuttosto travagliato e complesso, che coinvolse tra l'altro in modo particolare il mondo universitario turco. Per questa ragione il Collegio dei docenti ha sconsigliato lo svolgimento di ricerche in loco: ciò ha reso molto complesso il reperimento di fonti d'archivio. Queste circostanze hanno indirizzato la ricerca verso un classico approccio di storia del pensiero politico, privilegiando l'analisi delle opere edite degli autori presi in esame come principale fonte primaria. D'altra parte questo lavoro ha tra i suoi obiettivi quello di mettere in dialogo tra loro fonti secondarie di provenienza e di impostazione diversa all'interno di un quadro d'insieme che ne possa evidenziare potenzialità e limiti.

- Struttura della tesi

Nei primi tre capitoli vengono presi in considerazione tre grandi filoni del pensiero conservatore turco nella prima età repubblicana: il nazionalismo etnico, l'islamismo e il conservatorismo repubblicano. Ci si sofferma in modo particolare su quattro autori: l'etno-nazionalista Nihal Atsız, gli islamisti Nurettin Topçu e Necip Fazıl Kısakürek, e infine il conservatore repubblicano Peyami Safa.

Non si vuole di certo sostenere che queste personalità siano le uniche rilevanti nella storia del pensiero di destra in Turchia. Sono tuttavia state selezionate con criteri precisi, funzionali all'economia complessiva della ricerca. Il primo criterio è stata l'influenza

esercitata da questi intellettuali sugli autori delle generazioni successive. La presenza costante di queste quattro personalità nelle biografie intellettuali degli autori della «seconda generazione» è stato un primo grande stimolo nell'approfondire alcuni aspetti del loro pensiero. Il secondo criterio è anch'esso estremamente intuitivo: i quattro autori sono stati scelti in quanto rappresentativi delle diverse correnti di pensiero e perché si sono distinti per certe prese di posizione molto nette e peculiari su alcuni temi rilevanti. Nihal Atsız è stato senza ombra di dubbio la figura più rilevante tra gli etno-nazionalisti e il maggior rappresentante del panturchismo tra le due guerre mondiali. Il carattere estremista e senza compromessi del suo pensiero ne ha alimentato il culto e il mito di «autore maledetto», e lo ha reso inoltre il rappresentante più puro e originale di una forma di nazionalismo del tutto etnica e razziale. Per quanto riguarda l'islamismo, si è scelto di approfondire non un singolo autore, ma due intellettuali diversi come Nurettin Topçu e Necip Fazıl Kısakürek. Non è infatti semplice stabilire un ordine di importanza tra Topçu e Kısakürek, tanto sono grandi l'impatto e l'influenza esercitati da entrambi non solamente sullo sviluppo del pensiero islamista, ma anche sulla formulazione di un nazionalismo dalle tinte religiose in alternativa a quello promosso dal regime kemalista. Peyami Safa è una figura emblematica del mondo conservatore turco del '900, solo apparentemente distante dalle altre prese in esame. Attento a non scontrarsi formalmente con le *élites* repubblicane e desideroso di essere riconosciuto dal regime kemalista, Safa propose in una versione edulcorata e il più possibilmente compatibile con l'ideologia dello Stato un insieme di idee che in molti aspetti sostanziali non erano però dissimili da quelle degli oppositori più radicali. In questo modo

inaugurò una strategia di dissimulazione che sarebbe stata tipica della destra radicale turca nella seconda metà del XX secolo.

Il quarto capitolo è dedicato all'analisi di alcuni aspetti rilevanti degli sviluppi della destra politica in Turchia tra gli anni '50 e gli anni '70. Si è trattato del periodo storico decisivo per la convergenza tra i gruppi etno-nazionalisti e islamisti e la formazione della cultura politica della destra *mainstream* in Turchia. A questo processo hanno contribuito sia le affinità ideologiche di fondo – spesso insospettabili – che le contingenze emerse dall'agenda politica di un paese musulmano coinvolto nella Guerra fredda.

Il quinto capitolo è interamente dedicato al «Focolare degli intellettuali» (*Aydınlar Ocağı*), la principale realtà emersa dall'associazionismo di destra del secondo dopoguerra. Formata da accademici e intellettuali conservatori, come si è detto l'*Aydınlar Ocağı* fu l'incubatrice della dottrina della Sintesi turco-islamica. Nel capitolo sono ricostruite le vicende che hanno portato alla fondazione dell'associazione, e largo spazio è dato alle biografie intellettuali dei fondatori e dei principali animatori. In questo modo si tenta di far emergere il debito intellettuale dei teorici della sintesi nei confronti degli autori della destra radicale della generazione precedente, e anche di dare un'interpretazione del rapporto tra etno-nazionalisti e islamisti all'interno dell'associazione.

Il sesto capitolo è dedicato alla Sintesi turco-islamica come interpretazione della storia e dell'identità turca, soprattutto in riferimento alle dottrine dello storico medievista İbrahim Kafesoğlu,

primo presidente e principale ideologo dell'*Aydınlar Ocağı*. Nel capitolo si tenta di ricostruire come Kafesoğlu sia stato debitore degli storici della generazione precedente che si erano opposti alla storiografia ufficiale kemalista, come Fuad Köprülü e Zeki Velidi Togan. Si mette altresì in luce come le teorie storiche formulate da Kafesoğlu siano indissolubilmente legate alle sue convinzioni politiche.

Il settimo capitolo è infine dedicato agli aspetti più concretamente ideologici e politici della dottrina della Sintesi turco-islamica, in particolar modo per quanto riguarda la concezione della società e dello Stato. Viene inoltre ricostruito il modo in cui la dottrina ha influenzato profondamente l'ideologia dello Stato e dei partiti di governo a partire dal colpo di Stato del 12 settembre 1980.

Capitolo I

Nazionalismo etnico

1. Quale nazionalismo?

In Turchia il nazionalismo è un sentimento molto radicato in ogni ambito della società e trasversale rispetto alle diverse fazioni politiche. Se si escludono il movimento indipendentista curdo e alcune frange radicali e marginali dell'islamismo – che sognano il Califfato e rifiutano lo stato nazionale in quanto tale – si può dire che la maggioranza dei turchi sia definibile in un senso o nell'altro come nazionalista. Lo stesso vale per i diversi movimenti politici a cui essi fanno riferimento. Del resto il nazionalismo (*milliyetçilik*) è una delle «sei frecce» (*altı ok*) kemaliste, che hanno costituito i fondamenti ideologici dello Stato turco, accanto al repubblicanesimo (*cumhuriyetçilik*), il populismo (*halkçılık*), lo statalismo (*devletçilik*), il laicismo (*laiklik*) e il riformismo (*inkılâpçılık*)¹². L'adesione al nazionalismo è stata dunque una condizione essenziale per essere pienamente accettati come voci legittime all'interno del dibattito culturale e politico.

12 Sul significato delle «sei frecce», il contesto storico in cui furono concepite e il dibattito contemporaneo su di esse, ved. Z. OÇAK, *Chp'nin Logosu Altı Ok'un Siyasal ve Kültürel Temsillerinin Kemalizm'in Kültür ve Ekonomi Politikalarının Demokratik Eleştirileri Bağlamında İncelemesi*, in «Dulunpınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», n. 61, 2019, pp. 19-37.

Tuttavia vi sono differenze sostanziali sulla concezione della nazione che viene sostenuta e portata avanti tra i diversi settori della società e del mondo politico. Sono presenti posizioni molto diverse riguardo a quale sia l'essenza della nazione turca e cosa significhi essere turchi¹³. Più che di nazionalismo al singolare, è semmai corretto parlare di diversi modelli di nazionalismo concorrenti e in competizione fra loro¹⁴. A questo proposito ritorna utile la classificazione proposta dallo storico Francesco Tuccari, che ha distinto tre variabili principali su cui si può fondare l'identità nazionale: *naturale* (cioè che riferimento alla discendenza da una stirpe comune), *politica* o *culturale*¹⁵.

Quando si parla della componente “nazionalista” che è confluita nella formazione della destra contemporanea in Turchia – contrapponeandola per esempio alla componente “islamica” – in realtà si fa dunque riferimento ai sostenitori di una particolare variante del nazionalismo turco. Per indicare questa ideologia si è spesso utilizzata la definizione di “ultra-nazionalismo”. Tale espressione, diffusa

13 Per una panoramica generale sulle diverse forme di nazionalismo presenti in Turchia, ved. T. BORA, *Nationalist Discourses in Turkey*, in «South Atlantic Quarterly», vol. 102, n. 2-3, primavera/estate 2003, pp. 433-451; U. UZER, *The Genealogy of Turkish Nationalism: From Civic and Ethnic to Conservative Nationalism in Turkey*, in A. KADIOĞLU, E. F. KEYMAN, *Symbiotic Antagonisms Competing Nationalisms in Turkey*, University of Utah Press, Salt Lake City 2011, pp. 103-132.

14 La letteratura relativa alle teorie generali sui diversi modelli di nazionalismo è sterminata. Tra le opere più importanti e influenti, si vedano: A. D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1998; ID. *Le origini culturali delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 2010; H. KOHN, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze 1956; E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985; B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, ManifestoLibri, Roma 1996; E. J. HOBBSAWM, *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991; F. CHABOD, *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1991.

15 F. TUCCARI, *La nazione*, Laterza, Bari 2000, pp. 24-29.

soprattutto in sede giornalistica e divulgativa, non è tuttavia la più precisa. La preposizione “ultra” fa infatti pensare a una differenza di intensità rispetto a un ipotetico nazionalismo moderato. Ciò che caratterizza questa forma di nazionalismo non è tanto il fatto di essere estremo o radicale (anche se certamente lo è stato, almeno in certe sue espressioni) quanto il fondarsi su principi diversi rispetto a quelli prevalenti in altri modelli di nazionalismo concorrenti. Non si tratta quindi di una differenza di grado, ma di sostanza. È dunque più corretto parlare di nazionalismo etnico o di etno-nazionalismo¹⁶. Lo storico turco Umut Uzer identifica nel “nazionalismo etnico” una delle tre varianti in cui si è manifestato il nazionalismo turco in età repubblicana, accanto al “nazionalismo kemalista” e al “nazionalismo conservatore”¹⁷. Se si confronta il “nazionalismo etnico” che Uzer trova in Turchia con lo schema di Tuccari, si può definire questa forma di nazionalismo come oscillante tra il modello *naturale* e quello *culturale*.

I sostenitori di questa variante del nazionalismo turco non si sono mai definiti “etno-nazionalisti”, nel senso che non hanno mai usato questa parola per descrivere se stessi. Si tratta dunque di un termine utilizzato dagli studiosi, e più in genere dagli osservatori esterni al movimento. La definizione più gettonata dagli etno-nazionalisti è stata certamente *türkçü* (letteralmente “turchista”), che però ha un significato piuttosto generico ed è stata fatta propria anche in ambienti diversi dal nazionalismo etnico.

16 Per un'introduzione generale alla questione del nazionalismo etnico, ved. W. CONNOR, *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Dedalo, Bari 1995; A. D. SMITH, *Il revival etnico*, Il Mulino, Bologna 1984.

17 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2016, pp. 3-4.

Più identificativo dell'estrema destra ultra-nazionalista, soprattutto nel periodo compreso tra le due guerre mondiali, è il termine *turançı* (turanista). Si tratta tuttavia di una parola che non ha un significato univoco e che, se non ne viene specificata ogni volta l'accezione, può generare confusioni. Jacob M. Landau ha proposto di separare il concetto di «turanismo» (*turançılık*) da quello più comune di «panturchismo» (*pan-türkizm*)¹⁸. Mentre il panturchismo sta a indicare l'ideologia pan-nazionalista che prevede l'unione di tutte le popolazioni turcofone in un unico progetto politico, il turanismo in linea generale abbraccia anche altre nazioni che non parlano lingue turche, ma che sono considerate affini ai turchi per reali o presunte motivazioni storiche, culturali e talvolta razziali (ungheresi, mongoli, popoli finnici, tungusi ecc)¹⁹. Di parere diverso è Umut Uzer, che rifiuta la distinzione proposta da Landau perché nell'ambito dell'estrema destra nazionalista turca *turançılık* è generalmente usato come sinonimo di panturchismo, mentre la parola *pan-türkizm* in Turchia è usata molto raramente dai gruppi politici che la letteratura individua come panturchisti²⁰. Entrambi i punti di vista hanno valide ragioni per essere sostenuti, e la questione è complicata dall'ambiguità con cui gli stessi ideologi nazionalisti hanno usato questi termini. È vero che gli autori si definiscono turanisti sono in realtà

18 J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, Hurst & Company, Hong Kong 1995, pp. 1-2.

19 Sul turanismo, e in particolar modo sul rapporto tra il movimento turco e quello ungherese, ved. N. ÖNEN, *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turançılık*, Istanbul 2005; A. OĞUZ, *The Interplay Between Turkish and Hungarian Nationalism*, tesi di laurea, Orta Doğu Teknik Üniversitesi - OTDÜ, Ankara 2005.

20 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., pp. 7-8; ID., *Racism in Turkey: The Case of Hüseyin Nihal Atsız*, in «Journal of Muslim Minority Affairs», Vol. 22, n. 1, 2002; pp. 119-130.

principalmente panturchisti e usano *turancılık* come sinonimo di panturchismo, come sostenuto da Uzer. Bisogna però tenere conto del fatto che molti tra loro hanno anche manifestato posizioni effettivamente turaniste (nel senso autentico del termine), seppure occasionalmente e con una rilevanza marginale e accessoria rispetto alle istanze panturchiste prevalenti. In ogni caso l'adesione al panturchismo non è l'unica caratteristica distintiva dell'estrema destra etno-nazionalista.

Tra gli anni '30 e i primi anni '40 la frangia più radicale del movimento etno-nazionalista si appropriò con orgoglio e in senso positivo dell'appellativo *ırkçı* (razzista). Anche se questa è una definizione calzante per alcuni esponenti dell'estrema destra turca, rimane troppo generica per poter essere utilizzata senza ambiguità.

Si può dire che nel periodo compreso tra la fine degli anni '20 e la prima metà degli anni '40 – cioè nell'età formativa dell'etno-nazionalismo turco come corrente ideologica peculiare e alternativa – i sostenitori del nazionalismo etnico in Turchia abbiano utilizzato in modo equivalente i termini *türkçü*, *turancı* e *ırkçı* per definire se stessi, ma che nessuna di queste parole sia stata usata in modo univoco ed esclusivo.

Per ragioni di chiarezza e comprensibilità, nelle prossime pagine si farà sempre riferimento ai sostenitori di questa variante del nazionalismo turco come etno-nazionalisti, senza fare ulteriore riferimento alla terminologia che essi hanno usato nel contesto storico originale.

2. *Il nazionalismo kemalista*

Per capire i caratteri essenziali di questa forma di nazionalismo etnica, occorre tenere a mente le differenze che lo hanno storicamente distanziato dal nazionalismo *mainstream* promosso dal regime kemalista, rispetto a cui l'etno-nazionalismo era sostanzialmente alternativo e in competizione. Il nazionalismo di matrice kemalista, in linea teorica, era principalmente riconducibile a un modello di tipo civico-territoriale fondato sulla centralità dello Stato. Questa definizione riprende il modello *civico* individuato da Hans Kohn²¹ e quello *territoriale* definito da Anthony D. Smith²², in parte sovrapponibili ed entrambi applicabili al kemalismo.

Nell'immediato dopoguerra Atatürk si dichiarava scettico riguardo al principio di nazionalità inteso in senso wilsoniano. Secondo lui si trattava di una semplice enunciazione teorica priva di un fondamento nella realtà politica. Per Atatürk ogni discorso sulla sovranità delle nazioni doveva essere affrontato tenendo presente che i loro possibili confini erano stabiliti primariamente dall'area che lo Stato poteva amministrare e che l'esercito era in grado di difendere efficacemente. Atatürk non rigettava quindi il principio di nazionalità, ma subordinava i criteri etnici e culturali a quelli politici, militari e soprattutto territoriali.

21 H. KOHN, *Op. cit.*

22 A. D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Cit., in particolare pp. 279-316. Smith associa esplicitamente il kemalismo al suo modello di nazionalismo territoriale.

Confesso di avere anch'io tentato di definire i confini nazionali in un certo qual modo secondo i propositi umanitari dei principi di Wilson... sulla base di questi principi umanitari, ho difeso confini che erano già stati difesi e tracciati dalle baionette turche. Il povero Wilson non capiva che i confini che non sono difesi dalle baionette, con la forza, l'onore e la dignità, non possono essere difesi da nessun altro principio²³.

In senso più generale è importante sottolineare come il nazionalismo kemalista prevedesse certamente la «turchizzazione» della popolazione anatolica – concetto su cui sarà necessario tornare – ma rifuggisse ogni forma di irredentismo. Nel dopoguerra la Turchia si dimostrò disponibile agli scambi di popolazione che riguardassero le minoranze turco-islamiche dei paesi confinanti e quelle cristiane della Turchia, ma la revisione dei confini non rientrava nei suoi interessi. Per Atatürk i confini degli Stati nazionali non dovevano adattarsi alla demografia delle confessioni e dei popoli, ma semmai erano questi ultimi a doversi adattare ai confini degli Stati, attraverso l'assimilazione o il trasferimento. Il principio territoriale aveva la precedenza su quelli culturali, religiosi ed etnici. Non bisogna neppure dimenticare che Atatürk era di Salonico, e che avrebbe quindi avuto forti motivazioni personali per sostenere posizioni irredentiste. Ciò contribuisce a mostrare la sua adesione ideologica a un nazionalismo di stampo civico-territoriale e il suo rifiuto dell'irredentismo e del nazionalismo etnico.

Bisogna tuttavia capire che cosa significasse essere “turchi” nella repubblica kemalista e in cosa consistesse la politica di «turchizzazione» (*türkleştirme*). Secondo l'articolo 88 della

23 Citato in H. POULTON, *Op. cit.*, p. 92.

costituzione turca del 1924 ogni cittadino della Repubblica di Turchia, indipendentemente dalla religione e dalla razza, era da considerarsi turco. Secondo il dettato costituzionale, l'appartenenza alla comunità nazionale coincideva dunque con la partecipazione alla comunità politica. L'identità nazionale turca era formalmente slegata da connotati etnici e subordinata a un criterio politico di cittadinanza.

In tal senso va anche inteso il più famoso motto kemalista, che riassume tutta la dottrina del nazionalismo repubblicano: *Ne mutlu Türk'üm diyene!* (Beato chi dice di essere turco!). Da questa prospettiva essere turchi non significava essere nati da una famiglia di origine etnica turca o avere sangue turco nelle vene, ma affermare di esserlo e considerarsi tali. In un senso molto vicino al noto "plebiscito di ogni giorno" di Ernest Renan²⁴, l'appartenenza nazionale era determinata dall'adesione alla nazione come comunità e come progetto.

L'adesione alla comunità nazionale aveva comunque una dimensione anche culturale, dal momento che la promozione della lingua turca come elemento comune della nazione rivestiva un aspetto centrale nel progetto kemalista. Le iniziative di promozione della lingua turca, come la famosa campagna *Vatandaş, Türkçe konuş!* (Cittadino, parla turco!)²⁵, avviata nel 1928 e proseguita negli anni '30, potevano rivelarsi molto aggressive verso le minoranze linguistiche e in particolare verso i non-musulmani. Per certi aspetti si trattò di un vero e proprio progetto di imposizione linguistica, per altro del tutto comune negli Stati nazionali europei contemporanei.

24 E. RENAN, *Che cos'è una nazione*, Donzelli, Roma 1993.

25 Ved. S. ASLAN, "Citizen, Speak Turkish!": *A Nation in The Making*, in «Nationalism and Ethnic Politics», vol. 13, n. 2, 2007, pp. 245-272.

Il modello kemalista non discriminava i suoi cittadini in base all'etnia, ma non prevedeva alcuna rappresentazione per le differenze interne alla comunità nazionale, che erano ignorate se non esplicitamente avversate. Il carattere civico-territoriale dell'ideologia kemalista – e in particolare il suo essere cieca rispetto alle differenze (*difference-blind*) – era dunque un un'arma a doppio taglio. Per le minoranze etniche il confine tra l'inclusività positiva e l'assimilazione forzata era molto labile.

Se si passa dal modello teorico ad analizzare le pratiche concrete, va riconosciuto che il modello di *nation building* proposto dal regime kemalista non era scevro di influenze etnico-linguistiche e religiose nello stabilire i criteri di appartenenza alla nazione. Come si è visto, lo stato turco vedeva tutti i musulmani dell'Anatolia come “turchi potenziali” da assimilare all'interno del progetto di costruzione della nazione turca moderna. Diverso era però l'atteggiamento verso i cristiani e gli ebrei, che nella quotidianità spesso venivano di fatto esclusi dalla piena appartenenza allo Stato nazionale. Si può dire che lo stato kemalista avesse nei fatti un atteggiamento assimilazionista verso i musulmani di etnia non turca e spesso discriminatorio e segregazionista nei confronti delle minoranze religiose.

Esiste dunque una certa contraddizione tra le enunciazioni ideologiche su cui si fonda il kemalismo da una parte, e dall'altra le politiche di *nation building* effettivamente adottate dallo Stato turco. Ciò ha portato gli studiosi a interrogarsi sulla natura del nazionalismo kemalista. La linea interpretativa tradizionale – sostenuta dagli

intellettuali turchi di prospettiva kemalista²⁶ e da diversi e importanti autori stranieri²⁷ – ha visto nel nazionalismo kemalista un esempio chiaro e paradigmatico del modello civico-territoriale. Tale prospettiva pare del resto pienamente legittimata dallo stesso Smith, dal momento che ha usato il kemalismo come esempio del modello civico-territoriale²⁸.

A partire dagli anni '90 una serie di studi ha messo parzialmente in crisi questa visione tradizionale, che tende un poco a idealizzare il regime di Kemal Atatürk e ad aderire forse troppo fedelmente all'autorappresentazione che il kemalismo ha voluto dare di sé. Ne è dunque emersa una visione più in chiaroscuro del nazionalismo kemalista, che ha preso più seriamente in considerazione la sistematica esclusione socio-politica delle minoranze religiose e le politiche di assimilazione forzata dei musulmani di origine non turca²⁹. Si può definire questa scuola di pensiero come post-kemalista o più generalmente revisionista.

26 A titolo di esempio: E. Z. KARAL, *The Principles of Kemalism*, in A. KAZANCIGIL, E. OZBUDUN (ed.), *Ataturk: Founder of a Modern State*, C. Hurst & Co., London 1997, pp. 11-35; T. FEYZIOĞLU, *Atatürk ve Milliyetçilik*, in «Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi», vol. I, n. 2, marzo 1985, pp. 353-411; G. D. TÜFEKÇİ, *Atatürk'ün Milliyetçiliği*, in «Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi», vol. I, n. 3, giugno 1985, pp. 913-919; A. T. KIŞLALI, *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İmge, Ankara 2007; Y. G. ÖZDEN, *Atatürk'süz Yıllar*, İleri, İstanbul 2010; V. SAVAŞ, *Militan Atatürkçülük*, Bilgi, Ankara 2001.

27 B. LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York, 2002; F. AHMAD, *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London-New York, 1993; A. MANGO, *Atatürk*, John Murrey, London 2004; T. ALARANTA, *Contemporary Kemalism. From Universal Secular-Humanism to Extreme Turkish Nationalism*, Routledge, London-New York 2014.

28 A. D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, cit., pp. 297-299, 310.

29 S. ÇAĞAPTAY, *Op. cit.*; A. YILDIZ, *'Ne Mutlu Türküm Diyebilene': Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001; R. BALI, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri – Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999; A. AKTAR, *Varlık*

Queste considerazioni hanno portato alcuni storici anti-kemalisti a ribaltare completamente il giudizio sul nazionalismo ufficiale della prima età repubblicana, accusandolo di essere stato nei fatti una forma di nazionalismo etnico o addirittura “razzista”³⁰. La maggioranza degli studiosi che lavora nel paradigma post-kemalista/revisionista ha tuttavia assunto una posizione più moderata, arrivando alla conclusione che il nazionalismo kemalista sia comunque riconducibile al modello civico – seppure con forti venature etniche nello stabilire i confini della comunità nazionale³¹ – o al limite un caso intermedio tra il modello civico-territoriale e quello etnico³². Tornando alla classificazione di Tuccari, il nazionalismo kemalista sta dunque tra il modello *politico* e quello *culturale*. Il primo criterio prevale nettamente nelle enunciazioni teoriche e nel quadro costituzionale, ma il secondo si affaccia in modo preponderante nelle politiche concrete di *nation building*.

Vergisi ve Türkleştirme politikaları, İletişim Yayınları, İstanbul 2000; M. HEPER, *The State and Kurds in Turkey: The question of Assimilation*, Palgrave Mcmillan, New York 2008; İ. BEŞİKÇİ, *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991; S. ÇETİNOĞLU, *The Mechanisms for Terrorizing Minorities: The Capital Tax and Work Battalions in Turkey during the Second World War*, in «Mediterranean Quarterly», vol. 2, n. 33; G. J. GOALWIN, “*Religion and Nation Are One*”: *Social Identity Complexity and the Roots of Religious Intolerance in Turkish Nationalism*, in «Social Science History», vol. 42, n. 2, pp. 161-182.

30 P. ANDERSON, *Kemalism*, in «London Review of Books», vol. 30, n. 17, 11 settembre 2008, pp. 3-12; I. XYPOLIA, *Racist Aspects of Modern Turkish Nationalism*, in «Journal of Balkan and Near Eastern Studies», vol. 18, n. 2, 2016, pp. 111-124; N. MAKSUDYAN, *The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism* in «Cultural Dynamics», n. 17, 2008.

31 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 3; 93-101; T. W. SMITH, *Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey*, in «Human Rights Quarterly», vol. 27, n. 2, maggio 2005, pp. 436-470.

32 H. POULTON, *Op. Cit.*, p. 97; T. BORA, *Nationalist Discourses in Turkey*, in A. KADIOĞLU, E. F. KEYMAN, *Op. cit.*, pp. 63-65.

La rivalutazione critica del nazionalismo kemalista negli ultimi decenni è da contestualizzare in un più ampio dibattito sulla natura del regime kemalista e sul suo ruolo nella formazione della Turchia moderna. La visione tradizionale è stata quella del regime a partito unico kemalista come un «regime tutelare» volto a porre le basi per una piena democrazia parlamentare, certamente autoritario nei metodi ma ispirato dai principi liberali³³. Negli ultimi decenni tale interpretazione è in concorrenza con un paradigma alternativo, che dipinge il kemalismo come un regime autoritario e profondamente anti-democratico per scelta ideologica, retto da principi corporativi e illiberali³⁴.

In realtà la questione della natura del nazionalismo kemalista dovrebbe essere tenuta concettualmente separata dalla discussione sul regime a partito unico e sul suo carattere più o meno illiberale. Il sovrapporsi di questi due dibattiti ha generato una serie di associazioni semplicistiche e arbitrarie tra i due ambiti. A questa confusione concettuale ha in un certo senso contribuito lo stesso Michael Ignatieff, che negli anni '90 ha ripreso e reso popolare il dibattito sulla contrapposizione tra il modello di nazionalismo civico e quello etnico³⁵. Il limite principale della proposta di Ignatieff è la pretesa equivalenza tra il nazionalismo civico e la democrazia, e quindi valori

33 Per es. B. LEWIS, *The Emergence of Modern Turkey*, cit.; D. RUSTOW, *Atatürk as Founder of a State*, in «Daedalus», vol. 97, n.3, estate 1968, pp. 793-828; A. T. KIŞLALI, *Op. cit.*; T. ALARANTA, *Op. cit.*

34 In quest'ottica revisionista, il contributo più rilevante e influente è stato quello di Taha Parla e Andrew Davison, che ha dato vita a un vero e proprio filone interpretativo alternativo alla visione dominante. Ved. T. PARLA, A. DAVISON, *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse University Press, Syracuse 2004.

35 M. IGNATIEFF, *Blood and Belonging: Journeys into The New Nationalism*, Farrar Straus Giroux, New York 1995.

come l'inclusività positiva, l'apertura alle differenze e il rispetto dei diritti delle minoranze.

Nella sua critica a Ignatieff, la cui proposta è giudicata *naïf*, il filosofo Will Kymlicka utilizza come esempio proprio il caso della minoranza curda della Turchia:

[Ignatieff] sostiene che il nazionalismo etnico sia la causa dei conflitti nazionali, a causa del suo esclusivismo etnico. In realtà, i conflitti nazionali sono spesso causati dal tentativo dei nazionalisti civici di incorporare con la forza le minoranze nazionali. Si prendano in considerazione i curdi. Il problema non è che la Turchia rifiuti di accettare i curdi come cittadini turchi. Il problema è al contrario il suo tentativo di costringere i curdi a considerarsi turchi. La Turchia rifiuta di considerare i curdi come un gruppo nazionale separato. [...] Il conflitto in Kurdistan³⁶ – uno dei conflitti nazionali di più lunga durata al mondo – non è l'esclusione etnica, ma l'inclusione forzata di una minoranza nazionale in un gruppo nazionale più ampio³⁷.

Secondo Kymlicka, la mancata comprensione di questo tipo di fenomeni da parte di Ignatieff deriva da alcune premesse errate del suo lavoro, specialmente nel modo con cui associa arbitrariamente il nazionalismo civico con la democrazia.

Ignatieff interpreta in modo scorretto anche la relazione tra nazionalismo e democrazia. Sostiene che il nazionalismo civico sia «necessariamente democratico poiché conferisce la sovranità a tutte le persone». [...] Pfaff e

36 La parola Kurdistan viene in genere usata dai nazionalisti curdi per definire un'area più ampia – dai confini per altro piuttosto vaghi – situata nell'alta Mesopotamia tra Turchia, Siria, Iraq e Iran. In questo caso, utilizzando tale termine l'autore intende indicare in senso più ristretto le aree a maggioranza curda del sud-est della Turchia.

37 M. KYMLICKA, *Misunderstanding Nationalism*, in R. BEINER (ed.) *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, Albany 1999, p. 134.

Ignatieff hanno ragione nell'insistere sulla distinzione tra nazionalismo civico e nazionalismo etnico. Ma quasi ogni affermazione che ricavano da tale distinzione – e la sua relazione con cultura, violenza e democrazia – è esagerata. Si sono presentati come se avessero visto oltre i miti del nazionalismo, ma hanno a loro volta propagato una loro visione mitica del nazionalismo civico come necessariamente buono, pacifico e democratico³⁸.

Sostenere che il nazionalismo kemalista sia riconducibile al modello civico-territoriale non significa sminuire le sofferenze patite dalle minoranze, e neppure sostenere che il regime kemalista fosse “democratico”: si tratta di una questione totalmente diversa e che non ci è possibile affrontare compiutamente in questo contesto. Non sembra neppure convincente la proposta, formulata da alcuni autori³⁹, di rinunciare alle categorie di nazionalismo civico e di nazionalismo etnico per definire il kemalismo. Questi modelli teorici sono infatti utili per inquadrare gli aspetti centrali della forma di nazionalismo sostenuta dal regime kemalista in rapporto alle altre versioni concorrenti.

Vi sono del resto ottime ragioni per sostenere l'applicabilità del modello civico al nazionalismo kemalista, un'ideologia complessa e ambivalente da cui emerge comunque un quadro complessivo che identificava la nazione primariamente con criteri politici e territoriali. La stessa esclusione delle minoranze religiose era dovuta soprattutto a ragioni di opportunità politica e di reciproca mancanza di fiducia, determinata in special modo dai tragici conflitti interconfessionali

38 *Ivi*, p. 135.

39 Y. ÇOLAK, *Nationalism and The State in Turkey: Drawing the Boundaries of 'Turkish Culture' in the 1930s*, in «Studies on Ethnicity and Nationalism», vol. 3, n. 1, 2003. pp. 2-20; I. XYPOLIA, *Op. cit.*

degli ultimi anni dell'impero ottomano⁴⁰. D'altro canto vi sono stati casi celebri di cristiani ed ebrei che hanno avuto un ruolo di primo piano nella formazione della Turchia moderna. Nella prima età repubblicana l'ebreo askenazita Munis Tekinalp – già tra i protagonisti del movimento nazionalista turco negli ultimi anni dell'impero – fu uno dei maggiori teorici e divulgatori dell'ideologia kemalista. Un caso ancora più emblematico è quello di Agop Dilâçar, fondatore e primo segretario generale della *Türk Dil Kurumu* (Associazione linguistica turca). In questa veste Dilâçar, amico e stretto collaboratore di Atatürk, fu tra i principali autori della standardizzazione della lingua turca moderna, a coronamento della radicale riforma linguistica voluta dal nuovo regime. Il grande linguista era un cristiano di origine armena, con tutte le evidenti implicazioni che ciò comportava nella Turchia del primo dopoguerra.

Si trattava di eccezioni e di casi isolati, che non smentiscono la regola generale della marginalizzazione delle minoranze religiose in Turchia. Sono però testimonianze importanti dell'atteggiamento kemalista rispetto ai criteri di appartenenza alla nazione. Quando un ebreo o un cristiano – persino un armeno – dimostrava senza ombra di dubbio la propria fedeltà allo Stato e la propria adesione al progetto di *nation building* della Turchia repubblicana, la sua appartenenza confessionale e le sue origini etniche cessavano di costituire un problema.

L'interpretazione qui proposta riguardo al rapporto tra il nazionalismo kemalista e l'etno-nazionalismo panturco va dunque in direzione decisamente contrapposta a quella di Tanil Bora, che

40 Cfr. G. DEL ZANNA, *La fine dell'impero ottomano*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 145.

considera il nazionalismo etnico come «un ramo deviato del nazionalismo ufficiale» e sostiene che «la differenza tra questo tipo di nazionalismo e quello ufficiale rimane a un livello quantitativo» e che tale differenza «può essere definita in una scala di estremismo-moderazione»⁴¹. Nelle pagine seguenti si tenterà al contrario di argomentare come il nazionalismo ufficiale di matrice kemalista e l'etno-nazionalismo siano stati due forme di nazionalismo concorrenti e divergenti, fondate su principi diversi e sostanzialmente incompatibili.

3. *Patriottismo civico e nazionalismo etnico tra impero e repubblica*

Il disinteresse per il panturchismo – l'ideale che mirava a unire tutte le popolazioni turcofone in un unico progetto politico – ha costituito forse la differenza più rilevante tra il patriottismo di matrice kemalista e le forme di nazionalismo che si erano diffuse in Turchia nei decenni precedenti, a cavallo tra il XIX e il XX secolo. Il manifesto della prima ondata nazionalista di inizio '900 è tradizionalmente identificato con il *pamphlet* pubblicato nel 1904 dall'immigrato tataro Yusuf Akçura (1876-1935), dal titolo *Üç Tarz-ı Siyaset* (Tre tipi di politica). L'autore presentava il nazionalismo turco come un progetto politico alternativo sia all'ottomanismo⁴² – il

41 T. BORA, *Nationalist Discourses in Turkey*, cit., p. 73.

42 Sull'ideologia dell'ottomanismo, ved. F. L. GRASSI, *An Anti-Nationalistic Dream: Ottomanism*, in A. BIAGINI, G. MOTTA (ed.), *Empires and Nations from the Eighteen to the Twentieth Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, vol. I, pp. 74-82.

patriottismo civico fondato sull'identità sovranazionale ottomana e diffuso tra le classi dirigenti nella prima parte del XIX secolo – che al panislamismo. Akçura definiva il nazionalismo turco come l'ideale politico di unificazione dei popoli turchi, e per tanto lo considerava un movimento «non limitato ai confini ottomani»⁴³ ma che riguardava direttamente tutte le aree abitate da popolazioni di lingua e cultura turca⁴⁴. Nel 1910 Akçura fondò a Istanbul la rivista *Türk Yurdu* (Patria turca), che si rivelò il più efficace organo di diffusione del pensiero nazionalista nel mondo intellettuale ottomano.

Molti tra i primi nazionalisti turchi erano, come lo stesso Akçura, immigrati o profughi turcofoni provenienti dall'impero russo. İsmail Gaspıralı (1851-1914), parente acquisito di Akçura, giocò un ruolo centrale nella formazione dell'ideologia panturca e del nazionalismo turco in senso più generale. Tataro originario della Crimea, a partire dagli anni '70 del XIX secolo Gaspıralı fu il principale propagatore degli ideali nazionalisti nel mondo turco, per mezzo soprattutto della rivista *Tercüman*, di cui era fondatore e direttore⁴⁵. Altrettanto importante fu il contributo dell'azero Hüseyinzade Ali Turan (1864-1940), professore di medicina all'università di Istanbul e mentore della gioventù intellettuale della capitale ottomana.

43 Y. AKÇURA, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976, p. 24.

44 Cfr. *Ivi*, pp. 33-34.

45 Su Gaspıralı (anche conosciuto come Gasprinskiy), ved. A. W. FISHER, *A Model Leader for Asia, İsmail Gaspıralı*, in E. ALLWORTH (ed.), *The Tatars of Crimea. Return to Homeland*, Duke University Press, 1998, pp. 29-48.

Il ruolo di Hüseyinzade nella diffusione del nazionalismo turco è stato riconosciuto da Ziya Gökalp (1876-1924)⁴⁶, padre delle scienze sociali nell'impero ottomano e più importante pensatore politico nella storia della Turchia moderna. Tra i nazionalisti del tardo impero ottomano a essere effettivamente originario dell'attuale Turchia⁴⁷, Gökalp fu l'ideologo semi-ufficiale del regime dei giovani turchi e uno dei principali ispiratori del kemalismo in età repubblicana. Oggi noto soprattutto per il suo approccio positivista alle scienze sociali e per il carattere laico e filo-occidentale del suo pensiero, Gökalp fu fortemente influenzato anche dall'ideologia panturca dei suoi maestri azeri e tatarsi originari dell'impero russo. Con il tempo si sarebbe in parte allontanato da questa visione politica, senza però rinnegarne del tutto i principi ideologici.

Negli ultimi mesi della prima guerra mondiale entrò nel vivo il dibattito tra i sostenitori del panturchismo e coloro che pensavano alla necessità di concentrarsi sulla creazione di uno stato nazionale più piccolo, realisticamente limitato ai territori ancora sotto il controllo ottomano e fondato sulla cultura turca anatolica. Il 30 giugno del 1918 la scrittrice e attivista nazionalista Halide Hedip Adıvar (1884-1964), fino a quel momento convinta sostenitrice del panturchismo, pubblicò un articolo dall'eloquente titolo *Evimize Bakalım: Türkçülüğün Faaliyet Sahası* (Guardiamo in casa nostra: il campo d'azione del nazionalismo turco), in cui invitava i turchi anatolici ad abbandonare

46 Ziya Gökalp considerava Hüseyinzade come uno dei suoi principali maestri e ispiratori. Cfr. Z. GÖKALP, *The principles of Turkism*, E. J. Brill, Leiden 1968 pp. 5-6.

47 Gökalp proveniva da Diyarbakır, nell'Anatolia sud-orientale. Trattandosi di un'area a maggioranza curda, si è spesso sostenuto che egli avesse in realtà origini curde, benché ciò sia sempre stato smentito dal diretto interessato.

le chimere del panturchismo, e a focalizzarsi sulla Turchia⁴⁸. In tale occasione Gökalp fu tra quelli che si schierarono contro la proposta della Adivar, sostenendo che c'era una differenza sostanziale tra i sostenitori dell'indipendenza della Turchia (ideologia del *Türkiyecilik*) e coloro che invece aspiravano all'unione di tutti i turchi (ideologia del *Türkçülük*). Soltanto i secondi erano per Gökalp dei veri nazionalisti⁴⁹. Alla fine della prima guerra mondiale Gökalp esprimeva dunque la sua netta preferenza per una forma di nazionalismo su basi etnico-linguistiche, rispetto a un patriottismo di tipo civico-territoriale.

Negli anni successivi le evoluzioni della situazione politica in Turchia e in Russia portarono Gökalp a cambiare sensibilmente le proprie opinioni. Nella sua opera principale *Türkçülüğün Esasları* (I principi del nazionalismo turco) del 1922, Gökalp dimostrava di aver ormai accettato pienamente il nazionalismo turco-anatolico come progetto politico, e di considerare il panturchismo come un orizzonte puramente ideale e culturale⁵⁰. Nelle stesse pagine Gökalp chiariva inoltre la totale assenza di razzismo nel suo pensiero, asserendo senza mezzi termini che «il pedigree è per i cavalli»⁵¹. Queste posizioni l'avrebbero differenziato notevolmente dalle frange nazionaliste più radicali che sarebbero emerse nei decenni successivi.

Come si è visto, i kemalisti andarono oltre a quanto immaginato e previsto da Gökalp anche in questa fase matura del suo pensiero,

48 E. KÖROĞLU, *Ottoman Propaganda and Turkish Identity. Literature in Turkey during World War I*, I. B. Tauris & Co Ltd, New York 2007, pp. 102-104.

49 Z. GÖKALP, *Türkiyecilik ve Türkçülük*, in «Yeni Mecmua», n. 51, 1918.

50 ID., *The Principles of Turkism*, cit., pp. 17-21.

51 *Ivi.*, p. 16

costruendo un modello nazionale primariamente di stampo civico e territoriale, e marginalizzando non solo il sentimento di solidarietà islamica, ma anche il panturchismo e il nazionalismo etnico. Kemal Atatürk non era indifferente alla sorte dei popoli turchi fuori dalla Turchia, ma mise subito in chiaro che «tutti noi speriamo che i nostri fratelli possano vivere liberi, ma al di là delle nostre speranze non possiamo fornire loro alcun aiuto»⁵². Sugeriva dunque una politica realistica e l'abbandono dei sogni pan-nazionalisti che avevano contribuito a trascinare il paese verso il disastro nella Prima Guerra Mondiale.

Io non credo nell'unione delle nazioni islamiche, e neppure in un'unione dei popoli turchi. Qui ciascuno di noi ha il diritto di avere i propri ideali, ma il governo deve essere stabile con una politica coerente, fondata sui fatti e orientata verso una e una sola visione: la salvaguardia dell'esistenza e dell'indipendenza della nazione nei suoi confini naturali. I sentimenti e le illusioni non possono influenzare la nostra politica. Basta con i sogni [...]! Ci sono già costati troppo in passato⁵³.

Naturalmente il nuovo corso non fu facilmente accettato da tutti. In prima fila nell'opposizione – più o meno esplicita – al modello kemalista vi erano le *élites* turcofone immigrate dall'impero russo, che comprensibilmente vedevano la totale rinuncia al panturchismo come un tradimento.

In tale contesto si impose la personalità dello storico Zeki Velidi Togan (1890-1970), tra le principali figure intellettuali della Turchia

52 Citato in H. POULTON, *Op. cit.*, p. 92.

53 *Ibid.*

nella prima età repubblicana. Togan era un baschiro⁵⁴ originario della regione russa del Volga. Durante i difficili anni della rivoluzione russa e della guerra civile era emerso come leader del suo popolo, tentando di sfruttare il collasso dell'impero zarista per creare uno Stato baschiro indipendente. Fallito questo tentativo, si era recato nel Turkestan per contribuire al progetto di costruire uno Stato turco in Asia centrale. La definitiva instaurazione del regime sovietico segnò il tramonto delle aspirazioni nazionali dei popoli turchi di Russia. A Togan non era rimasta dunque altra scelta che trasferirsi in Turchia, dove avviò una brillante carriera accademica presso l'università di Istanbul. Uomo di notevole intelligenza ed erudizione, conosciuto e apprezzato in Europa quanto in Turchia, Togan fu tra i maggiori esponenti degli studi scientifici relativi alla storia, alla cultura e alla lingua dei popoli turchi nel XX secolo. La sua autorità e il suo carisma non lo misero del tutto al riparo dalle persecuzioni politiche, ma gli consentirono di porsi simbolicamente alla testa dell'opposizione etno-nazionalista e panturca.

Anche all'interno del nascente apparato statale turco vi era chi, in netto disaccordo con le politiche ufficiali kemaliste, sosteneva un nazionalismo basato su principi etnici. Un episodio relativamente marginale, avvenuto proprio a seguito della vittoriosa conclusione della guerra d'indipendenza, è indicativo di una certa tensione interna alla classe dirigente. Dopo la riconquista di Smirne nel 1922, fu nominato governatore della città Abdülhalik Renda (1881-1957), un albanese di Giannina. Renda era un burocrate esperto e di provata

54 I baschiri sono un popolazione turca affine ai tatari. Tradizionalmente essi sono stanziati principalmente in quello che oggi è il Bashkortostan, repubblica della Federazione Russa.

affidabilità, la scelta naturale per un incarico così importante e delicato. Il suo operato come governatore di Smirne fu tuttavia seguito da una violenta polemica, legata alle sue origini etniche. Il nuovo governatore fu infatti attaccato con la accusa di fare gli interessi della comunità albanese invece di quelli generali della nazione turca. Lo si accusava in modo particolare di aver favorito i musulmani albanesi rispetto agli altri gruppi etnici – compresi i turchi – da un punto di vista demografico, caldeggiandone l’immigrazione e lo stanziamento nelle aree che amministrava, in parte spopolate come effetto dell’esodo dei cristiani greci⁵⁵. Le accuse a Renda, rigettate dal diretto interessato, si rivelarono alla prova dei fatti inconsistenti e prive di fondamento. La vicenda è però rivelatrice dell’ostilità nutrita dalle frange nazionaliste più intransigenti verso chiunque non fosse considerato sufficientemente turco.

Rıza Nur (1887-1942)⁵⁶, il principale accusatore di Renda, era probabilmente il nazionalista più estremo tra gli esponenti del movimento di liberazione. Di formazione medica – cosa non rara tra gli intellettuali turchi del primo ‘900 – Nur era un batteriologo che si era messo in luce per i suoi studi sulla prevenzione delle malattie sessualmente trasmissibili. Come molti scienziati della sua epoca, Rıza Nur aveva sviluppato una concezione positivista e deterministica delle società e dei gruppi umani. Riteneva che i popoli e le nazioni costituissero insiemi di persone unite da vincoli di sangue oltre che di lingua e cultura, e che fossero naturalmente in competizione tra loro.

55 R. GINGERAS, *Sorrowful Shores. Violence, Ethnicity and The End of The Ottoman Empire 1912-1923*, Oxford University Press, New York 2009, p. 160.

56 Sulla vita e le opere di Rıza Nur, ved. A. BİRİNCİ, *Rıza Nur*, in «TDV İslam Ansiklopedisi», vol. 35, 2008, pp. 65-66.

Nella storia dei popoli turchi, di cui era un uno studioso dilettante ma estremamente appassionato, Nur riteneva di poter trovare le prove evidenti della superiorità della propria stirpe su tutte le nazioni “concorrenti”. Particolarmente accanito era il suo disprezzo nei confronti degli arabi e di tutto ciò che potesse rimandare alla loro cultura e alla loro lingua⁵⁷. L’ostilità di Nur si estendeva comunque a tutte le minoranze etniche della regione, che considerava senza distinzione come potenziali minacce per l’integrità e la sicurezza della nazione turca. Dava un’importanza esagerata alle origini etniche degli individui e aveva l’abitudine di setacciare gli alberi genealogici dei suoi avversari politici per poterli accusare di non essere dei veri turchi.

Come quasi tutti i protagonisti della guerra di liberazione, Rıza Nur aveva iniziato la propria attività politica nel movimento dei Giovani Turchi. Successivamente aveva però preso le distanze dai suoi vecchi compagni di strada e ne era diventato un oppositore, per ragioni più di natura personale che ideologica. Si era infine alienato il favore del regime al punto di dover fuggire in esilio. Nel 1919 tornò in patria per unirsi al movimento di liberazione e prendere parte alla guerra d’indipendenza. I suoi rapporti con il nascente regime kemalista seguirono il medesimo schema di quanto avvenuto con i Giovani Turchi. Inizialmente tenuto in grande considerazione da Kemal, partecipò ai governi rivoluzionari di Ankara come ministro della sanità e anche come ministro dell’istruzione. Nel 1922 fu inviato assieme al futuro presidente İsmet İnönü a rappresentare la Turchia alla conferenza di Losanna, dove si fece notare non certo in positivo per l’intransigenza ideologica e il carattere collerico, che lo portarono

57 Cfr. U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 130-131.

a scontrarsi violentemente con i rappresentanti degli Alleati⁵⁸. Tali aspetti della sua personalità finirono per indebolirne la posizione anche in Turchia, dove perse il favore di Kemal e fu rapidamente messo ai margini della vita politica del paese. Nel 1925 dovette fuggire nuovamente in esilio, potendo tornare in patria soltanto dopo la morte di Atatürk nel 1938.

Mentre Nur trascorreva gli anni dell'esilio sbarcando il lunario come medico in Francia, l'albanese Abdülhalik Renda – la vittima dei suoi attacchi xenofobi – si imponeva come una delle figure istituzionali più importanti e rispettate nella giovane repubblica. Dal 1924 al 1934 fu una presenza fissa nei governi che si succedettero in quegli anni: per quattro volte ministro dell'economia e una volta ministro della difesa. Fu poi presidente del parlamento per più di dieci anni ininterrotti tra il 1935 e il 1946. Alla morte di Atatürk svolse addirittura il ruolo di presidente ad interim prima della nomina di İnönü. Le vicende contrapposte di questi due personaggi sono esemplificative dell'atteggiamento del regime kemalista rispetto al nazionalismo etnico, e della sua chiara scelta per il patriottismo civico-territoriale.

58 E. L. JAMES, *Turks Arrogance Damps Peace Hopes They Take Back Straits Concessions and Break Off Economic Parleys. Allies Show Their Anger. Call Riza Nur Bey's Attitude Insolent and Say He is "Showing the Cloven Hoof."*, in «New York Times», 23 dicembre 1922, p. 3.

4. Nihal Atsız e l'estrema destra nel primo dopoguerra

A metà degli anni '20 le opinioni etno-nazionaliste rimanevano dunque confinate a poche figure marginali come quella di Rıza Nur. All'inizio del decennio seguente cominciò però ad emergere una nuova generazione di nazionalisti radicali, più estremisti dei loro predecessori e influenzati dal fascismo e dal nazismo nella costruzione della propria proposta politica. L'esponente più importante e celebre di questo movimento fu senza ombra di dubbio Hüseyin Nihal Atsız (1905-1975)⁵⁹, uno degli intellettuali turchi più controversi del XX secolo.

A partire dai primi anni '30, Atsız cominciò a diffondere il nazionalismo etnico attraverso una serie di riviste di cui fu fondatore e direttore, in genere con l'aiuto del fratello Nejdet Sançar⁶⁰ (1910-1975)⁶¹. Atsız fu anche uno scrittore di talento, in poesia e soprattutto

59 Riguardo alla vita e alle opere di Nihal Atsız, ved. U. UZER, *Racism in Turkey: The Case of Hüseyin Nihal Atsız*, in «Journal of Muslim Minority Affairs», Vol. 22, n. 1, 2002; A. B. DURAL, *A Theorist Between Fascism and Nationalism in The First Wave of Turkish Nationalism: Nihal Atsız*, in «International Journal of Diversity», Vol. 11, n. 1, 2012, pp. 159-176.

60 Al lettore italiano può apparire bizzarro che Atsız e Sançar, pur essendo fratelli, avessero due cognomi diversi. In realtà in Turchia non si tratta di un caso così straordinario: l'onomastica occidentale composta da nome e cognome fu formalmente introdotta nel 1934, e in quell'occasione i singoli nuclei famigliari ebbero la possibilità di scegliersi cognomi anche diversi da quelli dei propri parenti stretti. Atsız scelse come nome ufficiale quello che era già un suo nome d'arte, mentre Sançar non ebbe la possibilità di mettersi d'accordo con il fratello poiché stava svolgendo il servizio militare in un'altra regione della Turchia e non fu in grado di contattare Atsız per scegliere un cognome comune. Il nome di famiglia originale di Atsız e Sançar era il patronimico – anteposto al nome in età ottomana – Çiftçioğlu, che per una errata comprensione della legge nessuno dei due pensò di poter confermare come cognome secondo la nuova onomastica. Ved. A. ATSIZ, *Türkçülüğe Karşı Haçlı Seferi*, p. 140-143.

61 Quella di Sançar può apparire come una figura relativamente marginale nella storia intellettuale dell'estrema destra turca, schiacciata e messa in ombra dalla

in prosa, e gli va riconosciuta una certa importanza nella storia della letteratura turca, soprattutto per quanto riguarda il romanzo storico.

Malgrado il carattere bizzarro e anti-scientifico di molte delle sue convinzioni, Nihal Atsız proveniva da un serio background accademico. Si era formato alla facoltà di lettere dell'Università di Istanbul, sotto la prestigiosa ala protettiva del grande storico Fuad Köprülü. Dopo essersi laureato nel 1931, Atsız ottenne subito un posto nel dipartimento come assistente dello stesso Köprülü. In questo periodo Atsız portò avanti ricerche accademiche riguardanti la letteratura epica turca, soffermandosi in modo particolare sul ciclo di Dede Korkut⁶². Accanto alla sua attività politica – che divenne presto la principale occupazione – Nihal Atsız sarebbe tornato spesso su questi studi di letteratura anche nei decenni seguenti⁶³, seppure con una credibilità fortemente danneggiata dal suo attivismo nell'estrema destra. Le soddisfazioni professionali non erano infatti destinate a

personalità carismatica del fratello maggiore. Eppure lo stesso Atsız riconobbe nel fratello «la più potente divisione da combattimento del fronte nazionalista turco» e gli attribuiva un ruolo centrale nella costruzione e nella diffusione dell'ideologia etno-nazionalista. Il nome di Nejdet Sançar è stato coinvolto a quasi ogni iniziativa messa in piedi da Nihal Atsız ed è quindi difficile stimare la reale importanza del suo contributo, certamente prezioso ma spesso difficilmente distinguibile da quello del fratello. Ved. N. ATŞIZ, *Nejdet Sançar (1910-1975)*, in «Ötüken», 22 febbraio 1975.

62 N. ATŞIZ (ÇİFTÇİOĞLU H. N.), *Dede Korkut Kitabı Hakkında*, in «Azerbaycan Yurt Bilgisi», n. 2, 1932. Si tratta anche dell'unico articolo edito in cui Atsız si è firmato con il suo nome completo originale «Çiftçioğlu Hüsseyin Nihâl».

63 A titolo d'esempio: N. ATŞIZ, *Kitap Tahlili – Dede Korkut*, in «Yücel», n. 48, 1939; ID., *En Eski Zamana Ait Türk Destanı Alp Er Tunga Destanı* in «Çınaraltı», n. 19, 30 novembre 1941; ID., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 1 Türk Destanı*, in «Orkun», n. 30, 1951; ID., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 2 Türk Destanı Üzerinde Çalışanlar* in «Orkun», n. 31, 1951; ID., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 3 Türk Destanını Tasnif Etmek Tecrübesi*, in «Orkun», n. 32, 1951; ID., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 4 Türk Destanını Nazma Çekmek Teşebbüsleri*, in «Orkun», n. 33, 1951; ID., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 5 Kopuzlama ve Oğuzlama*, in «Orkun», n. 34, 1951.

durare. Appena due anni più tardi fu allontanato dall'università a causa delle sue opinioni in contrasto con l'ideologia dello Stato. Da quel momento Nihal Atsız avrebbe trascorso gran parte della sua vita come insegnante di materie umanistiche nelle scuole superiori, prestando servizio in diverse città della Turchia. Avere allontanato Atsız dall'ambiente accademico non servì a limitare l'influenza delle sue idee. Proprio tra i banchi del liceo Atsız ebbe la possibilità di formare una nuova generazione di intellettuali nazionalisti. Tra i protagonisti dell'intelligenza conservatrice non furono pochi coloro che avevano conosciuto personalmente Atsız negli anni dell'adolescenza. Per molti studenti egli non fu soltanto un professore di scuola, ma anche un modello carismatico e un punto di riferimento ideologico che avrebbe influenzato tutta la loro vita.

Atsız riteneva di essere l'erede e il continuatore dei grandi intellettuali nazionalisti del secolo precedente, come i già citati İsmail Gaspıralı⁶⁴ e Ziya Gökalp⁶⁵, il poeta romantico Namık Kemal⁶⁶ e il proprio contemporaneo Zeki Velidi Togan⁶⁷. Tuttavia il pensiero di Atsız approdò a esiti ben diversi da quelli dei suoi presunti maestri, e molto più radicali e controversi. Direttamente influenzato da Rıza Nur⁶⁸ – considerato un vero e proprio «padre spirituale»⁶⁹ – Atsız

64 N. ATSIZ, *Büyük Bir Türkçünün Hâtrâsının Kutlanması*, in «Orhun», n. 7, 1934.

65 ID., *Ziya Gökalp*, in «Orkun», n. 1, 1962.

66 ID., *Namık Kemal*, in «Çınaraltı», n. 22, 1942.

67 ID., *Zeki Velidi Togan'ın Tarihçiliği* in «Ötüken», n. 11, 1971.

68 ID., *Rıza Nur* in «Çınaraltı», n. 52, 19 settembre 1942; ID., *Büyük Türkçü Doktor Rıza Nur (1879-1942)*, 11 luglio 1943; ID., *Rıza Nur'un Hayatı* in «Altunışık», n. 8, agosto 1947; ID., *Rıza Nur'un Türkçülüğe En Büyük Hizmeti*, in «Orkun», 8 settembre 1962.

69 A. BİRİNCİ, *Op. cit.*, p. 66.

considerava l'appartenenza alla nazione turca in termini non soltanto linguistici e culturali, ma anche e soprattutto biologici. Parlava infatti apertamente di una «razza turca», e non ebbe mai alcun problema nel definirsi esplicitamente razzista. In un famigerato articolo del 1934 – considerabile come vero e proprio manifesto dell'ideologia razzista in Turchia – Atsız esprimeva molto chiaramente le proprie convinzioni.

Per i turchi, la nazione è prima di tutto una questione di sangue. Quindi chi dice di essere turco deve essere di razza turca. [...] Uno yakuto che vive in un villaggio tra i ghiacci della Siberia o un tataro che vive in Lituania sono turchi. La lingua dello yakuto può sembrarci del tutto incomprensibile. Può darsi che il tataro della Lituania abbia ormai dimenticato la sua lingua originale e si esprima in lituano. Ma essi sono turchi, poiché il loro sangue è turco. Per questa ragione noi sentiamo una vicinanza nei loro confronti. Ma chi ha nelle vene sangue straniero, anche se non conosce altra lingua oltre al turco, non è turco⁷⁰.

Atsız non cessò di proclamare fieramente il proprio razzismo neppure negli anni successivi alla seconda guerra mondiale, malgrado lo stigma universale che ciò ormai comportava. In netto contrasto con gli orientamenti del regime kemalista, egli era assolutamente contrario a ogni progetto di assimilare le minoranze etniche all'interno della nazione, indipendentemente dalla religione da essi professata⁷¹. Dal punto di vista di Atsız l'assimilazione delle minoranze avrebbe infatti

70 N. ATŞIZ, *Türk Irkı = Türk Milleti*, in «Orkun», 16 luglio 1934.

71 Sull'opposizione degli ultranazionalisti alle politiche assimilatrici e in genere sulla loro profonda alterità rispetto alla cultura politica kemalista, ved. İ. AYTÜRK, *The Racist Critics of Atatürk and Kemalism, from the 1930s to the 1960s*, in «Journal of Contemporary History», vol. 46 n. 2, aprile 2011, pp. 308-335.

messo in pericolo la purezza etnica e razziale del popolo turco, che egli intendeva proteggere a ogni costo.

Come è noto, il più pericoloso dei serpenti è quello che si mimetizza nel suo ambiente. Coloro che sono nemici dei turchi e che lo dicono apertamente non sono poi così pericolosi per i turchi. Il vero grande pericolo sono gli stranieri che sono assimilati ai turchi. Questi sono indistinguibili dai turchi poiché parlano bene il turco e spesso non parlano altre lingue oltre al turco. Ma sanno o percepiscono che il loro sangue è diverso. Ecco perché io li definisco *Türkümsü* [simili ai turchi, turchizzati]. Sono adulatori e bugiardi. Ridono in faccia. Le idee dannose per l'identità turca sono popolari tra loro. Dato che non sono turchi, non esitano ad aderire a idee e organizzazioni che danneggiano la Turchia dall'interno per ottenerne qualche piccolo vantaggio personale⁷².

L'articolo proseguiva con un lungo elenco di reali o presunti «traditori» che avevano danneggiato la nazione nella storia recente, nel tentativo di dimostrare che tutti loro erano in realtà «meticci» o stranieri turchizzati. L'autore arrivava dunque a concludere che «è la tara nel loro sangue che li porta a comportarsi così. Pertanto, i loro tradimenti devono essere considerati come qualcosa di naturale»⁷³. Atsız era dell'idea che la storia turca fosse interamente segnata in modo negativo dalla presenza del «nemico interno» rappresentato dai meticci e dagli stranieri assimilati: in un altro articolo l'autore portava una serie di esempi di come queste medesime dinamiche fossero già presenti nell'antichità pre-islamica⁷⁴. Atsız era dunque deluso del fatto

72 N. ATŞIZ, *Türk Irkı = Türk Milleti*, cit.

73 *Ibid.*

74 N. ATŞIZ, *Türk Tarihinde Yabancı Kanlıların İhanet Serisi*, in «Orkun», n. 2 (12), 1950.

che lo Stato repubblicano turco seguisse ufficialmente un nazionalismo civico fondato sulla cittadinanza e non mettesse in pratica politiche di matrice razzista. Atsız riteneva che ciò consentisse ai “nemici interni” – cioè chiunque non fosse di origine etnica puramente turca – di infiltrarsi nell’apparato statale per favorire la diffusione di idee e attività contrarie agli interessi nazionali⁷⁵.

Benché il suo disprezzo fosse diretto indistintamente verso tutte le minoranze, negli anni del secondo dopoguerra Nihal Atsız cominciò ad accanirsi in modo particolare nei confronti della comunità curda. L’atteggiamento di Atsız nei confronti dei curdi rappresenta un’applicazione paradigmatica – e straordinariamente coerente – delle sue dottrine razziste. Gli articoli sul «problema curdo» testimoniano inoltre come l’autore insistesse nel suo razzismo pseudo-scientifico negli anni della Guerra Fredda, senza ritrattare in alcun modo le proprie controverse posizioni.

Atsız considerava i curdi come un «ramo primitivo dei persiani» che non aveva alcuna correlazione con i turchi, distinguendosi perciò da molti nazionalisti – tra cui il suo stesso maestro Rıza Nur – che tentavano al contrario di dimostrare l’origine turca delle tribù curde. I curdi non erano per tanto in nessun modo integrabili nella società turca, dal momento che dalla loro stirpe primitiva e degenerata provenivano soltanto «banditi, assassini e ladri»⁷⁶. Come naturale conseguenza della loro alterità – e inferiorità – razziale, i curdi erano quindi naturalmente portati al tradimento nei confronti della Turchia, e facilmente si associavano a ideologie e movimenti contrari agli

75 ID., *Kürtler ve Komünistler*, in «Ötüken» n. 28, 1966.

76 N. ATSIZ, *Konuşmalar I*, in «Ötüken» n. 40, 1967.

interessi nazionali⁷⁷, in modo particolare al comunismo⁷⁸. Da Atsız giunse perfino a prefigurare l'espulsione dei curdi dalla Turchia, invitandoli minacciosamente a «chiedere ai loro compagni di razza armeni» di cosa erano capaci i turchi per salvare la propria nazione⁷⁹.

Il razzismo pseudo-scientifico di Atsız non significava comunque che egli fosse indifferente alla dimensione culturale e linguistica dell'identità nazionale, che anzi ebbe sempre un posto centrale nel suo pensiero. Spese gran parte delle sue forze a definire e a difendere – sempre dal suo punto di vista molto radicale – la purezza della «cultura nazionale», e si dedicò con passione alle questioni linguistiche al fine promuovere la tutela dell'idioma turco nella sua forma più autentica⁸⁰. Un altro aspetto su cui Atsız si concentrò in modo particolare fu a tal proposito quello dell'educazione, al fine di modellare una gioventù patriottica su cui costruire una società realmente fondata sui valori nazionali. La riforma del sistema educativo fu sempre al centro delle sue riflessioni, in aperto contrasto polemico con gli indirizzi ufficiali dello Stato repubblicano⁸¹. La

77 ID., *Bağımsız Kürd Devleti Propagandası*, in «Ötüken», n. 45, 19 agosto 1967.

78 ID., *Kürtler ve Komünistler*, cit.; ID., *Kızıl Kürdlerin Yaygarası*, in «Ötüken», n. 42, 10 giugno 1967.

79 ID., *Konuşmalar I*, cit.

80 Tra gli articoli che Atsız ha dedicato alla «questione della lingua», ved.: N. ATSIZ, *Türk Dili*, in «Orhun», n. 2; ID., *X Meselesi*, in «Orhun», 3, 1934; ID., *Dilimizi Türkleştirmek İçin Amelî Yollar*, in «Çınaraltı», n. 5, 1941; ID., *Türk Dilinde Ekler ve Kökler*, in «Çınaraltı», n. 38, 7 giugno 1942; ID., *Dil Meselesi*, in «Çınaraltı», n. 42, 11 luglio 1942; ID., *Kültür Davasının Başı*, in «Altınışık», n. 7, 25 luglio 1947; ID., *Türkçülere Birinci Teklif*, in «Orkun», n. 2, 1950; ID., *Türkçülere İkinci Teklif*, in «Orkun», n. 3, 1950; ID., *Türkçülere Üçüncü Teklif*, in «Orkun», n. 4, 1950; ID., *Türkçülere Dördüncü Teklif*, in «Orkun», n. 5, 1950; ID., *Edebî Dil*, in «Ötüken», n. 12, 1 aprile 1968; ID., *Bozulan Türkçe*, in «Ötüken», n. 11, 30 ottobre 1968.

81 ID., *Gençlik ve Mefkûre*, in «Atsız Mecmua», n. 2, 15 giugno 1931; ID., *Millî Ahlak*, in «Atsız Mecmua», n. 6, 1931; ID., *Millî Mefkûre*, in «Atsız Mecmua»,

peculiarità culturale e linguistica rimaneva tuttavia subordinata al carattere «naturale» e quindi biologico dell'identità nazionale, e ne era semmai una conseguenza e un corollario.

Nella prospettiva di Atsız, primariamente razzista e in seconda battuta etno-linguistica, la religione islamica non aveva praticamente alcun ruolo. La sua ossessione con la purezza originaria della stirpe turca lo portava al contrario a nutrire grande rispetto per il paganesimo praticato dagli antichi turchi in età pre-islamica. Nel suo romanzo *Deli Kurt* (Lupo pazzo) il protagonista incontra una donna che, nell'Anatolia del XV secolo, segue ancora l'antica fede tengrista⁸². Incalzata dalle domande del protagonista, musulmano devoto e abituato a categorizzare le persone in base alla loro fede, la donna gli risponde «perché mi chiedi se sono musulmana oppure no? Non è abbastanza che io sia turca? [...] Noi [turchi] differenziamo le persone non in base alla loro religione, ma in base alla loro stirpe»⁸³. Si tratta di una circostanza storica quantomeno improbabile, ma il dialogo tra i due personaggi testimonia in modo implicito ma piuttosto chiaro la preferenza di Atsız per il paganesimo e la sua convinzione che l'Islam avesse in qualche modo indebolito la coscienza nazionale dei turchi.

A questo punto merita di essere sottolineato un aspetto apparentemente ambiguo e contraddittorio del pensiero di Atsız.

15 giugno 1932; ID., *Bize Bir "Gençlik" Lazımdır*, in «Atsız Mecmua», n. 12, 15 aprile 1932; ID., *Türk Ahlakı*, in «Çınaraltı», n. 7, 20 settembre 1941; ID., *Türk Gençliği Nasıl Yetişmeli?*, in «Çınaraltı», n. 15, 21 marzo 1942; ID., *Gençlik ve Ahlak*, in «Kızıl Elma», aprile 1948.

82 Il tengrismo è il nome che gli studiosi moderni danno alla religione degli antichi popoli della steppa eurasiatica, come i turchi e mongoli. Il termine deriva da Tengri (in turco *Tanrı*), Dio del cielo e divinità suprema del pantheon. Nel turco moderno *Tanrı* è anche la parola comune e generica per indicare la divinità, contrapposto ad *Allah* come nome proprio del Dio abramitico.

83 N. ATSIZ, *Deli Kurt*, Baysan, Istanbul 1999, p. 166.

Sorprendentemente, l'opinione negativa che l'autore nutriva verso l'Islam non comportava il ripudio dell'eredità ottomana, e più in generale dei grandi imperi turco-islamici. Atsız nutriva al contrario un rispetto e un'ammirazione sconfinata per le grandi figure storiche della storia selgiuchide e ottomana, che considerava parte integrante del suo pantheon di eroi turchi. Atsız celebrò il trionfo del sultano selgiuchide Tuğrul e di suo fratello Çağrı Bey nella battaglia di Dandanqan (1040) contro i ghaznavidi di Persia⁸⁴ e quella del successore Alp Arslan nella famosa battaglia di Manzicerta (1071) contro i bizantini⁸⁵. Allo stesso modo – per fare un ulteriore esempio – riconosceva un episodio centrale della storia nazionale turca nella vittoria ottenuta sui crociati dal sultano ottomano Murat II nella battaglia di Varna (1444)⁸⁶. Se l'entusiasmo per le personalità dei grandi condottieri ottomani e selgiuchidi avvicinava il pensiero di Atsız al conservatorismo di matrice religiosa e tradizionalista, la grande differenza sta nel fatto che Atsız li valutava e considerava non in quanto musulmani – cosa che gli era assolutamente indifferente – ma esclusivamente in quanto turchi.

Le contraddizioni che tale approccio comportava sono ben evidenti in un editoriale che Atsız scrisse per la sua rivista *Ötüken* in occasione del novecentesimo anniversario (1071-1971) della battaglia di Manzicerta, che determinò la conquista selgiuchide dell'Anatolia e la conseguente turchizzazione e islamizzazione di quella che oggi è la

84 ID., *Devletimizin Kuruluşunu Sağlayan Savaş*, in «Orkun», n. 10, 1963; ID., *23 Mayıs (1040) ve 3 Mayıs (1944)*, in «Ötüken», n. 5, 22/23 aprile 1975.

85 ID., *Malazgirt Zaferinin 900. Yıl Dönümü*, in «Ötüken», n. 3 (63), 1969; ID., *26 Ağustos (1071) ve 30 Ağustos (1922)*, in «Ötüken», n. 8, 12 agosto 1975.

86 ID., *10 İlkteşrin 1444 Varna Meydan Savaşı*, in «Çınaraltı», n. 15, 2 novembre 1941-

Turchia⁸⁷. In pochi paragrafi l'autore sosteneva e difendeva con audacia punti di vista la cui compatibilità appare quantomeno problematica. Mentre da una parte glorificava quella che può essere considerata una delle maggiori vittorie dell'Islam sulla cristianità, dall'altra parte lamentava come la religione islamica fosse uno strumento dell'egemonia culturale araba e persiana, e avesse inferto un duro colpo alla coscienza etnica e alla conservazione della memoria storica dei turchi⁸⁸. Atsız – certamente consapevole della profondità di questa contraddizione – sosteneva che i turchi avessero dato il contributo più importante all'espansione dell'Islam, ma che questo merito non fosse stato loro riconosciuto, proprio in virtù del carattere arabo-centrico dell'Islam stesso⁸⁹. Quindi i turchi avevano sostanzialmente impegnato per secoli tutte le loro forze per una causa che in ultima analisi li aveva danneggiati e di cui si erano avvantaggiati altri popoli, in realtà rivali se non apertamente nemici. Caratteristica peculiare del pensiero di Atsız rispetto alla storia turca è una forma peculiare di vittimismo. I turchi sono certamente stati grandi protagonisti della storia mondiale, un popolo di conquistatori fondatori di grandi imperi e civiltà. Tuttavia il loro contributo sarebbe stato occultato se non apertamente negato, e i loro meriti attribuiti ad altri: una sorta di complotto contro la memoria storica che avrebbe contagiato gli stessi turchi. Da questo oblio della memoria nazionale deriverebbe lo stato di sudditanza in cui si trovava il popolo turco nel ventesimo secolo, inconsapevole della propria grandezza e pronto ad

87 ID., *Malazgirt'in 900. Yıl Dönümü ve Millî Kültür*, in «Ötüken», n. 8, 9 agosto 1971.

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

accettare ingiustizie e prevaricazioni da parte di nazioni meno valorose ma più abili a manipolare la storia e la memoria.

Atsız era fortemente convinto del fatto che i turchi non avessero ricevuto e guadagnato quasi nulla di positivo dall'Islam, mentre fosse vero il contrario:

È l'Islam che ha prosperato e si è diffuso grazie ai turchi. Non è l'Islam che ha reso nobili i turchi, ma sono i turchi che hanno nobilitato l'Islam. Noi eravamo grandi prima dell'Islam. Se la grandezza fosse stata nell'Islam, tutte le nazioni musulmane dovrebbero prosperare. Come abbiamo ricordato più volte, si prenda il caso il caso dell'Iran, che era una grande nazione prima dell'Islam e dopo essersi convertito si è ridotto nelle attuali condizioni⁹⁰.

Come ovvio corollario del suo nazionalismo razzista, Atsız era un convinto sostenitore del panturchismo, e considerava l'unità dei popoli turchi come il «primo obiettivo» del suo ideale politico⁹¹. Rifiutava dunque l'idea che potesse esistere una nazione turca anatolica con un'identità autonoma rispetto alle popolazioni di lingua turca della Russia e dell'Asia centrale. Atsız chiamava *Türkeli* (letteralmente «terra dei turchi»⁹²) il vasto territorio eurasiatico abitato da genti turcofone, e identificava in esso la vera «patria» della nazione turca⁹³. Sosteneva che perfino la stessa Turchia avrebbe dovuto più correttamente chiamarsi *Batı Türkeli* (Türkeli occidentale)⁹⁴, e arrivò

90 N. ATSIZ, *Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir*, in «Ötüken», n. 11, 1970.

91 ID., *Türk Birliği*, in «Orhun», n. 8, 23 giugno 1934.

92 Notare l'utilizzo del suffisso *-eli*, inusuale ma puramente turco, rispetto al più comune *-(i)stan*, che è invece di origine persiana.

93 N. ATSIZ, *Kurtulmamış Türkeli*, in «Atsız Mecmua», 25 settembre 1932.

94 ID., *Kurucular Meclisi*, in «Orkun», 1 dicembre 1950; ID., *23 Mayıs (1040) ve 3 Mayıs (1944)*, cit.

perfino a proporre il cambio di denominazione ufficiale⁹⁵. La questione del nome della nazione (Turchia o Türkeli) non è affatto banale, e costituisce un buon esempio di quanto la visione di Atsız riguardo all'identità turca fosse in aperto e radicale contrasto rispetto a quella dello Stato turco repubblicano: per Atsız una «Turchia» non aveva neppure la legittimità di esistere, se non come frazione occidentale di una realtà panturca.

La visione di Atsız superava persino i confini del mondo turcofono per sfociare nel vero e proprio turanismo⁹⁶ – che egli concepiva non come un orizzonte utopistico ma come un progetto politico concreto e realistico⁹⁷ – nella misura in cui abbracciava nella sua concezione razziale anche altri popoli che non parlano lingue turche ma che hanno antiche relazioni storiche con la civiltà turca⁹⁸. Egli riteneva infatti che i turchi appartenessero a un «razza» turanica di cui facevano parte anche mongoli, ungheresi, tungusi e finlandesi⁹⁹. Per tale ragione Atsız si dava da fare per dimostrare l'origine turca dei mongoli e

95 ID., *Millî Kültürü Koruma Kanunu*, in «Orkun», n. 5, 1951.

96 ID., *Turancıyız. Ne Olacak?*, In «Ötüken», n. 30, 21 giugno 1966; ID., *Turancılık*, in «Ötüken», n.6, 30 aprile 1973.

97 ID., *Turancılık Romantik Bir Hayal Değildir*, in «Ötüken», n. 3, 22 febbraio 1968.

98 Lo stretto intrecciarsi nel pensiero di Atsız del piano razziale-biologico con quello culturale-linguistico è ben esemplificato dal fatto che la sua concezione di «razza turanica» fosse sostanzialmente sovrapponibile con la teoria linguistica uralo-altaica, che presuppone un'origine comune per le lingue altaiche (turco, mongolo, tunguso...) e ugro-finniche (finlandese, ungherese...). Oggi soltanto una parte degli studiosi sostiene la teoria uralo-altaica – prevalente al tempo di Atsız – e perfino le stesse categorie di «altaico» e «ugro-finnico» sono talora messe in discussione.

99 ID., *Türkler Hangi Irktandır?*, Atsız Mecmua, n. 6, 1931.

l'identità turca di Gengis Khan¹⁰⁰. In occasione della rivolta ungherese del 1956, Atsız dedicò una poesia agli «eroici fratelli magiari» che «hanno versato sulla nera terra il glorioso sangue turanico». La «nazione di Arpad» aveva così mostrato all'eterno nemico slavo «il valore della turanicità»¹⁰¹.

Quando Atsız parlava di «nazione turca» o di «cultura turca», intendeva riferirsi all'insieme di tutte le genti turcofone – e più in generale le popolazioni di origine nomade della steppa eurasiatica – dalle loro antiche origini fino ai nostri giorni. Egli non prendeva in considerazione l'identità turca in nessuna accezione che fosse più ristretta di quella appena definita. Da una parte egli non accettava di considerare le identità storiche dei diversi popoli turchi come separate le une rispetto alle altre. Per questa ragione rigettava l'idea di un'identità nazionale della Turchia distinta da quella dei kazaki, degli uzbeki o dei tatari. Dall'altra parte egli credeva che le secolari vicende dei popoli turchi potessero essere considerate solo nell'insieme generale, come manifestazione storica del carattere nazionale turco.

Atsız tentava dunque di negare il più possibile le cesure e le discontinuità che hanno caratterizzato la storia dei turchi. La sua preoccupazione era quella di identificare nella storia culturale delle genti turche i caratteri fondanti e immutabili della loro identità. Tali caratteri potevano risultare annacquati nei momenti storici meno felici, ma nel complesso dovevano costituire l'essenza di ciò che significa essere turchi. Atsız si convinse di aver trovato quello che cercava nei racconti semi-legendari e nei resoconti lacunosi relativi

100 Ad esempio ID., “Çengiz Han” ve “Aksak Temir Bek” Hakkında, in «Ötüken», 23 luglio 1996, pp. 31-32.

101 ID., *Kardeş Kahraman Macarlar*, in «Ulus Gazetesi», 7 novembre 1956.

alle prime grandi confederazioni tribali di cui si ha notizia tra la fine della nostra età classica e l'alto Medioevo. Quella di Atsız era una ricostruzione storica spesso fantasiosa e dai tratti più epici che scientifici, ma dall'impatto certamente potente sull'immaginario di una nazione giovane e in cerca di una propria identità. Proprio questo elemento del pensiero di Atsız – molto più del suo razzismo e della sua spiritualità neo-pagana – era destinato a esercitare una profonda influenza sulle successive generazioni e sulla formazione dell'ideologia della destra turca.

I romanzi di Atsız, più ancora dei suoi articoli, ebbero un ruolo decisivo nel diffondere e nel rendere popolare una certa visione idealizzata ed eroica della storia degli antichi turchi. L'esempio più notevole viene dal romanzo del 1946 *Bozkurtların Ölümü* (La morte dei lupi grigi), forse l'opera di Atsız più importante e influente. Il protagonista è Kürşad, un principe turco del VII secolo. Il romanzo narra della sua eroica e disperata rivolta contro l'impero Tang per ristabilire l'indipendenza del khanato turco nelle steppe a nord della Cina.

Kürşad è in realtà un personaggio letterario, benché Atsız si fosse ispirato a reali eventi storici per scrivere il romanzo. Il principale modello per la caratterizzazione del personaggio di Kürşad proveniva da un principe turco conosciuto attraverso le fonti cinesi come *Chieh-she-shuai*, un evidente tentativo di rendere in cinese un nome turco. Come spesso accade con le fonti cinesi quando riportano parole straniere, il nome originale non è ricostruibile da parte dello studioso moderno. Per quanto possa apparire verosimile, il fatto che *Chieh-she-shuai* fosse la traslitterazione di Kürşad – nome composto dall'antico turco *kür* (freccia) e *şad* (principe) – è una congettura di Atsız.

Il personaggio di Kürşad riprende evidentemente alcuni caratteri del Chieh-she-shuai storico, ma tra i due vi sono anche differenze biografiche. Per esempio il padre di Kürşad è Chuolo Khan (che Atsız chiama *Çuluk*)¹⁰², mentre Chieh-she-shuai era figlio di Shibi Khan (fratello maggiore di Chuolo e suo predecessore come khan dei turchi orientali). Come è naturale trattandosi di un'opera letteraria, ai fini della narrazione le vicende raccontate nel libro sono alterate, abbellite e completate nei molti punti oscuri. Del resto i protagonisti del romanzo sono personaggi di cui si conosce a mala pena il nome – in genere nell'imprecisa e oscura traslitterazione cinese – e pochissimi dati biografici. La ricostruzione che Atsız ha fatto della civiltà turca del VI secolo si fonda anch'essa fino a un certo punto su una base storica e archeologica, discipline di cui l'autore era per altro competente per via del suo background accademico. Ma anche in questo ambito entrano fortemente in gioco la fantasia, l'immaginazione e il senso estetico del romanziere.

Tutta la storia degli antichi popoli della steppa è avvolta dalle nebbie di un passato remoto in ogni senso del termine, geograficamente e culturalmente ai margini delle grandi aree di civiltà del mondo antico. Proprio per questa ragione, un'aura di mistero e di esotico circonda la cultura, la spiritualità e i costumi dei primi turchi. Atsız ha costruito un immaginario della «turchità» potente e affascinante muovendosi con maestria in questo territorio di confine tra storia e leggenda, tra vero e verosimile.

Ciò che è realmente interessante per capire l'intreccio di arte, storiografia e militanza che caratterizza l'opera di Nihal Atsız, è il

102 ID., *Bozkurtlar*, Ötüken, Istanbul 1974, p. 31.

fatto che egli stesso tentasse di far passare Kürşad come una reale figura storica, a partire dall'articolo del 1934 in cui presentò per la prima volta questo personaggio¹⁰³. Nel 1947, l'anno successivo alla pubblicazione del romanzo *Bozkurtların Ölümü*, Atsız utilizzò *Kür Şad* come titolo per la nuova rivista da lui fondata. Nell'editoriale del primo numero, Atsız descriveva Kürşad come «il più grande eroe della storia turca» e lo proponeva come modello per i nazionalisti del presente¹⁰⁴.

Il personaggio “quasi reale” di Kürşad è un notevole esempio di come il lavoro di manipolazione della storia da parte di Atsız abbia avuto un successo che va ben oltre gli ambienti dell'estrema destra nazionalista. Oggi in Turchia Kürşad è spesso considerato un personaggio storico, anche da chi non ha nulla a che spartire con l'ideologia etno-nazionalista. Ad Ankara è stata perfino dedicata una scuola elementare pubblica a *Kürşad Bey*. Il sito internet della scuola riporta una descrizione di Kürşad che riprende chiaramente gli elementi centrali del romanzo epico di Atsız, ma presentati come fatti storici¹⁰⁵. La popolarità del personaggio è testimoniata dal fatto che Kürşad (spesso nella forma *Kürşat*, adattata alle regole fonetiche del turco moderno) è diventato con il tempo un nome di persona relativamente comune in Turchia. Buona parte delle persone che portano questo nome ignorano del tutto le sue origini e sono distanti dall'ideologia radicale di Atsız.

103 ID., *Cihan Tarihinin En Büyük Kahramanı Kür Şad*, in «Orhun», 19 aprile 1934.

104 ID., *En Büyük Türk Kahramanı Kür Şad*, in «Kür Şad», n.1, 3 aprile 1947, p. 3.

105 <http://kursadbey.meb.k12.tr/> [sito aggiornato al 14/02/2019]

Anche se si accetta l'identificazione storica tra Kürşad e Chieh-she-shuai – che comunque è molto approssimativa – resta in ogni caso da capire perché Atsız abbia scelto un personaggio così oscuro e marginale nel suo tentativo di costruire un grande epopea nazionale. I turchi sono tra i grandi protagonisti della storia universale, e hanno espresso molti fra quelli che i vecchi libri di storia amavano definire «i grandi uomini»: Solimano il Magnifico, Tamerlano, Maometto II, Babur ecc. Ma si tratta anche di personaggi i cui caratteri e le cui vicende biografiche sono ben note agli storici e anche alle persone comuni. Kürşad/ Chieh-she-shuai è invece poco più di un nome negli annali cinesi, e proprio questo ha dato ad Atsız un ampio spazio per dare vita a un eroe nazionale costruito sul modello di «turchità» che l'autore aveva in mente. Evidentemente questa operazione voleva rappresentare un'alternativa rispetto ad un altro modello di eroismo nazionale che si stava affermando in Turchia, fondato sul culto della personalità di Kemal Atatürk e sostenuto direttamente dallo Stato.

Nihal Atsız intrattenne un rapporto complicato con l'ideologia kemalista e la figura storica di Atatürk. Per Atsız l'orgoglio nazionale, le virtù militari e lo spirito d'indipendenza erano i caratteri principali dell'*ethos* turco. Non c'è alcun dubbio quindi che ammirasse sinceramente Atatürk per le sue grandi qualità di comandante militare e per il ruolo centrale che aveva rivestito nella restaurazione dell'indipendenza e della dignità nazionale della Turchia. Da quanto detto fin qui, è però altrettanto evidente il dissenso di Atsız verso le linee politiche e l'ideologia del regime kemalista.

Nel 1941, tre anni dopo la morte di Atatürk, Atsız pubblicò il romanzo politico *Dalkavuklar Gecesi* (La notte dei sicofanti)¹⁰⁶. Attraverso un'ambientazione fittizia nell'antica Anatolia al tempo degli ittiti, l'autore criticava ferocemente il regime kemalista e ne metteva in ridicolo i principali esponenti. La trama ruota attorno al re Subbiluliyuma – allegoria di Atatürk – un grande condottiero che ha ristabilito la potenza ittita, ma si è poi rivelato uno statista debole e mediocre. Il re è descritto come un alcolizzato, succube della corte di adulatori intriganti e corrotti (i “sicofanti” del titolo) di cui si è circondato. I pochi sinceri amici del re, che tentano di allontanarlo dalle cattive influenze e di contrastare le trame dei cortigiani malvagi, sono per questo emarginati e maltrattati senza alcuna riconoscenza. Il riferimento al regime kemalista è tanto palese che si può facilmente riscontrare una corrispondenza diretta tra i personaggi del libro e i protagonisti della politica turca nella prima età repubblicana.

Ciò che Atsız rifiutava con maggiore veemenza era la lettura della storia turca che era propria dell'ideologia kemalista. Per Atsız era inaccettabile l'idea che la guerra di liberazione e la figura di Atatürk costituissero il culmine di tutta la storia dei turchi, sminuendo o rinnegando i periodi storici precedenti. Il kemalismo si auto-rappresentava come una grande rivoluzione che aveva salvato la nazione turca creando una frattura e una netta discontinuità con l'impero ottomano. Per l'ideologia kemalista la repubblica rappresentava la piena realizzazione di tutte le potenzialità dell'autentico spirito nazionale turco, fino ad allora inespresse. La nazione turca moderna era dunque posta in netto contrasto con l'età

106 ID., *Dalkavuklar Gecesi – Z Vitamini*, Ötüken Neşriyat, Istanbul 2015.

imperiale, caratterizzata in modo molto negativo come un'era di decadenza e di alienazione dell'identità nazionale. Tutto ciò andava nel senso decisamente opposto rispetto al pensiero di Atsız, che considerava tale atteggiamento come un tradimento delle tradizioni e dello spirito dei gloriosi antenati.

Altan Deliorman, uno dei più importanti seguaci di Atsız e suo allievo al liceo, racconta che un giorno il professore diede alla classe il compito di svolgere un tema in cui ciascuno studente doveva individuare le più grandi personalità della storia turca, giustificando la propria scelta. Dopo aver corretto i compiti, in cui era ovviamente sempre presente il nome di Kemal Atatürk, Atsız dichiarò anch'egli le proprie preferenze. Con grande costernazione degli allievi, tra gli eroi scelti dall'insegnante non vi era Atatürk. Interrogato esplicitamente a riguardo, Atsız si limitò a dire che Atatürk era un grande comandante e un importante personaggio nella storia turca moderna, ma che secondo lui non aveva la stessa grandezza delle figure leggendarie che avevano portato la nazione turca a dominare il mondo nei secoli precedenti¹⁰⁷. Nella Turchia kemalista il fatto che un insegnante della scuola pubblica esprimesse opinioni di questo tipo era quasi blasfemo.

La prima personalità scelta da Atsız in quella circostanza fu naturalmente quella di Kürşad¹⁰⁸, confermandone quindi il carattere di modello «anti-Atatürk». Del resto è evidente come il personaggio di Kürşad fosse costruito per risultare diametralmente opposto a quegli aspetti di Atatürk che Atsız disapprovava. Kürşad era un esempio di totale abnegazione, avendo sacrificato la propria vita per riscattare la

107 A. DELIORMAN, *Tanıdığım Atsız*, Orkun, Istanbul 2000, pp. 23-25.

108 *Ibid.*

nazione turca, senza averne ricavato alcuna gloria personale. Si trattava di uno stridente contrasto con la vicenda di Atatürk, che aveva rivendicato per sé tutto il merito della guerra di indipendenza, usando il proprio prestigio per costruire una nazione a propria immagine e somiglianza. Dopo aver salvato quello che rimaneva dello Stato ottomano, Atatürk aveva creato la nuova repubblica volendo imprimere un profondo strappo nella storia turca, e aveva dato un decisivo impulso al processo di occidentalizzazione della Turchia. In simili circostanze, Kürşad aveva agito in modo molto diverso. In funzione polemica anti-kemalista possono essere letti il rifiuto di Kürşad di integrarsi nella civiltà cinese e la sua totale lealtà alle tradizioni degli antenati. Questa può essere una convincente chiave di lettura del romanzo, che narra l'eroico tentativo di Kürşad di restaurare il khanato turco, senza compromessi con le contingenze storiche avverse. Tale impresa era stata fallimentare, ma aveva costituito un esempio per gli antichi turchi al fine di mantenere la propria identità e attendere il momento propizio per liberarsi del giogo cinese, circostanza effettivamente verificatasi pochi decenni più tardi. Al contrario Atatürk era certamente riuscito a restaurare lo Stato turco ma, agli occhi degli etno-nazionalisti come Atsız, le conseguenze di questo successo rischiavano di minare le basi stesse della civiltà turca e della sua peculiare identità.

Per quanto possa sembrare paradossale, oggi i militanti della destra ultranazionalista coltivano un culto della personalità di Atatürk ancora più forte di quanto lo sia nel nazionalismo *mainstream*. Per tale ragione tentano di dipingere in modo diverso e più conciliante il rapporto tra il nazionalismo etnico e il kemalismo nella prima età repubblicana. Lo storico deve però tenere in mente che in realtà Nihal

Atsız – come gli altri esponenti dell'estrema destra nel primo dopoguerra – era senza ombra di dubbio un oppositore dell'ideologia kemalista. L'atteggiamento quantomeno ambiguo tenuto da Atsız nei confronti della figura storica di Atatürk è ben rappresentata dalle parole che egli pronunciò in occasione del processo che lo vide imputato nel 1944¹⁰⁹: «Io rendo onore al generale Mustafa Kemal, ma il presidente Atatürk non mi piace e non lo amo! Non sono obbligato a farmelo piacere e ad amarlo né dalla legge né dalla coscienza!»¹¹⁰.

Grazie alla sua instancabile attività editoriale e propagandistica, Nihal Atsız raccolse attorno a sé una nutrita cerchia di sostenitori delle ideologie etno-nazionaliste e panturche. Tra di essi emerse tuttavia anche un rivale. Reha Oğuz Türkkkan (1920-2010) era giovanissimo quando cominciò a frequentare gli ambienti del nazionalismo etnico e a pubblicare articoli in cui esponeva le proprie teorie, se possibile ancora più radicali di quelle sostenute da Atsız. Türkkkan coniò lo slogan «*Her Irkın Üstünde Türk Irkı!*» (La razza turca al di sopra di ogni altra razza!), che sarebbe diventato il motto del suo gruppo e la frase posta in esergo a tutte le riviste da lui dirette e pubblicate¹¹¹. La giovane età non gli impedì di attirare un seguito che gli permise di contendere la leadership del movimento a Nihal Atsız. Le idee dei due erano praticamente identiche, e a dividerli erano dunque rivalità e

109 Ved. paragrafo seguente.

110 [Senza indicazione dell'autore], *1944–1945'ten Hâtıralar*, in «Orkun», n. 44, 3 agosto 1951, p. 9. *1944–1945'ten Hâtıralar* (Ricordi dal 1944-1945) era una rubrica che faceva parte della sezione *Orkun'dan Sesler* (Voci dall'Orkhon) della rivista *Orkun*. Vi si trovavano esposti brevi aneddoti e ricordi personali del biennio '44-'45, spesso legati ai processi che gli etno-nazionalisti dovettero subire in quegli anni. Non è mai indicato l'autore, ma è possibile che si tratti dello stesso Atsız o di suo fratello Nejdet Sancar, principali animatori della testata.

111 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 144.

antipatie personali che poco o nulla avevano a che fare con gli aspetti dottrinali. Come era del resto prevedibile, Atsız e Türkkan si accusavano reciprocamente di non essere dei “veri turchi”, e di millantare una falsa purezza razziale¹¹². Le riviste fondate e dirette dai due rivali portavano nel frattempo avanti le stesse idee ed erano praticamente indistinguibili nello stile e nei contenuti.

Alla vigilia della seconda guerra mondiale – e nei primi anni del conflitto, caratterizzati dagli effimeri trionfi della Germania – il nazionalismo etnico appariva anche in Turchia come un’ideologia in fase ascendente, galvanizzata dal clima politico e culturale che si respirava in Europa e nel mondo. Le cose sarebbero però cambiate molto presto a seguito della mutata situazione internazionale, con il progressivo collasso del nazifascismo. Gli etno-nazionalisti turchi avrebbero pagato molto cara la scelta di campo a favore dell’Asse durante la guerra.

5. Lo scontro con lo Stato kemalista

A seguito dello scoppio del conflitto mondiale, i militanti dell’estrema destra si impegnarono in una campagna a favore dell’Asse. La propaganda filo-fascista si intensificò con l’inizio dell’invasione tedesca dell’URSS, nell’autunno del 1941. Dalle pagine dei loro giornali, gli etno-nazionalisti cominciarono a mostrarsi critici verso la politica estera della Turchia, attaccando il governo per la sua inazione e chiedendo più o meno esplicitamente un intervento in

112 Cfr. J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., p. 97.

guerra a fianco della Germania nazista e dell'Italia fascista. Gli ultranazionalisti vedevano nella guerra in Russia la realizzazione della causa anti-comunista, e ritenevano soprattutto che fosse l'occasione per poter finalmente liberare dal «giogo russo» i popoli turchi che facevano parte dell'URSS¹¹³.

Nelle prime incerte fasi del conflitto, il governo si dimostrò prudente e piuttosto tollerante nei confronti degli etno-nazionalisti, pur tenendoli sotto costante controllo e monitorandone le attività. Con il passare dei mesi gli sviluppi della guerra ribaltarono l'iniziale condizione di superiorità delle forze dell'Asse, facendo intravedere una conclusione del conflitto favorevole all'URSS e agli Alleati. Con il tempo la presenza di questi gruppi filo-fascisti cominciò dunque a costituire una ragione di grave imbarazzo e un problema politico.

Nell'aprile del 1943 cominciò a circolare un *pamphlet* anti-fascista intitolato *En Büyük Tehlike* (Il più grande pericolo)¹¹⁴, firmato da tale Faris Erkman, un altrimenti sconosciuto funzionario della Compagnia elettrica. Generalmente si ritiene che il vero autore del libretto fosse in realtà Reşat Fuat Baraner, segretario del clandestino Partito comunista di Turchia (*Türkiye Kömünist Parti – TKP*)¹¹⁵. Si trattava di una denuncia allarmata dei gruppi ultranazionalisti e del pericolo che essi rappresentavano per i valori repubblicani e la stabilità della Turchia. L'estrema destra veniva accusata di usare i mezzi di comunicazione

113 Cfr. J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., pp. 112, 115.

114 F. ERKMAN, *En Büyük Tehlike! Millî Türk Davasına Aykırı Bir Cereyanın İçyüzü*, Akgün Matbaası, Istanbul 1943.

115 Sulla paternità del libretto, ved. M. K. VURAL, "En Büyük Tehlike" Broşürü ve Buna Bağlı Olarak Turancı Akımların Kamuoyunda Tartışılması, in «Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi», vol. VIII, n. 18-19, 2009, p. 42, in nota.

per fare propaganda e agire nell'interesse di potenze straniere, in modo particolare della Germania nazista. Il libretto ebbe un'eco molto ampia nel mondo politico intellettuale, attirando per la prima volta l'attenzione generale sul pericolo rappresentato per la Turchia dal fascismo. I suoi contenuti furono pubblicamente discussi in Parlamento.

Gli etno-nazionalisti reagirono a questi attacchi aumentando la propria aggressività e la violenza delle critiche non solo verso le sinistre, ma anche verso le istituzioni accusate di esserne conniventi. Nihal Atsız pubblicò *En Sinsi Tehlike* (Il pericolo più insidioso)¹¹⁶, un *pamphlet* in cui rispondeva a quello antifascista firmato da Ekman. Con questa pubblicazione ebbe inizio di una feroce controffensiva della pubblicistica etno-nazionalista. Lo scontro tra l'estrema destra e il governo raggiunse il culmine tra il marzo e l'aprile del 1944, quando Atsız pubblicò due lettere aperte al primo ministro Şükrü Saraçoğlu, in cui denunciava il pericolo rappresentato dai comunisti in Turchia. Atsız lasciava intendere di avere le prove che gli agenti comunisti si fossero già inseriti nell'amministrazione pubblica e nel governo, per portare avanti piani eversivi contro gli interessi nazionali e favorevoli al comunismo internazionale¹¹⁷. Nella seconda lettera Atsız attaccava in modo particolare il ministro dell'istruzione Hassan Ali Yücel, accusandolo di aver permesso e favorito l'infiltrazione di elementi sovversivi e nemici dello Stato all'interno del suo ministero. Per supportare questa grave accusa, Atsız fece riferimento in modo

116 N. ATŞIZ, *En Sinsi Tehlike* (1943), in N. ATŞIZ, *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2015.

117 ID., *Başvekil Saraçoğlu Şükrü'ye Açık Mektup*, in N. ATŞIZ, *Makaleler IV*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1997, pp. 9-16.

particolare alla vicenda di Sabahattin Ali, uno scrittore e intellettuale che lavorava nel ministero della pubblica istruzione ed era insegnante nella scuola pubblica. Sosteneva di avere la conoscenza certa che Ali fosse un agente comunista, quindi un nemico dello Stato e della nazione turca. Secondo quanto asseriva Atsız, «tutti quelli che l'hanno conosciuto» sapevano che Sabahattin Ali era un comunista e un «traditore della patria». Nonostante ciò egli aveva «un'importante posizione» nel ministero grazie alla «personale simpatia» di cui godeva da parte del ministro Yücel¹¹⁸.

Atsız e Ali si conoscevano in realtà da molto tempo, ed è necessario fare brevemente luce sul rapporto che c'era tra loro. Sabahattin Ali (1907-1947) è stato uno dei maggiori protagonisti della letteratura turca in età repubblicana. A livello internazionale il suo nome è oggi associato soprattutto al romanzo *Kürk Mantolu Madonna* (La madonna con il cappotto di pelliccia)¹¹⁹, che negli ultimi anni è stato tradotto nelle principali lingue del mondo e riconosciuto tardivamente come un capolavoro letterario del '900. Ali conobbe Nihal Atsız attorno alla metà degli anni '20, quando erano ancora studenti, e per un certo periodo i due furono buoni amici¹²⁰. A quell'epoca il giovane Sabahattin Ali frequentava i circoli nazionalisti e presumibilmente coltivava simpatie politiche tendenti a destra. I rapporti tra Ali e Atsız cominciarono a guastarsi all'inizio degli anni

118 ID., *Başvekil Saraçoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup*, in N. ATŞIZ, *Makaleler IV*, cit., pp. 17-29.

119 S. ALİ, *La madonna con il cappotto di pelliccia*, Scritturapura, Asti 2015.

120 Riguardo al rapporto personale tra Atsız e Ali, ved. H. ÇOLAK, *The Trial of Sabahattin Ali – Nihal Atsız. An Examination of The Effects of The Turkish Foreign Policy on Domestic Policy During The Second World War*, tesi di laurea, Bilgi University, Istanbul 2012, pp. 59-63.

'30, quando Sabahattin Ali si allontanò dai circoli nazionalisti e si avvicinò progressivamente al socialismo e alle idee della sinistra. Un'influenza decisiva in questo senso venne probabilmente dall'incontro con il grande poeta marxista Nazım Hikmet. Nel 1932 Ali fu condannato a 14 mesi di reclusione per aver mancato di rispetto al presidente Kemal Atatürk in una delle sue poesie. Riabilitato a seguito di una manifestazione di pentimento e della pubblicazione di una poesia elogiativa dedicata ad Atatürk, nel '34 Ali cominciò a lavorare come insegnante di tedesco presso il ministero della pubblica istruzione senza che ciò suscitasse polemiche, e mantenendo in generale un basso profilo.

Sorprendentemente, la svolta socialista di Sabahattin Ali non ebbe come effetto immediato la fine dell'amicizia con Nihal Atsız. Certamente essi ebbero dei dissapori per ragioni ideologiche, ma non interruppero i contatti. Pur confrontandosi anche duramente riguardo alle rispettive scelte politiche del tutto contrapposte, in un primo momento i due rimasero malgrado tutto in buoni rapporti. Ciò è dimostrato dal fatto che Ali continuò a pubblicare racconti e poesie anche sulle riviste dirette da Atsız. La rottura vera e propria tra Sabahattin Ali e Nihal Atsız avvenne soltanto nel 1939, a seguito della pubblicazione da parte di Ali del romanzo *İçimizdeki Şeytan* (Il diavolo che sta dentro di noi)¹²¹, in cui l'autore attaccava fortemente ed esplicitamente il movimento etno-nazionalista. Da quel momento Ali venne considerato un nemico assoluto da parte di Atsız e di tutti i militanti dell'estrema destra, che cominciarono a minacciarlo, dando il via a una campagna denigratoria nei suoi confronti. In risposta ai

121 S. ALİ, *İçimizdeki Şeytan*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.

contenuti del romanzo – che attraverso nomi fittizi attaccava personalmente anche altri esponenti della destra come lo scrittore Peyami Safa e Zeki Velidi Togan – Atsız non si limitò a pubblicare un velenoso *pamphlet* contro Ali¹²² ma arrivò a perfino sfidare pubblicamente a duello il rivale, che non lo degnò neppure di risposta. La lettera pubblicata da Atsız nel '44 va dunque inserita in questo contesto, e rappresenta l'atto culminante dello scontro tra i due ex-amici.

Atsız aveva forse alcune ragioni per pensare che l'attacco a Sabahattin Ali potesse essere una carta vincente da giocare nell'appello rivolto al premier Saraçoğlu. Atsız conosceva personalmente Ali e sapeva delle sue idee politiche e dei suoi precedenti con la giustizia turca, a cui fece esplicito riferimento nella sua lettera. Si può ipotizzare che Atsız sperasse in questo modo di costringere il governo sulla difensiva per evitare uno scandalo, e di poter sfruttare politicamente tale situazione. Di qualunque natura fossero i suoi calcoli, si rivelarono completamente sbagliati: su consiglio dello stesso ministro Yücel, Sabahattin Ali sparse denuncia per diffamazione contro Nihal Atsız¹²³. Era il segnale del fatto che il governo e le istituzioni erano determinate nel respingere le accuse e le provocazioni di Atsız e passare al contrattacco. Questo episodio segnò di fatto l'inizio della repressione contro il movimento filo-fascista.

A seguito della denuncia di Sabahattin Ali, il 26 aprile 1944 ebbe dunque inizio il processo contro Nihal Atsız, che si concluse il 9

122 N. ATŞIZ, *İçimizdeki Şeytanlar* (1940), in N. ATŞIZ, *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, cit.

123 J. M. VANDERLIPPE, *The Politics of Turkish Democracy. İsmet İnönü and the Formation of the Multi-Party System, 1938-1950*, State University of New York Press, Albany 2005, p. 108.

maggio con il verdetto di colpevolezza e una blanda condanna.¹²⁴ L'evento più importante del processo avvenne però fuori dall'aula. Il 3 maggio, in occasione della seconda udienza, centinaia di giovani ammiratori di Atsız – soprattutto studenti – manifestarono violentemente ad Ankara a sostegno dell'imputato, scontrandosi con le forze dell'ordine. Questo evento mostrò quanto l'influenza di Atsız sulle nuove generazioni fosse potente e pericolosa, e portò il governo a irrigidirsi nella sua ostilità all'estremismo etno-nazionalista.

Il 18 maggio 1944 il consiglio dei ministri pubblicò una dichiarazione ufficiale di condanna ai gruppi pan-turchisti e razzisti¹²⁵. Il giorno seguente il presidente İsmet İnönü tenne un discorso – salutato dalla stampa come «storico»¹²⁶ – in cui affrontò pubblicamente per la prima volta il problema costituito dai movimenti estremisti e filo-fascisti. İnönü condannava senza mezzi termini il razzismo, il pan-nazionalismo e l'irredentismo, perversioni nocive del sano patriottismo. Rimarcava dunque che la politica della Turchia repubblicana era orientata alla pace e alla collaborazione tra le nazioni, e fondata sul rifiuto della guerra aggressiva e delle avventure militari. Inoltre, a sottolineare l'importanza della questione nelle relazioni internazionali, ricordò l'amicizia e la storica collaborazione tra la Turchia kemalista e l'Unione sovietica.

124 Per un'analisi dettagliata del processo che ha visto contrapposti Sabahattin Ali e Nihal Atsız e le reazioni dell'opinione pubblica turca, ved. G. İPEK, *Basında Sabahattin Ali – Nihal Atsız Davası*, in «Akademik Bakış Dergisi», n. 55, maggio – giugno 2016, pp. 272 – 287; H. ÇOLAK, *Op. cit.*, pp. 63-83.

125 [Senza indicazione dell'autore], *İrkçılık ve Turancılık Tahrikatı yapanlar hakkında Hükümetin Tebliği*, in «Ayn Tarihi», n. 126, maggio 1944, pp. 21-23.

126 [Senza indicazione dell'autore], *Milli Şefin Tarihi Nutku*, in «Cumhuriyet», 20 maggio 1944, p. 2.

Quando è terminata la guerra d'indipendenza, noi avevamo buone relazioni soltanto con i sovietici, mentre il resto dei nostri vicini facevano rivivere le loro memorie ostili. Tutti erano convinti che, una volta che ci fossimo un po' ristabiliti [dalla guerra], avremmo adottato politiche aggressive. Invece nel breve arco di 20 anni siamo stati in grado di creare un sentimento di fiducia e rispetto, laddove c'erano profonde inimicizie di secoli e secoli. I pan-turchisti hanno trovato la ricetta perfetta per accendere le ostilità con tutti i vicini della nazione turca. Prenderemo tutte le contromisure che sono proprie dell'ordine repubblicano per non mettere a rischio il futuro della nazione turca a causa di questi sovversivi irresponsabili che non hanno alcuna coscienza¹²⁷.

Nel discorso İnönü fece dunque esplicito riferimento agli etno-nazionalisti, presentandoli come agenti dell'imperialismo straniero e nemici degli interessi autentici della Turchia.

Coloro che sostengono che la Turchia dovrebbe essere razzista e turanista, a quale nazione sono utili e di chi fanno gli interessi? Certamente non fanno gli interessi della nazione turca. Gli stranieri sono gli unici che possono ottenere beneficio da questi movimenti¹²⁸.

Nei giorni successivi la stampa iniziò una campagna meditica in grande stile, di ispirazione governativa, contro i gruppi estremisti di destra¹²⁹. Erano i primi segnali di una fortissima repressione destinata a colpire chiunque fosse sospettato di essere un seguace di Atsız o di avere qualche legame con lui e con il movimento etno-nazionalista.

127 *Ibid.*

128 *Ibid.*

129 Sulle reazioni della stampa allo scontro tra lo Stato turco e i gruppi estremisti di destra, ved. H. ÖZTEKİN, *1944 Irkçılık-Turançılık Davası ve Basındaki Tartışmalar*, in «Selçuk İletişim», Vol. I, n. 11, 2018, pp. 212-236.

Nel mese di dicembre del '44 prese il via un grande processo che vide coinvolti tutti i principali esponenti del nazionalismo etnico, accusati di aver coltivato, con l'appoggio e il finanziamento della Germania nazista, un progetto eversivo al fine di rovesciare l'ordinamento repubblicano in Turchia e sostituirlo con un regime fascista allineato con le potenze dell'Asse. Tra gli arrestati figuravano Atsız, Sançar e Türkkan, ma anche personalità della generazione precedente tra cui il celebre accademico Zeki Velidi Togan¹³⁰. Difficile stabilire quanto ci fosse di vero in questo impianto accusatorio, fondato su confessioni spesso estorte con le minacce e l'uso della tortura¹³¹.

Pare effettivamente che la Germania, attraverso l'ambasciata e i consolati in Turchia, avesse stanziato dei fondi considerevoli per finanziare le attività di propaganda filo-nazista nel paese¹³². Tuttavia, secondo il giudizio dello storico İlker Aytürk, pare «estremamente improbabile» che tra i gruppi finanziati e sostenuti dal Terzo Reich ci fossero gli etno-nazionalisti come Nihal Atsız¹³³. Ma anche se si potesse dimostrare che il gruppo di Atsız avesse preso dei finanziamenti dalla Germania, ciò non implicherebbe di certo l'esistenza di un piano per rovesciare il governo e creare una dittatura

130 Per un elenco completo degli indagati, ved. E. WEISBAND, *Turkish Foreign Policy, 1943-1945. Small State Diplomacy and Great Power Politics*, Princeton University Press, Princeton 1973, p. 244, nota 50.

131 Per un resoconto più dettagliato del processo del 1944 ved. U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., pp. 148-162.

132 C. KOÇAK, *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938-1945)*, vol. 1, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2003, p. 673; J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., p. 113. Koçak stima l'ammontare di finanziamenti a 5 milioni di marchi.

133 İ. AYTÜRK, *The Racist Critics of Atatürk and Kemalism, from the 1930s to the 1960s*, cit., p. 316.

fascista. Un progetto di questo tipo organizzato da parte dell'estrema destra implicherebbe inoltre il coordinamento tra fazioni contrapposte e rivali – come quella di Atsız e quella che faceva capo a Türkkân – e il coinvolgimento di personalità come quella di Togan, che sostenevano il panturchismo, ma erano lontane dalle idee razziste e dalla mistica neo-pagana di Atsız. Tutto questo non sembra affatto realistico.

In definitiva si trattò certamente di un processo politico. Le autorità erano innanzitutto preoccupate della sfida che il nazionalismo etnico portava all'ideologia kemalista. Si trattava inoltre di un modo efficace ed economico per testimoniare il proprio antifascismo di fronte agli Alleati che stavano uscendo vincenti dal conflitto mondiale.

6. *Un «fascismo turco»?*

Il processo del '44 solleva tuttavia un'altra questione di natura più sostanziale. Al di là dei presunti rapporti economici e organizzativi con le potenze dell'Asse, è legittimo porsi domande sulla natura del pensiero di Nihal Atsız e degli ultranazionalisti turchi in relazione all'ideologia fascista. Il primo ad accostare gli etno-nazionalisti turchi con il fascismo e il nazismo fu Cihat Baban – studioso, giornalista ed esponente del partito di governo CHP – nel suo saggio del 1933 *Hitler ve Nasyonel Sosyalizm* (Hitler e il nazionalsocialismo). Notando la profonda somiglianza tra i principi dell'ideologia nazista e il manifesto pubblicato da Nihal Atsız e Nejdet Sançar nel primo numero della loro rivista *Atsız Mecmua* nel 1932, Baban parlava esplicitamente di un «fascismo turco» di cui Nihal Atsız sarebbe stato

il principale esponente¹³⁴. Pubblicamente i principali esponenti del nazionalismo etnico in Turchia hanno in genere respinto l'appellativo di "fascista". Occorre tuttavia analizzare le argomentazioni che hanno usato per rifiutare questa etichetta, e verificare se in esse vi sia una reale presa di distanza dall'ideologia fascista.

Nella produzione di Nihal Atsız riferimenti espliciti al fascismo italiano o al nazionalsocialismo tedesco non sono molto frequenti, ma possono nondimeno aiutare a inquadrare in modo più preciso la questione. Nel 1941 – dunque nel pieno delle polemiche che vedevano contrapposti i fronti filo-fascisti e anti-fascisti nel mondo culturale turco – Atsız pubblicò e fece circolare un breve testo di analisi politica intitolato *Üç Rejim* (Tre regimi)¹³⁵. Si trattava di una disamina di quelli che Atsız considerava «le tre forme politiche basilari del tempo presente»: democrazia, fascismo e comunismo. L'autore si presentava come un osservatore oggettivo, ma la sua posizione risultava decisamente schierata. Come prevedibile, il comunismo era descritto come un'ideologia delirante e il più grande pericolo per l'umanità. Anche la democrazia non era tuttavia risparmiata da critiche feroci: costituiva «un regime di peso e lentezza, mentre la vita di oggi richiede rapidità, soprattutto in alcune fasi», ma soprattutto aveva il difetto strutturale di «sostituire la massa al talento, all'intelligenza e alla qualità»¹³⁶. Al contrario il fascismo veniva descritto in un tono

134 CİHAT HİKMET [BABAN], *Hitler ve Nasyonel Sosyalizm*, Şirketi Mürettibiye Matbaası, İstanbul 1933, pp. 53-60.

135 N. ATŞIZ, *Üç Rejim* (1941), in N. ATŞIZ, *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, cit.

136 Ibid.

sostanzialmente apologetico, come reazione legittima alla debolezza della democrazia e soprattutto all'avanzata del comunismo.

Il fascismo ha lo scopo di reagire alle attività violente e immorali del comunismo. È la cura usata dalle nazioni che vogliono proteggere la loro esistenza nazionale dal comunismo che, al fine di distruggere le nazioni, si oppone alla tradizione e a ciò che è sacro. È il metodo di disciplina a cui si ricorre contro le irregolarità e il caos causati dalla libertà, dall'anarchia e dal comunismo. Il fascismo in Europa si affermò negli unici tre paesi, Italia, Germania e Spagna, che erano in pericolo di cadere sotto il comunismo. Il fascismo è quindi un antidoto sociale. Gli elementi del fascismo sono l'ideale nazionale, l'orgoglio patriottico, la tradizione e la religione. Il comunismo non è stato in grado di assumere il potere con il consenso della maggioranza in nessuna parte del mondo. Al contrario il fascismo entrò in azione con il voto di una schiacciante maggioranza in Germania. Quindi le masse popolari preferiscono il fascismo al comunismo. [...] Il comunismo è emerso come rivendicazione globale e si è localizzato ritirandosi nel tempo. Il fascismo al contrario ha iniziato a condurre la sua guerra a livello locale e gradualmente ha acquisito un valore e un carattere di proporzione mondiale. È anche un punto da sottolineare l'emergere e l'affermarsi del fascismo ovunque si manifesti il pericolo del comunismo. La struttura del fascismo non è la medesima in ogni paese. L'aspetto unificante dei diversi fascismi è il fatto di prendere forza ed esempio nella tradizione e nel passato nazionale. [...] Il principio sostenuto dal fascismo, secondo cui la guerra è lo stato essenziale della vita, è biologicamente corretto¹³⁷.

Anche il già citato *En Sinsi Tehlike*, scritto in risposta al *pamphlet* antifascista del '43, contiene degli spunti di estrema rilevanza per comprendere l'ambiguo discorso di Atsız rispetto al fascismo. L'autore impiegava gran parte delle pagine a difendersi dall'accusa,

137 *Ibid.*

rivolta agli etno-nazionalisti da parte della sinistra socialista, di aver preso le basi del proprio pensiero dall'estrema destra europea – e in modo particolare tedesca – e di costituire di fatto una succursale turca del nazionalsocialismo. Atsız negava nel modo più assoluto la dipendenza del proprio pensiero da quello fascista e nazista, sostenendo la “primogenitura turca” dell'etno-nazionalismo. Infatti l'impianto teorico del pensiero di Atsız era in larga misura formato già a partire dal '25, «quando in Turchia nessuno conosceva Hitler». Egli riconosceva tuttavia la profonda vicinanza tra le proprie idee e quelle del nazifascismo. «Se il programma di Hitler è identico al nostro – sosteneva apertamente l'autore – significa che finalmente le persone profondamente razziste e nazionaliste sono arrivate alle medesime conclusioni»¹³⁸. Atsız si sforzava insomma di contestare la dipendenza e la subordinazione del proprio pensiero rispetto al nazifascismo internazionale, ma non aveva alcun problema ad ammettere candidamente di avere le stesse idee di Hitler.

Sempre in *En Sinsi Tehlike* Atsız, per smarcarsi dalle accuse di connivenza con le forze dell'Asse, citava due sue poesie nazionaliste intitolate rispettivamente *Adsız Şiir* (Poesia senza nome)¹³⁹ e soprattutto *Davetiye* (Invito)¹⁴⁰, in cui attaccava la politica estera aggressiva di Mussolini nel Mediterraneo orientale e invitava provocatoriamente il dittatore italiano ad attaccare la Turchia e a misurarsi con i turchi. Dal testo, che evoca un lungo elenco di figure ed eventi storici turchi di età islamica e pre-islamica, si capisce

138 N. ATŞIZ, *En Sinsi Tehlike*, cit.

139 ID., *Adsız Şiir*, in «Yıldız Dağı», n. 9, 1 Mart 1939, p. 6.

140 ID., *Davetiye* [senza indicazione dell'anno, riconducibile alla seconda metà degli anni '30], consultabile al link: <https://huseyinnihalatsiz.com/siir/davetiye/>

chiaramente che Atsız era convinto della superiorità razziale dei turchi sugli italiani «meticci» – come del resto su qualsiasi altro popolo – e che poneva la difesa dell'onore e dell'indipendenza nazionale sopra qualsiasi altra considerazione o simpatia politica. Per quanto riguarda l'opinione relativa agli italiani, in queste righe si trova conferma di quanto Atsız asserisce anche in *Üç Rejim*: le relative possibilità di successo del regime fascista italiano sarebbero dipese dalla capacità di Mussolini di ovviare «alla secolare schiavitù a cui è stata sottoposta Roma e all'imbastardimento della razza italiana»¹⁴¹ nei secoli di dominazione straniera. Nelle stesse pagine Atsız era certamente sincero quando asseriva di «non amare nessuna nazione straniera» benché «tale sentimento» non gli impedisse «di vedere le virtù di alcune nazioni. Perché – concludeva l'autore – l'amore è una cosa, l'apprezzamento è un'altra»¹⁴². In tutto questo discorso, che Atsız affrontava a suo modo in buona fede, c'è una testimonianza potente del suo nazionalismo e della fermezza nei suoi pur discutibili valori, ma nulla che rappresenti una reale presa di distanza dai fondamenti ideologici che lo legavano al fascismo.

Alla luce di quanto detto finora, è interessante leggere un articolo del '74 – a più di tre decenni di distanza – in cui Atsız tornò sulla questione dell'appellativo “fascista”, che in quegli anni veniva costantemente rivolto a lui e agli altri esponenti dell'estrema destra nazionalista. Dalle prime righe è possibile notare la profonda contraddizione rispetto a quanto scritto nel *pamphlet* del '41.

141 ID., *Üç Rejim*, cit.

142 ID., *En Sinsi Tehlike*, cit.

“Fascista” sta a indicare un estremo nazionalista italiano. Questo aggettivo, che nasce dalla parola italiana “facio” [*sic*] è diventato identificativo dei membri del partito nazionalista italiano di Mussolini e il nazionalismo italiano è stato chiamato “fascismo”. Man mano che il nazionalismo si è diffuso nelle diverse nazioni, ha assunto nomi differenti; quindi i tedeschi hanno usato la parola “nazi” (abbreviazione di nazionalsocialista), gli spagnoli “falangista”, i belgi “rexista”, i romeni “gardista”. Siccome questo [tipo di] nazionalismo disciplinato e anticomunista è emerso per la prima volta in Italia, è diventato uso comune definirlo nella sua totalità come fascismo. Dal momento che il fascismo e il comunismo hanno preso il potere più o meno negli stessi anni in Italia e in Russia, i comunisti hanno cominciato a chiamare “fascisti” i loro nemici, tutti i nazionalisti e in genere chi non era comunista. La mentalità comunista, [...] poiché non comprende i concetti complessi e li semplifica, vede il mondo come diviso nei due gruppi composti dai comunisti e dai fascisti. Venendo a noi, gli eventi degli anni '70 dimostrano ancora una volta come i comunisti chiamino fascisti tutti quelli che non sono dei loro. Quindi, quelli che in Turchia i comunisti chiamano fascisti sono tutti quelli contrari al comunismo e soprattutto i nazionalisti turchi¹⁴³.

L'articolo prosegue riferendosi agli scontri tra i gruppi radicali di destra e di sinistra che insanguinavano la Turchia negli anni '70. La tesi di Atsız era sostanzialmente che in Turchia non fosse il fascismo a costituire un problema, ma semmai il comunismo. L'allarme contro il fascismo era parte di un'invenzione dei comunisti per criminalizzare i patrioti che si opponevano alle loro attività eversive.

Il nucleo dell'argomentazione di Atsız è che l'utilizzo generalizzato della parola “fascismo”, per indicare l'estrema destra nazionalista in Turchia come in altri paesi del mondo, sia il risultato dell'estensione

143 N. ATŞIZ, *Faşist*, in «Ötüken», n. 4, 5 aprile 1974.

impropria di un termine che correttamente dovrebbe essere usato soltanto per il regime italiano di Mussolini. I principali responsabili di questa generalizzazione erano stati i comunisti, che avevano proiettato sui movimenti di destra la stessa prospettiva di solidarietà internazionale che caratterizza il socialismo. Per Atsız si era trattato però di un errore grossolano, dal momento che i nazionalisti dei diversi paesi sono per definizione «nemici o rivali» tra loro, seguendo ciascuno gli interessi della propria nazione a scapito delle altre¹⁴⁴. Innanzitutto va sottolineato come queste considerazioni contraddicano completamente quanto sostenuto dallo stesso Atsız nel '41. In *Üç Rejim* l'autore era infatti parso consapevole del fatto che «benché fascismo [italiano], nazionalsocialismo e falangismo costituiscano sistemi nazionali un po' differenti» essi devono essere considerati collettivamente come espressione del fascismo in quanto condividono «i principi fondamentali»¹⁴⁵. In ogni caso – pure accettando l'argomentazione sostenuta nel '74 – manca anche in questo caso alcun tipo di presa di distanza dagli ideali fascisti e tutto fa presupporre che l'ideologia di Atsız appartenga a quella famiglia di movimenti da lui stesso caratterizzati come un tipo di «nazionalismo disciplinato e anti-comunista».

Queste prese di posizione, le più esplicite di Atsız riguardo al tema del rapporto tra il movimento etno-nazionalista turco e il fascismo, sono state sostenute in un contesto pubblico. Le convinzioni personali di Atsız negli anni '30 emergono più chiaramente da una lettera inviata a Sabahattin Ali durante la detenzione di quest'ultimo nel

144 *Ibid.*

145 N. ATSIZ, *Üç Rejim*, cit.

1932. Atsız rimproverava quello che all'epoca considerava ancora un amico di essersi allontanato non solo dall'ideologia nazionalista, ma anche di stare tradendo l'amor di patria per seguire le chimere socialiste. Per convincerlo a desistere da tale percorso intellettuale e politico, Atsız rivolgeva ad Ali un singolare appello:

Un genio come te... non riesco a conciliare la tua intelligenza con la partecipazione a queste attività che possono nuocere alla tua nazione, dando credito a un paio di venduti come Nazım Hikmet. Non ti ho mai chiesto di essere un nazionalista sciovinista, *un fascista militarista come me*. Ma ti consiglio di abbandonare da adesso questo tuo atteggiamento infantile¹⁴⁶.

In un contesto privato degli anni '30 Atsız non aveva dunque alcuna remore nel definirsi fascista, e sembrava consapevole del fatto che la sua posizione ideologica andasse molto oltre il “normale” nazionalismo, che pure era una parte integrante e importante della cultura politica turca.

Atsız era accusato di essere un imitatore del fascismo e dal nazismo anche da Reha Oğuz Türkkkan¹⁴⁷, il suo principale contendente per la leadership del movimento etno-nazionalista. Türkkkan sosteneva di essere il solo autentico nazionalista turco, mentre i suoi rivali scimmiettavano tedeschi e italiani. Le argomentazioni usate da Türkkkan per sostenere la sua estraneità al fascismo erano tuttavia ambigue allo stesso modo di quelle usate da Atsız. Secondo Türkkkan, il pan-nazionalismo etnico e il razzismo erano parte integrante dell'autentica cultura turca da molto tempo prima che Hitler e

146 H. ÇOLAK, *Op. cit.*, p. 60. Corsivo mio.

147 J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., p. 97.

Mussolini si appropriassero di questi temi. Quindi era semmai il nazifascismo a essere debitore verso il nazionalismo turco, che era una forma pura e originale¹⁴⁸. Non si tratta di certo di un modo convincente e credibile per allontanare i sospetti di fascismo.

A unire la destra radicale turca con le controparti dell'Europa era – come è evidente – un feroce anticomunismo¹⁴⁹ che arrivava a coinvolgere qualsiasi forma di pensiero che potesse avere matrici socialiste o social-democratiche, anche se del tutto estranee al leninismo¹⁵⁰. La tendenza – inaugurata nell'interguerra da pensatori come Atsız – volta a ridurre tutto il pensiero di sinistra e progressista alla categoria del «comunismo» (esplicito o mascherato) avrebbe del resto rappresentato un fattore identitario centrale nella storia della destra turca, non solo nelle sue varianti radicali ed etno-nazionaliste. Va sottolineato inoltre come l'estremo anticomunismo della destra radicale turca fosse accompagnato da un antisemitismo altrettanto fanatico. In un articolo del marzo 1934 Nihal Atsız individuava i peggiori nemici della Turchia nei comunisti e negli ebrei, suggerendo una profonda correlazione tra queste due categorie¹⁵¹. Due mesi dopo tornava sull'argomento lodando la Germania per essere il primo paese

148 *Ivi*, p. 89.

149 Dell'anticomunismo di Atsız nel corso dell'interguerra e del periodo bellico si è data sufficiente dimostrazione nelle pagine precedenti. Per quanto riguarda il perdurare delle sue convinzioni anti-comuniste nel dopoguerra, si prendano a titolo di esempio N. ATSIZ, *Antika Komünistler*, in «Ötüken», n. 13, 18 gennaio 1965; ID., *Komünistler*, in «Ötüken», n. 22, 12 ottobre 1965; ID., *Komünizm Yıkılmaya Mahkumdur* in «Gözlem», 20 Marzo 1969.

150 ID., *Sosyalizm Maskaralığı*, in «Ötüken», n. 5, 15 maggio 1964; ID., *İşte Sosyalizm*, in «Ötüken», n. 6, 3 giugno 1964; ID., *Komünizmin Ahmak Kardeşi: Sosyalizm*, in «Ötüken», n. 24, 16 novembre 1965.

151 N. ATSIZ, *Kömünist, Yahudi ve Dalkavuk*, in «Orhun», n. 5, 21 marzo 1934, p. 93.

ad aver cominciato a «risolvere il problema ebraico», e auspicando che la Turchia seguisse la stessa strada¹⁵².

Il razzismo pseudo-scientifico, l'ossessione per la purezza culturale, l'antisemitismo, il culto dai tratti quasi neo-pagani delle origini ancestrali dei turchi, l'adesione al pan-turchismo, l'anticomunismo, il disprezzo per la democrazia liberale, la visione comunitaria e corporativa della società, l'esaltazione della guerra e delle virtù belliche, la misoginia, l'adozione di un'estetica ispirata al mondo militare e alla simbologia pagana: l'insieme di questi tratti – che magari presi ciascuno singolarmente non sarebbero così decisivi – inseriscono pienamente l'etno-nazionalismo turco nel contesto dell'estrema destra europea tra le due guerre mondiali. La scelta di sostenere l'Asse durante la guerra non fu dettata unicamente da opportunismo anti-sovietico, ma rifletteva anche una profonda sintonia ideologica e una cultura politica molto affine.

Se il processo antifascista cominciato nel '44 fu di natura politica, fu sempre per ragioni politiche che esso si risolse in un nulla di fatto. Il 29 marzo del '45 si concluse in primo grado con la condanna a pene molto severe: dieci anni per Togan, quattro per Atsız¹⁵³. Subito dopo la fine della guerra, l'attenzione dello Stato si spostò però verso il contenimento delle sinistre e i membri dell'estrema destra vennero in gran parte riabilitati in funzione anticomunista. Già nel mese di ottobre le sentenze emesse in primo grado contro gli attivisti ultranazionalisti furono annullate e poi sistematicamente ribaltate nei successivi gradi di giudizio.

152 ID. *Musa'nın Necip (!) Evlatları Bilsinler ki*, in «Orhun», n. 7, 25 maggio 1934, p. 140.

153 J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., p. 117.

Nel 1947 i principali esponenti dell'estrema destra erano liberi e potevano riprendere le loro vite e le attività che avevano lasciato in sospeso. Al contrario una pesante repressione cominciava ad abbattersi sui socialisti: molti intellettuali di sinistra furono espulsi dalle università e dal ministero dell'istruzione, mentre lo stesso Sabahattin Ali fu assassinato in circostanze misteriose mentre cercava di fuggire in Bulgaria.

Una volta riabilitato, Atsız tornò a fondare e dirigere riviste. Proprio nel secondo dopoguerra pubblicò i suoi romanzi più famosi. Togan riprese il proprio ruolo in università con inalterato prestigio. Türkkan si trasferì negli Stati Uniti dove visse per circa un trentennio prima di tornare in patria e rientrare attivamente nella vita intellettuale conservatrice turca.

Nel frattempo cresceva una nuova generazione di etno-nazionalisti, spesso legati direttamente ad Atsız o comunque influenzati dalla sue idee. Nihal Atsız non entrò mai nelle simpatie dei governi turchi e non ebbe un ruolo di primo piano nella formulazione delle ideologie promosse dallo Stato. Alcuni tra i suoi discepoli avrebbero però rivestito una grande importanza nella formulazione della Sintesi turco-islamica e nella ridefinizione dell'ideologia di Stato nei decenni seguenti.

Capitolo II

Islamismo

1. *L'Islam turco tra adattamento e resistenza*

Le radici e i caratteri dell'Islam politico in Turchia sono peculiari rispetto al resto del mondo musulmano¹⁵⁴, e sono legati alle particolari vicende storiche del paese. Come ricordato da Bernard Lewis, i popoli turchi – e in particolar modo quelli dell'attuale Turchia – hanno sviluppato un'identificazione totale con l'Islam, in modo ancora più forte di quanto fatto dagli arabi e dai persiani¹⁵⁵. Tuttavia la conversione dei turchi all'Islam, verificatasi in un contesto storico e sociale estremamente peculiare, diede vita a forme di religiosità particolari e caratteristiche.

Alcuni caratteri dell'Islam turco ottomano vanno specialmente presi in considerazione per capire lo sviluppo dell'islamismo politico in età repubblicana. In primo luogo nell'Anatolia ottomana l'Islam si sviluppò parallelamente su due livelli. Da una parte vi era l'Islam

154 Cfr. L. OZZANO, *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 221-223; per una visione comparativa dell'islamismo turco in relazione al movimento islamista internazionale, ved. B. GÜREL, *Islamism: A Comparative-Historical Review*, in N. BALKAN, E. BALKAN, O. ÖNCÜ (ed.), *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, Berghahn, New York – Oxford 2015.

155 B. LEWIS, *Islam in History: Ideas, People and Events in The Middle East*, Open Court, Chicago 2000, p. 200.

ufficiale delle moschee e delle madrase, legato allo Stato ottomano ma poco presente nella vita comune della gran massa della popolazione rurale e analfabeta. Dall'altra parte vi era invece l'Islam popolare, praticato dalla stragrande maggioranza delle persone comuni, che avevano scarsi rapporti con le istituzioni religiose ufficiali. Nell'impossibilità di accedere alle fonti canoniche delle scienze islamiche, l'Islam popolare turco era caratterizzato da una profonda religiosità dalle forme eclettiche e vivaci, seppur incoerenti e deficitarie da un punto di vista dottrinale e dai tratti spesso eterodossi e sincretici¹⁵⁶.

Un altro carattere fondamentale dell'Islam turco è l'assoluta centralità delle confraternite (*tarikāt*) mistiche ed esoteriche di matrice sufi¹⁵⁷. Il sufismo (*tasavvuf*) ha origini nel mondo islamico antecedenti alla conversione dei turchi, e certamente la sua diffusione non è esclusiva delle aree abitate da popolazioni di lingua turca. È però tra i turchi il sufismo si è affermato come il centro della vita religiosa, e le sue dottrine, istituzioni e pratiche hanno influenzato ogni aspetto della cultura nazionale. Le confraternite sufi e i loro sceicchi rappresentavano in età ottomana un'istituzione sociale di fondamentale importanza. Essi costituivano uno dei fulcri principali della vita comunitaria in tutte le classi sociali, oltre che un vero collante tra il livello istituzionale e quello popolare della pratica religiosa islamica.

156 Ved. A. F. AMBROSIO, *L'Islam in Turchia*, Carocci ed., Roma 2015, pp. 47-50.

157 Per un'introduzione generale al sufismo in lingua italiana, ved. M. SEDGWICK, *Il sufismo* Elledici, Torino 2003. Riguardo alla tradizione sufi anatolica, si veda il volume di A. F. AMBROSIO, *I dervisci. Storia, antropologia, mistica*, Carocci, Roma 2011, benché dedicato principalmente alla confraternita *Mevleviye*.

Il terzo aspetto da tenere presente è la potentissima influenza che la civiltà occidentale ha esercitato sulla cultura turca, in special modo negli ultimi due secoli. L'impatto dell'occidentalizzazione è fondamentale per la nascita e l'evoluzione del pensiero islamico moderno in Turchia. Da una parte esso può essere visto come una reazione a questo fenomeno, che metteva in discussione alcuni tratti essenziali della civiltà islamica ottomana. Dall'altra parte gli intellettuali islamisti turchi del '900 si sono formati e hanno agito in una realtà in cui le forme del pensiero occidentale erano dominanti in ogni ambito della cultura e dell'educazione, con effetti di fondamentale importanza per la definizione del loro pensiero.

Si è molto dibattuto della natura dell'islamismo turco in relazione con i fenomeni di modernizzazione e di occidentalizzazione che hanno segnato la storia turca negli ultimi due secoli. Nell'interpretazione della storia moderna della Turchia per molto tempo è prevalso un paradigma fondato sulla teoria della modernizzazione, cristallizzato soprattutto da due grandi classici novecenteschi riguardanti la storia del pensiero e delle idee nella Turchia moderna: *The Emergence of Modern Turkey* di Bernard Lewis¹⁵⁸ e *The Development of Secularism in Turkey* di Niyazi Berkes¹⁵⁹, due opere che comunque rivelano anche notevoli differenze. Ciò che però unisce queste due interpretazioni è di considerare come sostanzialmente coincidenti – almeno per quanto concerne il caso turco – i fenomeni di «modernizzazione», «occidentalizzazione» e «secolarizzazione». In questa prospettiva l'emergere dell'islamismo è dunque un semplice

158 LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, cit.

159 Cfr. N. BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1966), Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.

fenomeno reazionario sostenuto da quelle categorie che si sentivano minacciate dal cambiamento e tentavano di mantenere in vita le tradizionali strutture socio-politiche facendo leva su di un discorso religioso. «Quando le necessità di cambiamento sorgono in una società, quando inizia una tendenza alla modernizzazione, consapevolmente o meno, volontariamente o meno, anche gli affari che fino a quel momento non rientravano apertamente sotto l'ombrello della religione iniziano a riunirsi sotto questo ombrello per ripararsi dalla pioggia del cambiamento»¹⁶⁰ – sosteneva Berkes – «Come conseguenza di ogni periodo di modernizzazione inizia una febbre di religiosità. Qualsiasi reazione che si opponga alla modernizzazione appare sempre di carattere religioso»¹⁶¹. Da qui l'immagine piuttosto manichea – ma ormai classica anche al di fuori del campo relativamente ristretto degli studi accademici sull'argomento – di una Turchia dall'identità in bilico e divisa tra una modernità di matrice occidentale e una visione tradizionale e reazionaria di matrice islamica che ad essa si contrappone.

Questa teoria è stata messa in discussione nel corso degli ultimi decenni, con accuse – a volte francamente un po' ingenerose – di eurocentrismo e di fondarsi su pregiudizi di natura ideologica. Se opere come quelle di Lewis e Berkes possono comunque mantenere una certa validità su di un piano generale, bisogna però ammettere che sulla questione della «reazione islamica alla modernità occidentale» questi autori applicarono una semplificazione piuttosto brutale a una realtà molto più complessa. Tra gli studiosi turchi che hanno scritto

160 *Ivi*, p. 17.

161 *Ivi*, p. 25.

negli anni successivi vi sono esempi interessanti di appunti critici puntuali e intelligenti. Ahmet Çiğdem ha notato come l'islamismo non avesse come unico obiettivo quello di preservare ottusamente la realtà del passato più prossimo, ma anche e soprattutto di proporre, progettare, costruire e ricostruire una propria visione del presente e del futuro¹⁶². Sviluppando una delle sue interessanti e provocatorie riflessioni, Tanıl Bora ha sostenuto che l'islamismo non avesse un carattere "genetico" necessariamente conservatore e reazionario, ma che è diventato tale perché escluso dal progetto di modernizzazione gestito dai riformatori ottomani e poi dai kemalisti¹⁶³.

Benché si siano negli anni moltiplicate le critiche al tradizionale paradigma, per lungo tempo il movimento «revisionista» ha faticato a imporre uno alternativo altrettanto coerente e convincente. Un interessante tentativo in questo senso è stato fatto a partire dalla metà degli anni 2000 dal sociologo İbrahim Kaya, attraverso le proposte contenute nel volume *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*¹⁶⁴, poi ulteriormente approfondite in una serie di articoli e interventi pubblicati negli anni successivi. Influenzato dalla teoria delle «modernità multiple» sostenuta da autori come Shmuel Eisenstadt¹⁶⁵, Johann P. Arnason¹⁶⁶ e Peter Wagner¹⁶⁷, Kaya propone

162 A. ÇİĞDEM, *Taşra Epiği Türk İdeolojileri ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul 2001, p. 44.

163 T. BORA, *Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri*, in «Toplum Ve Bilim», n. 74, 1997, p. 20.

164 İ. KAYA, *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*, Liverpool University Press, Liverpool 2004.

165 Ved. S. N. EISENSTADT, *The Kemalist Revolution in Comparative Perspective*, in A. KAZANCIĞİL, E. ÖZBUDUN (ed.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, C. Hurst, London 1997; ID., *The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities*, in «Millennium: Journal of International Studies», vol. 29, n. 3, 2000.

di inserire la Turchia in un gruppo relativamente ristretto di nazioni extra-europee sviluppate e caratterizzate dalla presenza di quelle che l'autore definisce *later modernities* (modernità tarde), accanto ad altri importanti casi storici come Russia, Giappone e Cina¹⁶⁸. Si tratta di nazioni che hanno raggiunto la modernità in un momento successivo rispetto all'Occidente – da qui appunto la definizione di «modernità tarde» – e lo hanno fatto seguendo percorsi autonomi e senza passare attraverso un dominio diretto o indiretto delle potenze coloniali europee. L'impatto con l'Occidente è stato comunque anche per questi paesi il punto d'avvio del processo di modernizzazione. Tuttavia il risultato non è stato l'entrata di questi paesi nella modernità occidentale, ma l'emergere di forme di modernità differenti e alternative rispetto a quella europea¹⁶⁹.

Kaya ha applicato questa teoria generale al caso specifico della Turchia, cercando di individuare i caratteri specifici di una «modernità turca». L'autore non nega che in Turchia vi sia stato un fenomeno poderoso di occidentalizzazione – e che questo abbia avuto un'influenza enorme sullo sviluppo del paese – ma tiene questo concetto slegato da quelli della modernizzazione da una parte e della secolarizzazione dall'altra (a loro volta non coincidenti). Ad avviso di

166 Ved. J. P. ARNASON, *From Occidental Rationalism to Multiple Modernities*, in E. HANKE, L. SCAFF, S. WHIMSTER (ed.), *The Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford University Press, New York 2019.

167 Ved. P. WAGNER, *Modernity – One or Many?*, in J. BLAUE (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell, Oxford 2000.

168 İ. KAYA, *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*, cit., pp. 31, 138.

169 A conclusioni parzialmente simili arriva anche A. ZARAKOL, *After Defeat. How the East Learned to Live with the West*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Kaya anche la stessa visione della modernità e del secolarismo dei kemalisti non coincide con quella dei progressisti occidentali, pur ispirandosi per molti aspetti ad essa. Allo stesso modo l'autore evita visioni essenzialiste di una presunta identità islamica della Turchia. Il risultato del processo di modernizzazione è stata la formazione di una «cultura singolare», che contiene elementi comuni sia al resto del mondo islamico che alla civiltà occidentale senza però essere inequivocabilmente identificabile con nessuno dei due modelli¹⁷⁰.

Il paradigma proposto da Kaya ha importanti implicazioni per quanto concerne l'interpretazione dell'islamismo turco, a cui l'autore dedica una parte importante del volume. Benché l'islamismo avesse nella critica all'occidentalizzazione e nella volontà di preservare istituzioni islamiche un aspetto non marginale della propria identità, non può essere ridotto a questo. L'islamismo sorse come movimento figlio della modernità, tentando di interpretare una realtà in fase di trasformazione e di fornire risposte originali ai dilemmi della modernizzazione. Se si interpreta la realtà turca sotto questo punto di vista, si deve ammettere che tanto l'islamismo quanto il kemalismo sono espressioni della «late modernity» turca. La proposta di autori come Kaya può aiutare a formulare una visione più realistica della formazione dell'opposizione religiosa in Turchia in relazione al riformismo ottomano e al kemalismo, evitando dicotomie essenzialiste del tipo moderno/tradizionale, occidentale/orientale, secolare/islamico. L'islamismo può dunque essere interpretato non come un semplice fenomeno di reazione tradizionalista alla modernità europea, ma un frutto originale della modernità turca.

170 İ. KAYA, *Social Theory and Later Modernities: The Turkish Experience*, cit., p. 144.

Queste ultime considerazioni ci portano al centro degli eventi storici decisivi per lo sviluppo del movimento islamista. La nascita del moderno islamismo politico in Turchia è in gran parte riconducibile a una forma di opposizione alle riforme messe in atto da Kemal Atatürk relativamente all'ambito religioso¹⁷¹. Ben noti sono gli interventi kemalisti volti a secolarizzare le istituzioni, la società e i costumi – a partire ovviamente dalla sfera giuridica – per altro in continuità con le politiche dei sultani riformatori ottocenteschi e dei Giovani Turchi. È necessario mettere in luce alcuni aspetti essenziali dell'atteggiamento adottato dallo stato turco verso le istituzioni religiose tradizionali.

Nel 1924, un anno dopo la proclamazione della repubblica, anche il Califfato fu unilateralmente abolito dal parlamento turco. La carica di *Şeyhülislam*, la principale autorità religiosa sunnita dell'impero ottomano, cessò anch'essa di esistere. Le sue funzioni tradizionali furono in sostanza assorbite dal *Diyanet*¹⁷², un ufficio statale grosso modo paragonabile a una sorta di ministero. Il *Diyanet* regola e dirige scrupolosamente la vita religiosa dei sunniti turchi. Da esso dipende direttamente il clero sunnita, costituito da dipendenti statali la cui attività è dunque controllata e indirizzata dalle autorità. Per quanto riguarda il rapporto con l'Islam ufficiale, la politica kemalista non era orientata dal principio laico liberale della “separazione tra Stato e Chiesa”, ma aveva al contrario l'obiettivo di assorbire le istituzioni

171 A. MANAZ, *Dünyada ve Türkiye'de Siyasal İslamcılık*, Toplum Bilim-Siyaset Bilim, Ankara 2005, p. 350.

172 Il nome completo è *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Presidenza degli affari religiosi). Il *Diyanet* riconosce e regola esclusivamente l'Islam sunnita, secondo la scuola giuridica hanafita. Ciò rappresenta un grave problema di rappresentanza per i musulmani appartenenti ad altre correnti dell'Islam, che si ritrovano ancora oggi in una sorta di limbo per quanto concerne il riconoscimento e la rappresentanza istituzionali.

religiose all'interno dell'impianto statale per dirigerle e controllarle direttamente. Parlando nei termini del mondo cristiano – impropri per l'Islam ma utili come metro di paragone – si potrebbe dire che le riforme kemaliste trasformarono la “Chiesa” in un apparato dello Stato.

Diverso è stato invece l'atteggiamento dei kemalisti nei confronti dell'Islam popolare e del variegato mondo del misticismo sufi. Le pratiche di devozione popolari venivano viste dalle *élites* come manifestazioni dell'ignoranza e della superstizione contadina, e gli sceicchi come agenti della reazione feudale¹⁷³. Nel 1925 le confraternite furono sciolte e le loro sedi (*tekke*) vennero chiuse. Ciò ebbe un impatto molto forte sulla popolazione, di gran lunga maggiore rispetto alle trasformazioni in seno all'Islam ufficiale, poiché eliminava uno dei punti di riferimento centrali della pratica religiosa e della socialità. Non era tuttavia realisticamente possibile mettere fine al sufismo per decreto governativo. La legge del 1925 ebbe certamente importanti conseguenze che trasformarono la vita religiosa turca, ma le *tarikats* continuarono a operare in forme più o meno clandestine e spesso marcatamente indirizzate in senso politico. Si può dire che le confraternite sufi siano state l'incubatrice dell'opposizione di matrice religiosa alle politiche del regime kemalista. Questo processo è stato ben riassunto dallo storico Erik J. Zürcher:

Estendendo la portata della laicizzazione oltre l'Islam formale e istituzionale, i kemalisti toccavano gli elementi fondamentali della religione popolare,

173 Si prenda ad esempio il linguaggio dalle istituzioni repubblicane in occasione della rivolta curda guidata dallo sceicco Said nel 1925. Ved. M. YEGEN, *The Kurdish Question in Turkish State Discourse*, in «Journal of Contemporary History», vol. 34, n.4, ottobre 1999, pp. 560-563.

come l'abbigliamento, gli indovini, i sacri sceicchi, i templi dei santi, i luoghi di pellegrinaggio e le festività. Ad esempio, il risentimento provocato da tali provvedimenti e la resistenza organizzata contro di essi fu maggiore che nei casi dell'abolizione del califfato, del ruolo di *şeyhülislam*, o delle madrase, che erano importanti soltanto per la religione ufficiale «alta». Malgrado il governo riuscisse almeno nelle città a soffocare la maggior parte delle espressioni di religiosità popolare, questa, come è ovvio, non scomparve. In larga misura i *tarikât* [cioè le confraternite sufi *ndr.*] divennero semplicemente clandestini. Tuttavia, con la contemporanea imposizione di un regime autoritario [...] e la soppressione della religione comune, i kemalisti politicizzarono l'Islam e lo trasformarono in uno strumento per l'opposizione. Si può dire che, accanendosi contro la religione popolare, spezzassero il legame che li univa alla massa della popolazione¹⁷⁴.

Sotto questo punto di vista, un ruolo di primo piano è stato svolto dalla confraternita *Nakşbendiyye*¹⁷⁵, su cui è necessario soffermarsi brevemente. Fondata a Bukhara nel XIV secolo da Muhammed Bahâeddin Şah-ı Nakşibend, la *Nakşbendiyye* è una delle confraternite più diffuse e influenti in Turchia e in tutto il mondo turcofono. Rispetto ad altre confraternite più eterodosse, i *nakşbendi*¹⁷⁶ si distinguono per il rigore dottrinale e la severità delle pratiche religiose e del proprio stile di vita, fondato sull'aderenza a quella che si potrebbe definire l'ortodossia sunnita. Si tratta in effetti di una

174 E. J. ZÜRCHER, *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai nostri giorni*, cit., p. 235.

175 Sulla confraternita *Nakşbendiyye*, il testo di riferimento rimane il monumentale lavoro collettaneo curato da M. GABORIEAU, A. POPOVIC, T. ZARCONE, *Naqshbandis. Historical developments and present situation of a muslim mystical order*, Institut Francais d'études Anatoliennes d'Istanbul, Éditions ISIS, Istanbul – Paris 1990. Per un'introduzione di taglio storico-sociologico ved. I. WEISMANN, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sunni Tradition*, Routledge, London-New York 2007.

176 Cioè coloro che aderiscono alla *Nakşbendiyye*.

confraternita che nell'ambito del sufismo è piuttosto singolare per molti aspetti: mentre la maggioranza delle confraternite sufi fa risalire la propria *silsile* – cioè la catena di trasmissione spirituale – al Profeta Maometto attraverso il genero Ali, la *Nakşbendiyye* è l'unica *tarikât* a far risalire la propria origine spirituale al primo Califfo Abu Bakr (il fondatore Bahâeddin Nakşibend sarebbe stato il sedicesimo in linea di successione spirituale partendo dal Profeta)¹⁷⁷.

Nell'impero ottomano queste caratteristiche hanno determinato il grande prestigio di cui ha storicamente goduto la confraternita, tenuta in grande considerazione dalle autorità e molto influente sulla popolazione. In età repubblicana il carattere marcatamente conservatore della confraternita ha contribuito a farne la spina dorsale del movimento islamista in Turchia.

Nella Turchia contemporanea ha avuto un ruolo centrale una branca specifica della confraternita *Nakşbendiyye*, denominata *Hâlidîyye* dal nome del fondatore Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (1779-1827). Bağdâdî era un curdo iracheno di Sulaymaniyya che fu iniziato alla confraternita *Nakşbendiyye* nel corso di un viaggio spirituale nella regione indo-pakistana del Punjab, dove si inserì in una tradizione che affondava le radici negli insegnamenti del grande maestro *nakşbendi* di origine punjabi Ahmed Sirhindî (1564-1624)¹⁷⁸. Tornato

177 Ved. A. HOURANI, *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, Oakland 1981, pp. 78 -79.

178 Sulla figura di Ahmed Sirhindî, ved., J. G. J. TER HAAR, *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*, Van Het Oosters Instituut, Leiden 1992 ; M. A. H. ANSARI, *Sufism and Shari'ah: A study of Shaykh Ahmad Sirhindi's effort to reform Sufism* (1986), Islamic Foundation 1997; Y. FRIEDMANN, *Shaikh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (1971), Oxford University Press, New Delhi 2000; A. BUEHLER, *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Ahmad Sirhindi (1564-1624)*, Fons Vitae, Louisville 2011.

nell'impero ottomano, Hâlid Bağdâdî instaurò una peculiare tradizione sufi di matrice *nakşbendi* e con alcuni tratti caratteristici, tra cui una forte connotazione politica fondata sulla fedeltà al Califfato ottomano, l'opposizione alla penetrazione dell'influenza europea, la difesa e la promozione di una civiltà fondata su istituzioni «puramente islamiche». La *Nakşbendiyye*, principalmente nella sua variante *hâlidî*, prese piede nell'impero ottomano del XIX secolo proprio come reazione al movimento riformatore e all'occidentalizzazione delle classi dirigenti¹⁷⁹. Caratteri che furono rafforzati nel XX secolo e nell'età repubblicana¹⁸⁰.

Nell'ultimo secolo le attività principali della *Hâlidîyye* hanno gravitato attorno al quartiere Fatih di Istanbul, città che ha continuato a essere il centro religioso del paese anche dopo lo spostamento della capitale ad Ankara. Tra le diverse comunità di ispirazione *nakşbendi* attive nell'ex-capitale ottomana, si è segnalata in modo particolare quella raccolta attorno alla moschea di İskenderpaşa.

Alle origini di quella che oggi è conosciuta come Comunità di İskenderpaşa (*İskenderpaşa Cemaati*) vi è la predicazione di Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî (1813-1893), sceicco *nakşbendi* legato direttamente alla linea di successione spirituale di Hâlid Bağdâdî attraverso l'allievo e successore di quest'ultimo Ahmed el-Ervâdî († 1858). La comunità inaugurata da Gümüşhânevî prende il nome di *Gümüşhânevîyye* o semplicemente *Gümüşhânevî Dergâhı* (Loggia di

179 Cfr. Ş. MARDİN, *The Nakshibendi Order of Turkey*, in M. E. MARTY, R. S. APPELBY (ed.), *Fundamentalisms and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1993, p. 213-215.

180 Per un'introduzione sul ruolo politico della confraternita *Nakşbendiyye-Hâlidîyye* nella Turchia contemporanea, ved. S. E. CORNELL, M. K. KAYA, *The Naqshbandi-Khalidi Order and Political Islam in Turkey*, in «Current Trends in Islamist Ideology», vol. 19, settembre 2015, pp. 39-62.

Gümüşhânevî). La comunità è conosciuta con l'attuale denominazione dagli anni '50 del XX secolo quando Mehmed Zaid Kotku (1897-1980), uno dei successori di Gümüşhânevî, è diventato imam dell'omonima moschea¹⁸¹ e ne ha fatto il centro principale del movimento.

Mehmed Zaid Koktu è stato una delle più importanti figure nello sviluppo dell'islamismo politico in Turchia nel XX secolo. Inserendosi pienamente nella tradizione *hâlidî*, Kotku diede al gruppo una connotazione militante, incoraggiando gli affiliati a fare politica attiva e riuscendo a coinvolgere figure di spicco del mondo politico e imprenditoriale. La sua visione si fondava sull'idea di costruire una società islamica e fondata sui valori tradizionali, senza però rinunciare alla modernità industriale e al progresso tecnico-scientifico. A differenza di altri pensatori islamisti, Kotku non riteneva che i veri musulmani dovessero tenersi lontani dall'educazione occidentale e astenersi dalla partecipazione alla vita politica secolare repubblicana. Riteneva al contrario che l'istruzione moderna potesse essere il mezzo per inserirsi nella burocrazia, assumere il potere dall'interno – sottraendolo così progressivamente alle *élites* laiche – e piegare le istituzioni Stato moderno a un progetto di «re-islamizzazione dall'alto»¹⁸².

Guidata da personalità carismatiche e autorevoli come Kotku e il suo successore Mahmud Esad Coşan (1938-2001), la Comunità di

181 La comunità prende il nome della moschea di İskender Paşa, costruita dall'omonimo vizir ottomano all'inizio del XVI secolo.

182 Cfr. Ş. MARDIN, *The Nakshibendi Order of Turkey*, cit., p. 222-223; B. YEŞİLADA, *The Refah Party Phenomenon in Turkey*, in B. YEŞİLADA (ed.), *Comparative Political Parties and Party Elites: Essays in Honor of Samuel J. Eldersveld*, Ann Arbor: University of Michigan Press, Ann Arbor 1999, p. 137.

İskenderpaşa ha esercitato un'influenza culturale e ideologica fondamentale non soltanto sugli ambienti islamisti propriamente detti, ma su tutta l'area politica conservatrice del centro-destra.

Oltre alla Comunità di İskenderpaşa – certamente la più influente da un punto di vista politico – vi sono state altre importanti esperienze di matrice *hâlidi*, che non è possibile riassumere in modo appropriato nel contesto di questa tesi. Non si può tuttavia parlare del pensiero islamista in Turchia senza almeno accennare alla figura di Abdülhakîm Arvâsî Üçışık (1860-1943)¹⁸³, anch'egli maestro legato alla tradizione *hâlidi* e propugnatore di un pensiero raffinato ed estremamente influente presso il mondo intellettuale conservatore. La sua eredità fu portata avanti in modo particolare dall'allievo e successore Hüseyin Hilmi Işık (1911-2001), fondatore della comunità *Işıkçı*¹⁸⁴. Il gruppo assunse una rilevanza notevole nel mondo politico ed economico grazie a Enver Özen (1939-2013), genero di Işık e fondatore di İhlas Holding, uno dei maggiori gruppi industriali e finanziari turchi.

Un altro gruppo *nakşbendi* molto rilevante – seppure estraneo alla tradizione *hâlidi* – è quello *Süleymancı*, fondato da Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959)¹⁸⁵, maestro afferente alla *Müceddiniyye*, un'altra branca della *Nakşbendiyye* di origine centro-asiatica ma

183 Sulla figura di Abdülhakîm Arvâsî Üçışık, ved. N. AZAMAT, *Abdülhakîm Arvâsî*, in «TDV İslâm Ensiklopedisi», Vol. 1, pp. 211-212.

184 Su Işık e il suo gruppo, ved. A. MANAZ, *Op. cit.*, p. 523-524.

185 Riguardo a Tunahan e al movimento *Süleymancı*, ved. M. FATİH SARAÇ, *Hatıralarla Süleyman Hilmi Tunahan Efendi 1-4*, in «Millî Gazete», 4-7 settembre 1992; N. TURHAL, *Süleymancılığın Doğuşu ve Gelişmesi*, tesi di laurea inedita, Università di Ankara, 1997; A. MANAZ, *Op. cit.*, pp. 520-522.

anch'essa legata alla tradizione di Ahmed Sirhindî¹⁸⁶. Fu soprattutto per opera di Kemal Kaçar, genero e successore di Tunahan, che la comunità *Süleymancı* assunse un ruolo politico rilevante soprattutto a partire dagli anni '60.

Accanto all'universo delle comunità sufi propriamente dette, l'altra grande esperienza dell'islamismo turco novecentesco è rappresentata dal fenomeno delle *cemaat* (comunità) ispirate al movimento *nurcu* fondato dal teologo curdo Bediüzzaman Said Nursî¹⁸⁷. Il fenomeno *nurcu* è intimamente legato al fermento del mondo sufi *nakşbendi-hâlidi*, ma costituisce al contempo qualcosa di profondamente diverso e originale. L'ideologia *nurcu* aveva come obiettivo il rinnovamento sostanziale dell'Islam turco, attraverso un tentativo di sintesi delle discipline religiose tradizionali islamiche con la scienza e la filosofia moderna. Lo stesso Nursî era un iniziato alla *Nakşbendiyye* e proveniva dal movimento *hâlidi*¹⁸⁸, ma il suo percorso si discostò in modo evidente da quello tradizionalista e revivalista prevalente tra i *nakşbendi*. Infatti il movimento creato da Nursî non solo non rientra nella tradizione *nakşbendi*, ma neppure nel sufismo propriamente

186 Cfr. A. F. AMBROSIO, *L'Islam in Turchia*, cit., p. 85.

187 Su Said Nursî e il suo movimento, vedi Ş. MARDİN, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 1989; I. M. ABU-RABI', *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 2003; C. TURNER, H. HORKUÇ, *Said Nursi*, I. B. Tauris, London-New York 2008; M. G. ŞAHİN, *Said Nursi and the Nur Movement in Turkey: An Atomistic Approach*, in «Digest of Middle East Studies», vol. 20, n. 2, pp. 226-241; T. F. MICHEL, *Insights from the Risale-i Nur: Said Nursi's Advice for Modern Believers*, Tughra Books, Clifton 2013.

188 S. E., CORNELL, M. K. KAYA, *Op. cit.*, p. 46.

detto. Non si tratta infatti di una vera e propria confraternita, quanto di una «scuola di esegesi»¹⁸⁹.

Le *cemaat* ripresero alcuni degli elementi tipici del sufismo, ma sotto molti aspetti segnarono consapevolmente una discontinuità con la tradizione sufi, nella convinzione che le pratiche religiose tradizionali dovessero essere rinnovate in modo radicale¹⁹⁰. Nonostante le difficoltà riscontrate nella prima fase dell'età repubblicana e i rapporti spesso molto difficili con le istituzioni, il movimento *nurcu* crebbe fino a diventare un elemento importante del quadro sociale di molte aree della Turchia. Nella seconda metà del secolo tra i gruppi di ispirazione *nurcu* si sarebbe distinta l'influente e controversa comunità *Hizmet* del predicatore Fethullah Gülen¹⁹¹, che divenne il centro di un vero e proprio impero economico e arrivò ad imporsi come un fattore determinante della vita politica turca tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo.

Attorno alla metà del '900 il rinnovato protagonismo dell'Islam non era testimoniato soltanto dal rifiorire delle confraternite, ma soprattutto dall'emergere di una nuova generazione di intellettuali religiosi. Nurettin Topçu (1909-1975) e Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983) furono i due autori islamici che segnarono in modo più

189 *Ibid.*

190 Cfr. A. F. AMBROSIO, *L'Islam in Turchia*, cit., pp. 77-84.

191 Sul movimento di Fethullah Gülen, ved. M. H. YAVUZ, *Towards an Islamic liberalism?: the Nurcu movement and Fethullah Gülen*, in «The Middle East Journal», vol. 58, n. 2, pp. 235-253; M. H. YAVUZ, J. L. ESPOSITO (ed.) (2003), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, Syracuse University Press, Syracuse 2003; M. H. YAVUZ, *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford University Press, Oxford 2013.

profondo l'evoluzione della cultura politica conservatrice turca, ben oltre i confini dei gruppi propriamente islamisti.

Al di là delle differenze anche notevoli nel loro pensiero, Topçu e Kısakürek condividevano background culturale e personale molto simile, esemplificativo della loro situazione di intellettuali religiosi e conservatori in un contesto come quello della Turchia repubblicana. La loro infanzia fu segnata dagli stravolgimenti della rivoluzione e della guerra, e si formarono come uomini e come intellettuali mentre si consolidava il regime kemalista. Provenienti da una formazione fondata sulle scienze moderne e la filosofia occidentale, entrambi si riavvicinarono all'Islam in età adulta attraverso la confraternita *Nakşbendiyye*.

2. *Nurettin Topçu: un filosofo contro la modernità*

A partire dal 1928 Nurettin Topçu¹⁹² visse e studiò in Francia, a contatto con le più importanti avanguardie culturali europee. Nel 1934 tornò in Turchia dopo essere stato il primo turco a ottenere un dottorato in filosofia presso la Sorbona. Negli anni trascorsi tra

192 Sulla vita e le opera di Nurettin Topçu, ved. E. ERVERDİ, *Nurettin Topçu'nun Hayat Hikayesi*, in AA. VV., *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, pp. 1-14; İ. KARA (ed.), *Nurettin Topçu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009; İ. KARA, *Nurettin Topçu*, in «TDV İslam Ansiklopedisi», vol. 41, 2012, pp. 248-253; İ. KARA, *Nurettin Topçu: Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013. İsmail Kara è probabilmente il maggior conoscitore del pensiero e dell'opera di Topçu, ha cui ha dedicato diverse monografie e di cui ha curato l'edizione di gran parte delle opere per la casa editrice Dergâh. Tuttavia bisogna tenere in conto che la profonda simpatia e ammirazione che Kara dimostra per Topçu lo portano a volte a conclusioni discutibili nel tentativo di mettere in buona luce il filosofo negli aspetti più problematici della sua vita e del suo pensiero.

Strasburgo e Parigi, Topçu fu fortemente influenzato dallo spiritualismo francese, in particolar modo dal pensiero di Henri Bergson e soprattutto dalla filosofia dell'azione di Maurice Blondel¹⁹³, di cui fu discepolo e a cui rimase sempre legato¹⁹⁴. Come molti conservatori della sua generazione, Topçu trovò quindi nella stessa tradizione filosofica europea i punti di riferimento culturali che si potevano contrapporre al razionalismo di matrice illuminista e positivista che animava il regime kemalista in Turchia. In Francia ebbe modo di stringere amicizia con Louis Massignon, il grande studioso cattolico dell'Islam, a cui diede lezioni di turco¹⁹⁵. Gli studi di Massignon sul misticismo islamico ebbero una grande influenza sul giovane Topçu.

Le esperienze maturate a Parigi furono determinanti da una parte nell'appassionarlo ai temi del conservatorismo europeo – che conobbe in una forma sostanzialmente tradizionalista e cattolica – e dall'altra nel portarlo a riavvicinarsi con nuovi stimoli alla sua fede islamica. La “riconversione” all'Islam di Topçu sarebbe culminata nel 1946 con l'ingresso nella confraternita *Nakşbendiyye*, sotto la guida spirituale dello sceicco Abdülaziz Bekkine, il predecessore di Mehmed Zahid

193 Sulla ricezione dell'opera di Blondel in Turchia e l'influenza sul pensiero turco contemporaneo, ved. A. O. GÜNDOĞAN, *Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tesi di laurea magistrale inedita, 1991.

194 Per cenni sulle basi del pensiero filosofico di Topçu e la relazione con la filosofia francese, ved. M. GUIDA, *Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey*, in «Alternatives. Turkish Journal of International Relations», Vol. 12, n.2, Summer 2013, in particolar modo pp. 19-21.

195 M. GUIDA, *Founders of Islamism in Republican Turkey: Kısakürek and Topçu*, in M. A. BAMYEH, (ed.), *Intellectuals and Civil Society in The Middle East. Liberalism, Modernity and Political Discourse*, I.B. Tauris, London-New York 2012, p.120.

Kotku alla guida della loggia *Gümüřhânevi*¹⁹⁶. Bisogna tuttavia notare come Topçu si sia tuttavia differenziato dal pensiero di Kotku – divenuto presto dominante nel mondo *nakřbendi* e più in genere nell’islamismo turco – su molti temi fondamentali: il rapporto con l’Europa e il ruolo dell’occidentalizzazione, l’opportunità di seguire un percorso di modernizzazione industriale, il ruolo della Turchia nel mondo islamico ecc. Topçu intrattenne anche rapporti con il movimento *nurcu*, per cui espresse il suo apprezzamento e la sua vicinanza, e ne conobbe personalmente il fondatore Said Nursî¹⁹⁷.

Nel mondo culturale turco Topçu non ricevette l’accoglienza che forse riteneva di meritare. Nonostante avesse ottenuto l’abilitazione come professore universitario con una tesi su Bergson¹⁹⁸ – che fu successivamente pubblicata e divenne un classico nel quadro della diffusione dei temi dello spiritualismo in Turchia¹⁹⁹ – le porte della carriera accademica rimasero per lui sostanzialmente chiuse. Ciò non dipese dalla qualità dei suoi lavori o dalla sua preparazione filosofica, ma dalle idee che egli sosteneva, in evidente contrasto con l’ideologia dello Stato. L’occupazione principale di Topçu dopo il rientro in patria fu quella di insegnante di filosofia nelle scuole superiori. Si verificò dunque una situazione molto simile a quella dell’etno-nazionalista Nihal Atsız. Anche Nurettin Topçu, escluso dagli ambienti universitari e dalla “cultura ufficiale”, trovò nelle classi

196 Ved. paragrafo precedente.

197 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 208; M. ERATİLLA, *Bediüzzaman ve Nurettin Topçu*, in «Yeni Asya», 20 dicembre 2020.

198 N. TOPÇU, *Bergson* (1968), Dergah Yayınları, Istanbul 2016.

199 Ved. Capitolo III.

liceali un terreno fertile per la diffusione tra le future classi dirigenti delle sue idee conservatrici e velatamente islamiste.

L'opera di Topçu è piuttosto vasta e decisamente composita, dal momento che riflette la grande molteplicità di interessi e di attività del suo autore²⁰⁰. Ne deriva che solo una parte di essa ha un'esplicita rilevanza politico-ideologica. Nurettin Topçu si impegnò in diversi generi letterari: oltre ai numerosi saggi filosofici, si dedicò tra le altre cose alla manualistica per le scuole e le università²⁰¹, alla pamphlettistica politica e perfino alla narrativa.

Il primo esperimento letterario è stato il romanzo *Reha*²⁰², opera giovanile pubblicata postuma e dal valore letterario modesto. Più interessante è il volume *Taşralı* (Provinciale)²⁰³, una raccolta di racconti dall'ambientazione anatolica scritti tra il 1952 e il 1958. Nelle vicende narrate in *Taşralı* vengono infatti sviluppati in modo diverso e originale alcuni dei temi cardine del pensiero socio-politico di Topçu, come l'idealizzazione della vita rurale nella provincia anatolica, il ruolo della religione nella società turca, l'importanza della famiglia e delle strutture sociali tradizionali, la ricerca di un'autentica moralità e lo sforzo personale e comunitario di attenersi autenticamente ad essa. L'obiettivo letterario del Topçu narratore era quello di fondare un

200 Per una disamina completa della bibliografia di Nurettin Topçu, ved. İ. KARA, *Nurettin Topçu: Hayatı ve Bibliyografyası*, cit, pp. 53-130.

201 Tra i manuali redatti da Topçu, ved. N. TOPÇU, *Sosyoloji* [in altre edizioni con il titolo *Toplumbilim*] (1948), Dergâh Yayınları, İstanbul 2001; ID., *Psikoloji* [in altre edizioni con il titolo *Ruhbilim*] (1949), Dergâh Yayınları, İstanbul 2003; ID., *Mantık* (1952), Dergâh Yayınları, İstanbul 2001; ID., *Felsefe* (1952), Dergâh Yayınları, İstanbul 2002; ID., *Ahlâk* [per il liceo] (1976), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005; N. TOPÇU, E. IŞIK, *Ahlâk*, [per la scuola media], Fatih Yayınları, İstanbul 1975.

202 ID., *Reha*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

203 N. TOPÇU, *Taşralı* (1959), Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

«romanticismo anatolico» prendendo spunto da elementi dei diversi filoni letterari turchi coevi: da una parte il realismo – che emerge soprattutto nei racconti dedicati alla vita dei contadini – dall'altra elementi introspettivi e filosofici che lo avvicinano maggiormente al più vasto movimento letterario ispirato ai temi bergsoniani e proustiani, che ha segnato in modo fondamentale la cultura turca nella prima metà del XX secolo²⁰⁴.

Facendo tesoro dell'esperienza di insegnante, Nurettin Topçu si dedicò in modo particolare alla riflessione sulla pedagogia e sul ruolo degli insegnanti nella società²⁰⁵. Riteneva che gran parte dei problemi della Turchia fossero il risultato da una degenerazione morale di cui erano largamente responsabili le deficienze del sistema educativo nazionale. Agli scritti di Topçu su questi temi è dedicata la raccolta *Türkiye'nin Maarif Davası*²⁰⁶, uno dei testi più influenti ma anche controversi del filosofo turco.

Gli scritti politici di Topçu consistono soprattutto in un grande e variegato *corpus* di articoli pubblicati nel corso di tutta la sua vita professionale, a volte in diverse versioni e su differenti testate. Il nome di Topçu è legato in modo particolare alla rivista *Hareket*, di cui fu il fondatore e il principale animatore. Topçu collaborò anche con un numero notevole di altri giornali e riviste²⁰⁷, e tra queste si segnalano

204 Vedi capitolo seguente.

205 Sul pensiero socio-pedagogico di Topçu, ved. M. SARITAŞ, *Nurettin Topçu'da Sosyo-Pedagogik Yapı*, Mesaj Yayınları, Ankara 1986.

206N. TOPÇU, *Türkiye'nin Maarif Davası* (1960), Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

207 L'elenco delle principali testate per cui scrisse Topçu comprende i quotidiani *Akşam*, *Yeni İstanbul*, *Yeni İstiklâl*, *Son Havadis*, *Hürsöz* e i periodici *Hareket*, *Komünizme Karşı Mücadele*, *Düşünen Adam*, *Türk Yurdu*, *Şule*, *Bizim Türkiye*, *Büyük Doğu*, *Sebilürreşâd*. Ved. İ. KARA, *Nurettin Topçu*, cit., p. 253.

molti articoli su *Komünizme Karşı Mücadele* (Lotta contro il comunismo), la pubblicazione di riferimento del movimento anticomunista di cui Topçu fu un instancabile ideologo. Gran parte dei testi politici più importanti e significativi di Topçu sono stati raccolti nel volume *Ahlak Nizamı* (Ordine morale)²⁰⁸ che, malgrado il carattere composito e non sempre coerente, rimane forse la sua opera politica più influente. Tra gli scritti politici si segnala anche la raccolta postuma *Milliyetçiliğimizin Esasları* (I principi del nostro nazionalismo)²⁰⁹.

Non ci sono dubbi sulla competenza di Topçu negli ambiti della filosofia teoretica e della storia della filosofia occidentale. Come detto, la filosofia di Topçu era in larga misura riconducibile al paradigma della filosofia dell'azione del suo maestro Blondel e rientrava pienamente nelle correnti dello spiritualismo e dell'esistenzialismo, che Topçu contribuì a far conoscere e rendere popolari in Turchia, soprattutto negli ambienti conservatori²¹⁰.

Nonostante ciò, è importante rilevare che la proposta filosofica di Topçu non fosse priva di originalità. Al centro della filosofia dell'autore turco vi era il concetto di *İsyan Ahlâkı* (etica della rivolta)²¹¹, esposto compiutamente già nella sua tesi di dottorato,

208 N. TOPÇU, *Ahlak Nizamı* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1997.

209 ID., *Milliyetçiliğimizin Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1978.

210 Topçu contribuì a presentare al pubblico colto in Turchia l'esistenzialismo e lo spiritualismo anche attraverso traduzioni di opere di autori francesi. Due traduzioni, rispettivamente di Paul Foulquie e Maurice Blondel, sono raccolte nel volume N. TOPÇU, *Varoluş Felsefesi – Hareket Felsefesi* (1967), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

211 Per un'introduzione divulgativa al concetto di *İsyan Ahlâkı* e la sua rilevanza nel sistema filosofico di Topçu, ved. Y. TOSUN, *İsyan ve Ahlak Aşkı*, in «Independent Türkçe», 9 luglio 2020.

pubblicata originariamente in francese con il titolo *Conformisme et révolte: esquisse d'une psychologie de la croyance* (Conformismo e rivolta: schizzo di una psicologia della credenza)²¹². Partendo dal presupposto blondeliano secondo cui «ogni azione è aspirazione alla perfezione»²¹³ e constatando la discrepanza tra tale assunto e la realtà storica e sociale in cui l'individuo è calato, Topçu identifica nella «rivolta» (*ısyın*) l'azione morale autentica e primaria, volta a realizzare la volontà nella sua dimensione trascendente e assoluta, al di là delle limitazioni e dagli ostacoli della realtà contingente.

E se l'ideale morale di una società è definito da ciò che essa vuole, [allora] dalla sottomissione al dovere sociale risulta il conformismo che acceca la coscienza dell'individuo. E poi in una società ci sono diverse tendenze, parecchie volontà che agiscono. È necessario schierarsi. La moralità inizia dove entra in gioco l'opzione tra diverse volontà che si presentano alla coscienza dell'individuo [...] Occorre l'approfondimento dell'azione stessa, l'azione che non si ferma mai al finito, aspira all'infinito. La volontà dell'infinito è, naturalmente, spesso fermata e sovvertita dai tanti ostacoli che la maggior parte dei sistemi morali propone come principi stessi della moralità. L'interesse, la felicità, l'istinto, la società, costituiscono tante forme di schiavitù umana dalle quali l'uomo deve liberarsi. [...] Chi arriva così alla perfezione si oppone a tutto ciò che è un ostacolo sulla via dell'unità. Da questo conflitto scaturisce l'azione morale fondamentale, l'azione di rivolta, che consiste nel dire: «Io sono la Verità»²¹⁴.

212 N. AHMED [TOPÇU], *Conformisme et révolte: esquisse d'une psychologie de la croyance*, Les Presses Modernes, Paris 1934. La traduzione turca curata dallo stesso Topçu – completa di note e integrazioni dell'autore – è stata pubblicata dalla casa editrice Dergah per iniziativa di İsmail Kara e alcuni collaboratori, con il titolo N. TOPÇU, *İsyın Ahlâkı - Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, Dergah Yayınları, Istanbul 2015.

213 *Ivi*, p. 7.

214 *Ivi*, pp. 11-12.

Analizzare nel dettaglio le posizioni di Topçu nell'ambito della filosofia morale²¹⁵ e della teoretica richiederebbe uno spazio molto più ampio del presente paragrafo ed esce dall'ambito di ricerca di questa tesi e dalle competenze del suo autore. Tale impostazione filosofica comporta tuttavia alcune implicazioni che vanno tenute presente per capire il pensiero socio-politico di Topçu, che con queste premesse è effettivamente coerente. Per prima cosa, la profonda spiritualità di cui è impregnata l'opera filosofica di Topçu culmina nel primato accordato all'etica su ogni altro aspetto del pensiero e della vita. Ne consegue l'esaltazione dell'individuo impegnato nella missione di farsi «eroe morale» in una rivolta spirituale contro lo spirito del proprio tempo e le convenzioni della propria società. La vicinanza e la compenetrazione tra filosofia e religione, tipica dello spiritualismo e della filosofia dell'azione, è ancora più accentuata nel pensiero di Topçu. Egli trovò nell'Islam – e in modo particolare nella tradizione sufi, a cui aderì e vi si dedicò anche come studioso²¹⁶ – la piena realizzazione delle proprie convinzioni filosofiche. Questo approdo era già presente nella tesi di dottorato, dove l'autore nelle conclusioni caldeggiava la riscoperta dello spirito originale del sufismo²¹⁷.

215 Sulla filosofia morale nell'opera di Topçu, ved. H. KARAMAN, *Nurettin Topçu'da Ahlâk Felsefesi*, Dergâh Yayınları, Istanbul 2000.

216 Alcuni scritti sull'Islam e il sufismo risalenti agli anni '60 e '70 sono raccolti nel volume N. TOPÇU, *İslâm ve İnsan – Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, Istanbul 1998.

217 ID., *Conformisme et révolte: esquisse d'une psychologie de la croyance*, cit., p. 126.

Nella vita di Topçu riflessione filosofica e impegno religioso costituirono sempre due elementi imprescindibili e complementari²¹⁸. Anche dopo la definitiva «riconversione» all'islam e l'adesione alla confraternita *nakşbendiyye*, Topçu non abbandonò affatto la filosofia, ma ne difese al contrario l'utilità e la necessità nella vita dei credenti e delle loro comunità²¹⁹. Per Topçu la religione non era primariamente un sistema di conoscenza, ma una forma assoluta e ineguagliabile di esperienza. «La religione non è una fonte di informazioni, ma una fonte di forza – sosteneva Topçu – Un uomo religioso non è una persona che sa più degli altri, ma che è più potente. Questa forza proviene [non dalla conoscenza umana ma] dalla fonte della fede [cioè Dio]»²²⁰. La filosofia come sistema di sapere non si oppone dunque alla religione, ma costituisce un ambito distinto e altrettanto importante. Nella vita del credente la filosofia è «il giardino soleggiato delle anime pie»²²¹, una luce in grado di illuminare il sentiero dell'uomo nella sua esperienza religiosa proteggendolo dalla superstizione, dal bigottismo e dalla caduta nel vuoto formalismo rituale.

Filosofia e religione tracciano dunque due cammini – uno intellettuale, l'altro esperienziale – che portano l'uomo nella medesima direzione verso la trascendenza e il superamento della realtà contingente. L'individuo religioso teorizzato da Topçu si poneva

218 Per una disamina completa della filosofia della religione nel pensiero di Topçu, ved. M. KÖK, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1995.

219 N. Topçu, *Yarınki Türkiye* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999 pp. 55-62.

220 Id., *Din Hayatı*, in «Komünizme Karşı Mücadele», nn. 36-37, 15 maggio – 1 giugno 1952.

221 Id., *Ahlak Nizamı*, cit., p. 199.

obiettivi del tutto analoghi a quelli dell'«eroe morale» della sua filosofia.

L'obiettivo della vita religiosa, che viene raggiunto attraverso il rispetto della Shari'a e l'adesione alle *tarikats*, è quello di partecipare a una forza che è più grande della nostra e che non è assolutamente misurabile con il nostro metro, e con ciò il desiderio della nostra anima di raggiungere una potenza infinita. Dunque la sublimazione del nostro io, il nostro desiderio di uscire dalla nostra esistenza immaginaria e unirci al vero essere, la nostra pulsione all'assoluto. Questo essere a cui siamo collegati è Dio²²².

Per molti aspetti si può dire che Nurettin Topçu abbia realizzato una singolare sintesi di elementi ripresi dalla filosofia occidentale e dal pensiero tradizionale islamico. Tale operazione si reggeva sull'utilizzo intelligente e originale di certi filoni del pensiero di ispirazione cristiana uniti a un'interpretazione talora piuttosto personale dell'Islam. La sintesi conservatrice di Topçu si basava sulla convinzione che per combattere «il materialismo, il positivismo [...] e il pragmatismo» si potesse prendere «ispirazione e stimolo da Yunus [Emre] e Mevlana, tanto quanto da Pascal e Blondel»²²³.

Nel cercare le motivazioni della reale o presunto stato di decadenza della Turchia contemporanea – che per l'autore era prima di tutto l'effetto di una degenerazione morale – Topçu ne identificava la prima ragione nella perdita dell'autentica fede e nell'indebolimento dell'Islam non solo in Turchia ma in tutto il mondo islamico. La

222 Id., *Din Hayati*, cit.

223 Id., *Hareket'in Otuz Yili*, in «Hareket», n. 37, 1969, p. 4.

diagnosi di Topçu sulla salute dell'Islam attorno alla metà del '900 è a dir poco impietosa.

Il mondo islamico, che somiglia a un corpo malato diviso in pezzi da varie miserie e passioni, sta attraversando uno dei periodi più miserabili [della sua storia] e in ogni paese islamico le anime sono divise e si fanno la guerra a vicenda. Intorno alla Kaaba, che è piena di centinaia di migliaia di visitatori ogni anno, non riesce a manifestarsi alcuna unità spirituale. La ragione di ciò non è né politica né economica, non è essenzialmente scientifica e neppure intellettuale. La ragione di questa situazione è che la moralità, che è la base dell'Islam e l'essenza del Corano, è andata perduta. I musulmani di oggi ricordano gli stregoni delle età antiche e primitive, che non avevano altra preoccupazione che eseguire determinati movimenti rituali con cura e attenzione. La morale divina, che è la meraviglia del Corano, è già stata sepolta nella terra dell'Islam²²⁴.

Topçu riconosceva che le ragioni principali di questa decadenza dell'Islam erano in massima parte interne al mondo islamico stesso: l'involuzione dell'esperienza religiosa in banale formalismo, il prevalere del ritualismo sullo spiritualismo, l'aridità della riflessione intellettuale dovuta anche alla diffusa diffidenza verso la filosofia, il bigottismo e l'ipocrisia che pervadevano la società. La rinascita della Turchia doveva essere dunque per prima cosa una rinascita morale e soprattutto religiosa. Gli «uomini di religione» (*din adamları*, cioè sostanzialmente il clero) erano chiamati a svolgere un ruolo particolare in questo processo, prendendo coscienza di doversi rinnovare in modo radicale ma tenendosi fedeli alla tradizione dell'Islam anatolico. Interessante come i religiosi fossero in un certo

224 ID., *İslâm ve İnsan – Mevlâna ve Tasavvuf*, cit., p. 13.

senso accomunati nel giudizio di Topçu ad altre due categorie altrettanto centrali nel suo pensiero: gli intellettuali e gli insegnanti. Tutte queste tre categorie erano accusate di essere venute meno della propria missione, finendo di vivere la condizione di responsabilità del proprio ruolo come un semplice mestiere fonte di prestigio e influenza, e non un servizio centrale per la comunità. Se erano state tra i maggiori responsabili della decadenza morale che pervadeva la società, queste categorie dovevano assumere il ruolo dei protagonisti nella rinascita nazionale, attraverso un processo di rinnovo e una nuova presa di coscienza della propria missione.

Le considerazioni di Topçu sulla decadenza dell'Islam e il richiamo a un rinnovamento radicale non erano particolarmente originali e fanno eco a un sentire diffuso tra gli intellettuali islamisti in Turchia e nel resto del mondo musulmano. Ciò che differenzia in modo notevole la posizione di Topçu è la sua visione dell'Occidente e del rapporto tra l'Islam e la cristianità. Nella galassia islamista prevale una visione essenzialista e negativa dell'Occidente cristiano come radicalmente «altro» e la maggiore responsabilità nella decadenza dell'Islam viene sovente attribuita all'influenza perniciosa esercitata dalla cultura di matrice europea²²⁵. È qui che Topçu – certamente influenzato dalla sua formazione intellettuale sostanzialmente europea – si discostava in modo evidente da questo paradigma.

Se Topçu rifiutava i modelli economici, sociali e politici che si erano progressivamente affermati nell'Europa occidentale contemporanea – e ne poteva anche biasimare l'influenza sul resto del

225 Ved. Y. Y. ABDUH, *Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other*, in «Islam and Christian-Muslim Relations», vol. 7, n.1, 1996, pp. 75-93.

mondo – egli nutriva un grande rispetto per la civiltà occidentale che andava considerata la prima e principale vittima di questa degenerazione. Non solo ammirava la tradizione filosofica occidentale, in cui si sentiva pienamente inserito e che riteneva dovesse essere il modello di riferimento per la Turchia²²⁶, ma aveva una visione estremamente positiva dell'eredità spirituale e intellettuale del Cristianesimo. Era persuaso del fatto che i mali e le immoralità presenti nella moderna società europea – che condannava al pari di altri pensatori islamici – non fossero il frutto dei valori tradizionali della civiltà occidentale. Credeva al contrario che si trattasse di forze che agivano in contrasto e a deterioramento dei grandi valori cristiani, forze oscure contro cui l'autentica civiltà europea, «prodotto dell'amore cristiano», stava combattendo da un secolo e mezzo una battaglia per la propria sopravvivenza²²⁷. A differenza di molti islamisti, egli non vedeva nell'Occidente cristiano una realtà estranea e nemica, ma riteneva al contrario che l'Europa contemporanea si fosse trasformata in un modello negativo proprio nel momento in cui aveva voltato le spalle alla sua tradizione spirituale cristiana per avviarsi verso la strada del materialismo e dell'indifferenza religiosa.

Il filo-cristianesimo di Topçu si spingeva fino a proporre una vera e propria alleanza ecumenica conservatrice tra tradizionalisti cristiani e musulmani. Cristianesimo e Islam, in quanto «religioni divine» (*ilâhî dinler*) che condividono la fede nell'«unico Dio» (*bir olan Allah*)²²⁸ e

226 Ved. ID., *Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlak Görüşü* (1955), in N. TOPÇU, *Kültür ve Medeniyet* (1970), Dergâh Yayınları, İstanbul 2010, p. 33.

227 Ivi, pp. 40-41.

228 ID., *Komünizme Karşı Hıristiyan Âlemiyle Elele Vermeliyiz*, in «Şule», n. 2, giugno 1962.

i medesimi principi morali e spirituali, si trovavano nella stessa condizione davanti all'avanzare del materialismo, dell'utilitarismo economico e dell'indifferenza etica e valoriale²²⁹. Dovevano allora fare fronte comune per «tenersi mano nella mano» e «unire le proprie forze contro il comunismo» – la forma più estrema del materialismo e della distruzione dei valori sacri – nel nome degli eroi e dei martiri che avevano offerto la propria vita in sacrificio dello stesso Dio²³⁰.

L'autore si premurava di sottolineare come l'unirsi in questa «guerra santa» – l'autore utilizza esplicitamente la parola *cihat* (cioè jihad) – non comportasse una commistione tra le due religioni che dovevano anzi conservare nel rispetto reciproco il proprio patrimonio teologico e dottrinale distinto²³¹. Tuttavia è interessante la sua scelta di accomunare la «storia sacra» dell'Islam e del Cristianesimo (i martiri, i santi, i grandi maestri della teologia) in un'unica grande opera al servizio di Dio e contro le forze del male incarnate dalle diverse forme storiche di materialismo e miscredenza. Per rappresentare in modo drammatico e iperbolico la situazione in cui si trovavano i conservatori e quindi i «veri patrioti» nella Turchia repubblicana, Topçu poteva così paragonarli ai cristiani nell'impero romano ai tempi di Nerone, che erano stati perseguitati e usati come capro espiatorio con l'unica colpa della fede nel vero e unico Dio²³².

È molto interessante che dallo slancio ecumenico con cui Topçu tendeva la mano al Cristianesimo fossero esclusi non solo gli ebrei –

229 Ved. ID., *Komünizmin Dünyası*, in in N. TOPÇU, *Ahlak Nizamı*, cit., p. 228.

230 ID., *Komünizme Karşı Hıristiyan Âlemiyle Elele Vermeliyiz*, cit.

231 *Ibid.*

232 İ. KARA, *Sözü Dilde Hayali Gözde*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005, p. 33, citato in M. GUIDA, *Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey*, cit., p. 19.

sulla questione dell'antisemitismo si tornerà tra poco – ma anche i musulmani sciiti e aleviti, su cui Topçu aveva un'opinione estremamente negativa come forme di fede “corrotta”²³³.

Nel pensiero di Topçu non vi era dunque una contrapposizione tra l'Islam e il Cristianesimo, e la posizione della Turchia fra Oriente e Occidente non costituiva un problema. Piuttosto vi era invece uno scontro vitale tra la società tradizionale – fondata su solidi orizzonti morali e spirituali – e le forze distruttive di una modernità materialista, atea, nichilista e disumanizzante.

Topçu vedeva la cristianità europea e il mondo islamico come parte di una comune tradizione storica – forgiata attraverso secoli di reciproche influenze tra le sue diverse componenti – che aveva vissuto momenti di crisi alternati a «movimenti di Rinascimento» (*Rönesans*²³⁴ *hareketleri*). La nascita della filosofia nelle *poleis* dell'Antica Grecia, l'ascesa della civiltà arabo-islamica nel suo periodo classico, il Rinascimento italiano erano tutti esempi di diversi “Rinascimenti” che il mondo euro-mediterraneo aveva vissuto nella sua lunghissima storia. Il concetto di «Rinascimento» così come proposto da Topçu è radicalmente contrapposto alla modernità post-illuminista: i periodi di rinascita erano coincisi con la riscoperta e il rinnovo della spiritualità e con grandi movimenti culturali carichi di fervore religioso, mentre i periodi di decadenza erano segnati in modo particolare dal declino della spiritualità, dalla caduta della religione

233 Nel 2016 ha fatto scandalo l'inclusione di *Türkiye'nin Maarif Davası* – un libro che contiene affermazioni ferocemente offensive nei confronti degli aleviti – tra i testi d'esame di cui era richiesta la lettura da parte degli aspiranti insegnanti in Turchia. Ved. [Senza indicazione dell'autore], "*Alevi inancı çürümüş" diyen yazar meclis gündeminde*, in «Cumhuriyet», 1 luglio 2016.

234 *Rönesans* è il termine che in genere indica il rinascimento italiano del XV-XVI secolo, qui però usato con una valenza universale.

nel formalismo teologico oppure dalla diffusione del materialismo e della corruzione dei costumi²³⁵. Dal punto di vista di Topçu l'età dei lumi e ancora di più l'ascesa della scienza positiva erano fenomeni di declino e di trionfo del materialismo, mentre il romanticismo aveva segnato certamente un movimento di rinascita in seno all'Europa.

Nel presente la Turchia aveva la possibilità di proporsi come sede di un nuovo Rinascimento, mettendo in dialogo la filosofia occidentale e l'Islam e tendendosi ancorata alla propria tradizione nazionale turco-anatolica.

La raffinata opera di Topçu è caratterizzata in linea generale da un carattere formale di impostazione sostanzialmente accademica. In essa può sorprendere la scarsa importanza accordata a certe tematiche in genere associate agli ambienti dell'islamismo radicale: la shari'a, il califfato, il jihad. Ciò fornisce a un primo impatto l'immagine di un conservatore moderato e di un filosofo illuminato e lontano dai discorsi violenti e aggressivi di altri esponenti della destra turca. Questa visione corrisponde però solo in parte alla realtà. Negli scritti di Topçu emergono anche altri aspetti del suo pensiero che contribuiscono a fornire un quadro della sua personalità diverso e molto meno positivo.

Il pensiero politico di Topçu consisteva essenzialmente in un conservatorismo tradizionalista, caratterizzato da un rifiuto radicale della modernità e da un'idealizzazione del passato pre-industriale, rurale e patriarcale. La moderna società industriale e democratica, fondata sul dominio della tecnica e caratterizzata dai processi paralleli di massificazione e di secolarizzazione, era per lui destinata

235 N. TOPÇU, *Rönesans Hareketleri*, in «Hareket», n. 1, febbraio 1939.

inevitabilmente a una degenerazione verso il materialismo e il nichilismo. L'assenza di qualsiasi riferimento alla spiritualità e alla trascendenza avrebbe da una parte minato l'ordine sociale e i sani rapporti umani, e dall'altra compromesso la capacità di produrre pensiero, arte e cultura. In poche parole la modernità minava le fondamenta stesse della civiltà.

L'esempio più estremo di questa degenerazione, che aveva le sue radici in Europa ma si era estesa al resto del mondo, era naturalmente il comunismo. Il comunismo rappresentava per Topçu l'anarchia rispetto all'«ordine morale» che stava al centro del suo pensiero²³⁶, una forza materialista contraria alla naturale pulsione umana verso la trascendenza²³⁷, estranea a ogni ideale e istanza etica²³⁸, del tutto nemica di ogni tradizione e valore nazionale²³⁹. Non è tuttavia chiarissimo il ruolo del comunismo nella filosofia della storia concepita da Topçu. In alcuni testi l'autore sembra considerare il comunismo come un fenomeno metastorico, un impulso anti-spirituale e distruttivo che aveva attraversato tutta la storia dell'umanità e di cui il marxismo era solo l'ultima incarnazione²⁴⁰. Altrove prevale invece una visione del comunismo come di un fenomeno storico circoscritto alla modernità post-illuminista ed industriale, e si sottolineava la

236 ID., *Anarşizme Karşı Ahlâk Nizâmı*, in «Komünizme Karşı Mücadele», n. 19, 1 maggio 1951.

237 ID., *Komünizm ve Kâinatımız*, in «Düşünen Adam», n. 3-4-5, 24 settembre/2-9 ottobre 1964.

238 ID., *Komünizm ve İdeal* (1960), in N. Topçu, *Ahlak Nizamu*, cit., pp. 238-240; ID., *Komünizm ve İrade* (1960), in N. Topçu, *Ahlak Nizamu*, cit., pp. 241-242.

239 ID., *Komünizm ve Millet* (1960), in N. TOPÇU, *Ahlak Nizamu*, cit., pp. 277-280; ID., *Milliyetçliğimizin Karşısında Komünizm*, in «Yeni İstikâl», 26 dicembre 1962.

240 ID., *Komünizme Karşı Hıristiyan Âlemiyle Elele Vermeliyiz*, cit.

profonda estraneità del moderno «comunismo russo» (cioè il marxismo-leninismo) rispetto a movimenti e concezioni di tipo comunista esistenti nel mondo pre-moderno, come quelli realizzati o teorizzati nella Grecia classica o nell'antica Cina («comunismo greco» e «comunismo cinese»). Questi ultimi sarebbero stati infatti indirizzati da valori filosofico-religiosi e da istanze etico-morali del tutto assenti nel moderno comunismo di stampo marxista²⁴¹.

Quello che però è invece evidente è il rapporto che secondo Topçu il comunismo moderno intratteneva con il capitalismo, la cui contrapposizione rispetto al comunismo era soltanto formale e in un certo senso superficiale. Da un punto di vista etico-valoriale capitalismo e comunismo erano infatti da considerare gemelli che traevano forza e ragione d'essere l'uno dall'altro. Il capitalismo industriale era stato il principale responsabile dell'affermazione dell'*homo oeconomicus* come modello antropologico della modernità e del conseguente declassamento degli aspetti spirituali ed etici della vita umana²⁴². L'industrializzazione aveva segnato materialmente, simbolicamente e spiritualmente il trionfo della macchina sull'uomo, il che implica la riduzione della vita umana a un fatto meccanico.

Nel vuoto di valori che caratterizzava il mondo moderno, il comunismo ateo si diffondeva come reazione alle ingiustizie e alle disuguaglianze create dal sistema capitalista, ma ne portava alle estreme conseguenze proprio i tratti più disumanizzanti del materialismo, del determinismo bio-sociale e dell'utilitarismo economico. Il comunismo costituiva dunque la fase più avanzata e

241 Id., *Komünizm* (1960), in N. Topçu, *Ahlak Nizamı*, cit., pp. 235-237; Id., *Komünizmin Kaynakları*, in «Düşünen Adam», n. 1-2, 11-18 settembre 1964.

242 Id., *Kapitalizmin Dünyası*, in «Hareket», n. 58, ottobre 1970.

terminale di una degenerazione di cui era però stato il capitalismo il principale responsabile e promotore. A differenza di altri autori conservatori Topçu era tanto ostile al comunismo quanto al capitalismo, proprio perché considerava il secondo come l'incubatrice del primo. «Il responsabile [della nascita e della diffusione] del comunismo – sosteneva Topçu – è il capitalismo ingrato e spietato, che non si assume mai la [propria] responsabilità dinnanzi alla miseria dell'umanità»²⁴³.

Da tali premesse si capisce come Topçu fosse ostile alla democrazia liberale. Nella visione di Topçu bisogna distinguere la critica alla democrazia come forma politica pura – problematica ma non del tutto negativa in quanto tale – dal giudizio estremamente negativo verso la democrazia parlamentare storicamente concretizzatasi. Il primato accordato da Topçu all'etica all'interno dell'agire politico – come in ogni altro aspetto dell'esistenza – si concretizzava nell'idea che l'obiettivo principale dello Stato non fosse quello di realizzare i desideri della maggioranza degli individui, ma di promuovere fini morali assoluti. La democrazia non era sorta per realizzare finalità spirituali e morali, ma esclusivamente come sistema per difendere gli interessi della borghesia e delle classi popolari dalle prepotenze e dall'arbitrarietà dei governi aristocratici e monarchici²⁴⁴. La democrazia è quindi soltanto un sistema di gestione della cosa pubblica come qualunque altro, che in quanto tale non è portatore di particolari valori o di un'etica peculiare. Ciò non significava che il sistema democratico non avesse aspetti pratici potenzialmente positivi

243 Citato in F. YAŞLI, *Türkiye'de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu*, in «Alternatif Politika», vol. 7, n. 3, ottobre 2015, p. 656.

244 N. TOPÇU, *Devlet ve Demokrasi*, Hareket Yayınları, Istanbul 1969, p. 17.

rispetto ad altri sistemi, e in quanto tale l'affermazione della democrazia non costituiva uno sviluppo necessariamente negativo²⁴⁵. Topçu si premurava comunque di sottolineare come – contrariamente a quanto sostenuto dagli apologeti della democrazia parlamentare nel mondo islamico – il sistema di governo esercitato dal Profeta e dai suoi Compagni non fosse di natura democratica e che affermarlo fosse una forzatura²⁴⁶.

Per Topçu gli esiti positivi o negativi di un sistema non dipendevano tanto dalle sue caratteristiche strutturali quanto dai fini morali che orientano le scelte di chi controlla il sistema. Ed è proprio qui che emerge il principale difetto del sistema democratico moderno. La democrazia liberale era in realtà tutt'altro che un "governo del popolo", ma semmai un sistema in cui la volontà popolare era manipolata e plagiata in funzione degli interessi di minoranze organizzate, *lobbies* economiche del grande capitale e gruppi di pressione rappresentati dalla stampa e dagli intellettuali al servizio dei progetti delle *élites*²⁴⁷. Tali difetti erano strutturali alla forma della democrazia parlamentare liberale, e non potevano per tanto essere corretti.

Topçu identificava negli ebrei la principale forza socio-economica dietro le quinte del corrotto sistema liberal-democratico. L'antisemitismo di Topçu ricalcava a grandi linee i classici temi dell'estrema destra europea del primo Novecento. Topçu descriveva gli ebrei come una classe parassitaria di mercanti e speculatori amorali

245 Ved. ID., *İrâdenin Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969, pp. 61-63; ID., *Ahlak Nizamı*, cit., p. 144.

246 ID., *Devlet ve Demokrasi*, cit., p. 19.

247 ID., *Devlet ve Demokrasi*, cit., p. 17.

e malvagi. Presentava dunque come una «verità ovvia» il fatto che «gli ebrei non sono stati amici di alcuna nazione in alcun luogo, dunque non sono amici dell'umanità»²⁴⁸. Egli sosteneva apertamente che «esistono due grandi nemici, due grandi mali contro l'umanità: il denaro e gli ebrei»²⁴⁹. Agli ebrei – da Spinoza ad Einstein passando per Freud – Topçu imputava di aver avvelenato la cultura europea distruggendo i frutti della spiritualità cristiana e spargendo i semi del materialismo e dell'ateismo, dando dunque origine a quella degenerazione della modernità che ora stava mettendo in pericolo anche la Turchia²⁵⁰. Si trattava di una visione estremamente essenzialista e anche francamente razzista dell'ebreo come tipo umano, «un mercante senza alcuna esistenza legale e morale. Egli non pensa né agisce; soltanto compra e vende»²⁵¹. Benché Topçu vi aggiungesse occasionalmente considerazioni fondate su pregiudizi di natura confessionale²⁵², la sua visione dell'ebraismo è in realtà largamente estranea alla cultura turco-islamica e ha chiare origini nell'antisemitismo europeo. L'antisemitismo di Topçu è strettamente correlato al suo odio per il capitalismo come sistema economico e per il liberalismo come sistema politico. Egli sosteneva infatti le teorie della cospirazione secondo cui gli ebrei e i massoni sarebbero stati i principali artefici del modello liberal-democratico, funzionale al loro progetto di dominio sul mondo. Topçu considerava la «cosiddetta democrazia» come un sistema nelle mani – o meglio nei tentacoli – di

248 ID., *Yarımkı Türkiye*, Dergah Yayınları, İstanbul 1999, p. 130.

249 ID., *Para ve Yahudi*, in «Hareket», vol. II, n. 20, agosto 1967.

250 ID., *İnsanlar ve Yahudiler*, in «Hareket», vol. II, n. 21, settembre 1967.

251 ID., *Milliyetçiliğimizin Esasları*, cit., p.107.

252 Ved. ID., *İslâm Dâvası ve Yahudilik*, in «Hareket», vol. II, n. 19, luglio 1967.

una «piovra giudaico-massonica»²⁵³ e in un caso definì la democrazia liberale come «la bufala del giudaismo»²⁵⁴.

Accanto all'antisemitismo, vi erano altri elementi del suo pensiero che lo avvicinavano ai discorsi del conservatorismo più radicale dell'Europa a lui contemporanea. Oltre all'ostilità per la democrazia liberale, una forte xenofobia e il disprezzo ostentato per il cosmopolitismo in ogni sua manifestazione, egli coltivava anche una profonda misoginia. Parlava infatti dell'emancipazione femminile, che si stava avviando nei paesi occidentali e ormai anche nella Turchia repubblicana, come di un processo di «puttanizzazione» (*orospulaştırma*) indotto dal capitalismo, e da cui le donne turche dovevano essere difese²⁵⁵. Nel disegnare la sua società ideale, Topçu prevedeva una netta segregazione di genere – a partire dalla scuola che avrebbe avuto classi separate per maschi e femmine²⁵⁶ – con le donne destinate alla crescita dei bambini, alla cura della casa e a pochi mestieri «da donna» come la maestra o l'infermiera²⁵⁷.

In definitiva, il giudizio di Topçu sulla democrazia era estremamente negativo: un sistema che trasformava le opinioni degli ignoranti in uno strumento di potere, favoriva la corruzione, abbassava il livello culturale e sociale verso la mediocrità e incentivava la

253 ID., *Türkiye'nin Maarif Davası*, cit., p. 20.

254 *Ivi*, p. 34.

255 Ved. T. BORA, *Analar, Bacılar, Orosplar: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın*, in A. ÖNCÜ, O. TEKELİOĞLU (ed.), *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005, p. 253.

256 ID., *Türkiye'nin Maarif Davası*, cit., p. 80.

257 *Ivi*, p. 46; ID., *Devlet ve Demokrasi*, cit., p. 63.

pigrizia intellettuale e il disinteresse verso attività nobili come l'arte, la filosofia, la religione²⁵⁸.

L'emergere di individui dotati di una grande volontà è diventato difficile. La decadenza dei gusti nella democrazia moderna fa diminuire l'ideale dell'arte ogni giorno di più. La concezione del rispetto delle leggi si è indebolita. Nella società dominata dalle masse non saranno ricercati gli individui di grande personalità. Tutto è mediocre o appena sopra il livello medio. [...] Gli sforzi per raggiungere vette romantiche sono andati persi perché la democrazia, incentivando l'imitazione, instilla negli individui l'amore per la vita in branco²⁵⁹.

Se dunque Topçu rifiutava la democrazia liberale, teorizzava per la Turchia un sistema che definiva «socialista», premurandosi però di sottolineare come si trattasse di una forma di “socialismo” radicalmente diverso da quello comunista di stampo marxista²⁶⁰. Si trattava infatti di un sistema politico che poco o nulla aveva a vedere con il socialismo comunemente inteso e che Topçu ha definito variamente come «socialismo di Stato», «socialismo nazionale», «socialismo anatolico», «socialismo spiritualista (*ruhçu*)» o «socialismo islamico». Nei fatti si sarebbe configurato come una sorta di corporativismo agrario – si ricordi che Topçu era fortemente contrario all'industrializzazione e desiderava che la Turchia rimanesse un paese agricolo – in cui tutta la vita economica, sociale e culturale

258 N. TOPÇU, *Devlet ve Demokrasi*, cit., p. 20; ID., *Milliyetçiliğimizin Esasları*, cit., pp. 249.

259 ID., *Milliyetçiliğimizin Esasları*, cit., pp. 251-252.

260 Ved. ID., *Sosyalist Cemiyet Nizâmı*, in «Hareket», vol. I, n. 11, novembre 1966 [ripubblicato nella raccolta *Milliyetçiliğimizin Milliyetçiliğimizin Esasları* con il titolo *Milli Cemiyet Nizâmı*]; ID., *Ne İçin Sosyalizm*, in «Hareket», vol. III, n. 26, febbraio 1968.

doveva essere gestita da uno Stato etico che doveva farsi promotore e guardiano dei valori e delle forme culturali puramente nazionali. I principi di questo «socialismo» teorizzato da Topçu erano infatti da ricercarsi nella tradizione anatolica, che rimaneva il centro di tutto il suo pensiero politico e socio-culturale²⁶¹. In tutto ciò la tradizione religiosa islamica aveva un ruolo centrale, e doveva costituire l'orizzonte ideologico e morale su cui edificare nuovamente una società virtuosa e funzionante.

Al termine di mille anni di storia gloriosa, siamo determinati a resistere al pericolo di crollo da parte dei colpi dei vari nemici che ci minacciano dall'interno e dall'esterno. Le invasioni mongole e le crociate del passato sono state sostituite dalla tirannia comunista e massonica. D'altra parte, mentre i nipoti di Kılıç Aslan [sic] non hanno collaborato con i mongoli, e i crociati non si sono avvicinati alla tomba del Conquistatore [Maometto II], oggi lo spirito comunista vaga nel sangue della gioventù turca e lo stile di vita americano dimora nelle sue vene. Questo è il significato e la realtà della nostra regressione. Dobbiamo aprire un nuovo fronte in grado di reagire a queste due invasioni barbariche [cioè comunismo e liberal-democrazia capitalista ndr.]. Ovviamente né i comunisti né i capitalisti dovranno poterlo attaccare. Prima di tutto, dobbiamo vivere in queste terre come un grande Stato. La forma [che deve avere] lo Stato turco musulmano è il socialismo dell'Anatolia musulmana. [...] Socialismo musulmano anatolico significa portare il popolo dell'Anatolia, che farà proprio lo spirito e la moralità dell'Islam, e tutte le sue forze vitali oltre i confini delle proprie passioni e

261 Ved. ID., *Anadolu Kültürü ve Sosyalizm*, in «Hareket», vol. III, n. 31, luglio 1968 [ripubblicato nella raccolta *Milliyetçiliğimizin Milliyetçiliğimizin Esasları* con il titolo *Anadolu Kültürü ve Milliyetçilik*].

interessi individuali [...] Questa è l'unica forza che eliminerà il comunismo e seppellirà il sionismo²⁶².

Le evidenti somiglianze tra questo «socialismo nazionale» teorizzato da Topçu e il fascismo non sono superficiali né casuali, ma più o meno esplicitamente rivendicate dallo stesso autore. Topçu dimostrò una forte simpatia per il nazifascismo, nel quale vedeva la realizzazione almeno parziale delle proprie speranze e dei propri ideali. In un articolo in cui paragonava il comunismo al «socialismo di Stato», si espresse riguardo al fascismo in questi termini:

Il socialismo di Stato è tradizionalista e conservatore. [...] Il fascismo [italiano] e il nazional-socialismo tedesco, entrambi fondati sulle tradizioni e i valori nazionali, sono la perfetta realizzazione del socialismo di Stato. Entrambi sono spiritualisti e si fondano su valori spirituali e morali. Il fascismo non riconosce l'*homo oeconomicus*. Dal suo punto di vista, l'uomo è un essere morale, religioso, guerriero e politico. La nazione non è la totalità delle persone che vivono in una comunità in un certo momento, ma un'esistenza ideale che abbraccia le generazioni passate, presenti e future. È come un fiume che viene dal passato e scorre verso il futuro. Lo Stato fascista è la realizzazione della volontà divina [*ilâhî irade*] ed è per sua natura morale. L'autorità è richiesta dalla volontà nazionale [*millî irade*] [...] E con tale richiesta la volontà nazionale è associata a Dio [*Allah*]²⁶³. Lo Stato fascista, in quanto incarnazione della volontà divina, integra in sé tutti i

262 ID., *Türk Milliyetçiliği ve Komünizm*, in «Hareket», vol. III, n. 32, agosto 1968 [ripubblicato nelle raccolte *Ahlak Nizamı* e *Milliyetçiliğimizin Milliyetçiliğimizin Esasları* con il titolo *İktisadî ve İctimaî Nizâmı*].

263 Interessante notare come in questo contesto Topçu non utilizzi *Tanrı* – il termine generico per indicare Dio in lingua turca – ma *Allah*, il nome proprio di Dio per l'Islam.

fattori [costitutivi] della nazione [...] e, al fine di raggiungere l'ordine più solido, esercita sulla comunità la più vigorosa autorità²⁶⁴.

Topçu non cambiò per nulla il suo atteggiamento entusiasta verso il nazifascismo neppure a guerra finita. Secondo la testimonianza di un suo importantissimo allievo e studioso come İsmail Kara, ancora negli anni '60 teneva sulla parete del suo ufficio una foto di Hitler²⁶⁵.

Topçu elaborò una particolare visione dell'identità nazionale turca, destinata ad esercitare una profonda influenza sull'evoluzione del nazionalismo nella seconda metà del '900. Secondo la dottrina dell'anatolianismo (*anadoluculuk*) sostenuta da Topçu, la civiltà della Turchia era costituita da tre elementi: 1) la componente etnica turcofona originaria dalle steppe eurasiatiche; 2) la religione islamica; 3) lo spazio storico-geografico anatolico con la sua eredità culturale plurimillenaria, assimilata e rielaborata all'interno della nuova civiltà turcofona e musulmana che vi si era insediata. L'armoniosa fusione di questi tre elementi era avvenuta nei principati turcomanni sorti in Anatolia dopo la conquista da parte dei turchi selgiuchidi. La battaglia di Manzikert del 26 agosto 1071, in cui il sultano Alparslan aveva travolto le armate bizantine e spianato la strada per la colonizzazione dell'altopiano anatolico da parte delle tribù turche, era quindi mitizzata come punto di partenza della storia nazionale²⁶⁶.

264 N. TOPÇU, *Sosyalizm ve Şekilleri*, in N. TOPÇU, *Ahlak Nizamı*, cit., p. 232.

265 D. GÜNDİOĞLU, *Nurettin Topçu ve Hitler*, in «Yeni Şafak», 17 giugno 2004.

266 Cfr. M. A. KARAÖMERLİOĞLU, *The Role of Religion and Geography in Turkish Nationalism: The Case of Nurettin Topçu*, in P. N. DIAMANDOUROS, T. DRAGONAS, Ç. KEYDER (ed), *Spatial Conceptions of the Nation: Modernizing Geographies in Greece and Turkey*, I. B. Tauris, London - New York 2010, p. 103.

Rispetto a questo quadro storico, che aveva favorito lo sviluppo armonioso della civiltà turco-islamica anatolica, l'età di grandi trasformazioni avviata dal riformismo ottocentesco e proseguita fino alla rivoluzione kemalista costituiva un'aberrazione. I riformatori ottomani e i kemalisti – questi ultimi mai chiamati in causa esplicitamente – erano descritti come dei criminali che avevano distrutto la coscienza nazionale e arrecato danni incalcolabili alla civiltà turca. Il difetto dei riformatori non era stato quello di ispirarsi all'Occidente: come si è visto Topçu non era ostile all'Europa e inoltre vedeva positivamente lo scambio intellettuale tra culture nazionali diverse che era sempre alla base di molti dei «movimenti di Rinascimento»²⁶⁷. Il fatto è che nella loro foga rivoluzionaria avevano completamente ignorato l'esistenza di basi morali e spirituali immutabili che stanno alla base di ogni cultura nazionale, separando così la nazione turca dalla tradizione islamica anatolica da cui essa prendeva vita²⁶⁸. In tal modo avevano creato una società priva di basi solide e di punti di riferimento, in cui «ogni cosa può essere rivoluzionata in qualsiasi momento». Ciò aveva portato la nazione a precipitare in un vuoto di valori e in una sorta di abitudine alla rivoluzione che aveva spalancato le porte alla diffusione delle idee anarchiche e comuniste che nel presente ne mettevano in pericolo l'esistenza²⁶⁹. L'operazione di legare l'attuale stato di “decadenza morale” della Turchia – e in modo particolare l'incombere di un presunto «pericolo comunista» – agli errori del riformismo ottomano e

267 ID., *Rönesans Hareketleri*, cit.

268 ID., *Muhafazakârlık ve İnkılâpçılık*, in «Hareket», vol. V, n. 60, dicembre 1970.

269 *Ibid.*

kemalista²⁷⁰ è un elemento che non è esclusivo di Topçu, ma che egli contribuì in modo particolare a consolidare e rendere un patrimonio ideologico fondamentale della destra.

Topçu riteneva che i veri nazionalisti dovessero prendere le distanze tanto dai rivoluzionari che avevano tentato di modernizzare la Turchia imitando passivamente l'Occidente post-illuminista quanto dai tradizionalisti islamici che si erano rinchiusi nel loro bigottismo e nel loro vuoto formalismo. Solo in questo modo la Turchia poteva trovare le soluzioni per i propri dilemmi e diventare così un esempio per l'intera umanità:

L'integrazione con l'Occidente, iniziata al tempo delle *Tanzimat*, ha abbagliato molte generazioni. Gli intellettuali hanno iniziato a cercare il segreto dell'ascesa dell'Occidente e, mentre facevano questa ricerca, hanno inconsapevolmente trovato il loro mondo interiore in Occidente. Una dopo l'altra, diverse generazioni si sono interrogate a lungo: «Cosa dovremmo fare per essere come l'Europa?», «Come dovremmo occidentalizzarci?». La forza che trascinava costantemente quelle generazioni verso l'imitazione dell'Occidente [...] era il senso di inferiorità di cui erano vittime sin dall'inizio. Il veleno che questa emozione riversa in noi ci ha reso sempre più deboli. La fazione conservatrice [...] per contrastare l'imitazione dell'Occidente ha saputo far ricorso soltanto al suo vacuo bigottismo. Per loro era solo questione di non essere come l'Occidente, ma non avevano [realmente] idea della nostra identità nazionale. Mentre i rivoluzionari erano immersi nella sciocca impresa di cercare la chiave della nostra salvezza nel mutare d'abito e costume, i conservatori hanno trovato la speranza nell'aggrapparsi ai loro vecchi stili di vita. Coloro che hanno portato le forme dell'Occidente nei costumi nel nostro paese come se si trattasse di barattare

270 Vedi anche ID., *Komünizmin Dünyası*, in N. TOPÇU, *Ahlak Nizamı*, cit., pp. 227-230; ID., *Türkiye'de Komünistlik*, in «Bizim Türkiye», n. 1, 3 marzo 1948.

merci si sono scontrati con quelli che hanno trovato miracoli nelle barbe e nei turbanti. Quel conflitto è ancora in corso. Ciò di cui entrambe le parti non sono consapevoli è che è necessario ricostruire la nostra cultura nazionale. [...] Non è passato nemmeno un secolo, della cultura nazionale non ci è rimasto quasi nulla. [...] Ancora nessuno capisce cosa significhi tornare alla nostra identità nazionale. Coloro che saranno disposti ad abbracciare questa causa hanno bisogno di un lievito razziale incorrotto, una cultura nazionale forte e sufficiente speranza e coraggio per alzare la loro bandiera. Se così sarà, allo stesso modo in cui la cultura cristiana si è lasciata alle spalle il realismo dell'antica Grecia in favore di un idealismo divino, la cultura turco-islamica dell'Anatolia – nata in seguito [all'incontro con] l'Europa – potrà superare la civiltà meccanica dell'Occidente [...] Il nostro mondo si svilupperà nello spirito per essere forgiato da nuove culture e l'umanità riabbraccerà la natura e attenderà l'emergere di una nuova civiltà, che salverà l'uomo dalla prigionia della macchina e porterà la sua anima a dominare nell'universo. Se questa civiltà non nasce dall'Anatolia, il luogo dove sorge il sole, il nostro mondo si oscurerà. Perché ovunque è coperto di nebbia²⁷¹.

Quello di Topçu era un nazionalismo di natura primariamente territoriale – anche se non priva di forti tonalità etniche – il cui carattere reazionario era esplicitamente rivendicato. «Nazione e conservatorismo sono un'unica cosa – sosteneva con convinzione Topçu – e il vero nazionalista è necessariamente un conservatore»²⁷². Il carattere territoriale dell'anatolianismo di Topçu non deve essere inteso in senso civico, poiché questa forma di nazionalismo conservatore aveva al contrario una base culturale e soprattutto religiosa, dal momento che l'identità turca per lui si fondava prima di tutto sulla particolare tradizione etica e spirituale dell'Islam anatolico.

271 ID., *Kültür ve Medeniyet*, cit., pp. 11-12.

272 ID., *Muhafazakârlık ve İnkılâpçılık*, cit.

Si trattava di un nazionalismo romantico, fondato su una mistica della terra e l'idealizzazione di una presunta autenticità culturale, etnica e spirituale dell'Anatolia rurale.

Quella di Topçu era una visione piuttosto originale, che si differenziava da tutte le principali correnti politiche e ideologiche coeve. La centralità assoluta dell'Islam e l'insistenza sull'eredità selgiuchide e ottomana differenziavano profondamente l'anatolianismo di Topçu dal nazionalismo ufficiale di matrice kemalista. Al contempo il rifiuto di riconoscere la civiltà turca pre-islamica come parte integrante della storia nazionale – e più in generale lo scarso interesse per le popolazioni turcofone al di fuori dell'Anatolia – lo ponevano per molti aspetti in netto contrasto con le posizioni degli etno-nazionalisti. Topçu vedeva nel pan-turchismo e nel turanismo una fantasia slegata dalla realtà, al pari del pan-germanesimo, del pan-slavismo o di un'ipotetico nazionalismo pan-latino²⁷³.

Topçu sosteneva inoltre che l'etno-nazionalismo e il nazionalismo civico kemalista fossero due esempi di «nazionalismo materialista», benché il primo fosse di natura ingenuamente utopica mentre il secondo crudamente realista²⁷⁴. Al contrario soltanto l'anatolianismo – ancorato alle tradizioni nazionali, ai valori religiosi e all'amore per la terra patria – poteva costituire la base morale per una rinascita spirituale della nazione turca, poiché «nel far emergere la nostra vera

273 ID., *Bizde Milliyetçilik Hareketleri*, in «Hareket», vol. I, n. 3, aprile 1939.

274 ID., *Milliyetçilik*, in «Akşam», 2 novembre 1972.

identità nazionale da mille anni della nostra storia, gli anatolianisti hanno posto al centro di essa l'«Islam»²⁷⁵.

Il pensiero di Topçu non coincideva neppure con il panislamismo del tardo impero ottomano. Al pari del pan-turchismo, anche il pan-islamismo veniva criticato come una fantasia che ignorava la realtà storica e le radici culturali che legavano indissolubilmente la nazione turca alla sua dimensione geografica anatolica²⁷⁶. Benché il nazionalismo teorizzato da Topçu avesse certamente dimensioni sia etniche che religiose, la precedenza veniva accordata a questa sorta di mistica della terra patria che impregnava il suo pensiero. Il progetto del filosofo turco non era finalizzato all'unione dell'Umma islamica o alla restaurazione del Califfato universale, ma a fondare l'identità nazionale della Turchia sulla tradizione dell'Islam anatolico. Più che di islamismo in senso stretto è forse più corretto parlare di un nazionalismo conservatore basato su valori religiosi. L'impostazione di Topçu era destinata ad esercitare una profonda influenza sullo sviluppo della destra conservatrice in Turchia e sulla formulazione della Sintesi turco-islamica.

Benché tra Topçu e i teorici della Sintesi turco-islamica del secondo Novecento vi fossero certamente differenze anche sostanziali – come emergerà chiaramente dai capitoli dedicati alla Sintesi – non c'è dubbio che Topçu lasciò in eredità un nucleo di idee fondamentali per sviluppare quell'idealizzazione dell'incontro tra cultura turca e religione musulmana su cui si sarebbe sviluppato il nazionalismo conservatore nei decenni successivi. L'incipit di un articolo intitolato

275 *Ibid.*

276 Ved. ID., *Bizde Millet Hareketleri*, in in «Hareket», vol. I, n. 3, aprile 1939; ID., *Benliğimiz*, in «Hareket», vol. I, n. 4, maggio 1939.

Türk-İslâm Harikası (La meraviglia turco-islamica) – non a caso uno dei passi più famosi di Topçu – potrebbe essere usato come manifesto del nazionalismo conservatore nella Turchia del XX secolo:

Dalla Grande Muraglia cinese all'impero bizantino, per secoli un popolo eroico di cavalieri aspettava che il paradiso gli aprisse le sue porte in un momento fortunato. Una razza che cavalca eroicamente e usa coraggiosamente la sua spada, con un cuore pieno di compassione, vita e gioia, non poteva esprimersi pienamente all'interno del modello ristretto e privo di spiritualità del culto da stregoni chiamato sciamanesimo. Aveva bisogno delle porte della speranza verso l'infinito, di una fede assetata di eternità e di un oceano di amore appagante. I turchi hanno trovato questo oceano nell'Islam. I turchi si sono riconosciuti nell'Islam e vi hanno trovato lo stile di vita che potesse esprimere appieno le loro qualità. L'unione dell'Islam con la cultura turca ha dato vita a quella che è forse stata la più grande meraviglia della storia del mondo²⁷⁷.

3. Il «Grande Oriente» di Necip Fazıl Kısakürek

Nella storia dell'islamismo e del conservatorismo in Turchia, Necip Fazıl Kısakürek ha rappresentato un punto di riferimento d'importanza analoga a Nurettin Topçu. Ad avvicinare i due pensatori concorrono notevoli analogie biografiche che rivelano percorsi di vita simili e uno stesso ambiente culturale di formazione. Gli esiti del loro pensiero, pur in entrambi i casi fondato in larga parte sulla religione, furono però diversi sotto molteplici punti di vista.

277 N. TOPÇU, *Türk-İslâm Harikası*, in «Hareket», vol. IV, n. 41, maggio 1969. Una traduzione del testo qui citato in inglese è fornita da M. GUIDA, *Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey*, cit., p.

Come Topçu, Kısakürek²⁷⁸ era un brillante studente di filosofia e anch'egli poté usufruire della possibilità di completare gli studi in Francia. Anche per Kısakürek questa esperienza – segnata dall'incontro con lo spiritualismo francese e con il pensiero di Bergson, di cui fu allievo²⁷⁹ – si rivelò decisiva, ma in un modo molto diverso. In Francia Kısakürek non riuscì a trovare negli studi filosofici le risposte agli interrogativi che cominciavano a turbare la sua identità. Si perse così in attività sconclusionate e non riuscì a portare a compimento gli studi. Fu richiamato in Turchia senza alcun titolo accademico, cosa che gli sarebbe stata spesso rinfacciata dai detrattori.

Non c'è alcun dubbio che la visione di Kısakürek riguardo al rapporto tra la Turchia e la civiltà occidentale sia stata fortemente segnata dalle sue esperienze personali. Egli ha descritto con tinte particolarmente cupe il periodo della sua vita trascorso a Parigi, una «città da incubo» (*kâbus şehri*) popolata da un'umanità disperata, vittima della decadenza morale e del vuoto di valori²⁸⁰. L'Occidente incontrato da Kısakürek a Parigi era una civiltà in costante crisi identitaria, etica e valoriale, dissimulata sotto i fantasmagorici prodigi del suo presunto progresso tecnologico ed economico.

Parigi, che con la sua civiltà simboleggiava l'Occidente, esibiva sulla sua facciata disegni di raffinatezza miracolosa, che tuttavia si rivelavano incisi su uno sfondo di plastica, che doveva portare l'osservatore a distogliere lo

278 Sulla vita e le opere di Necip Fazıl Kısakürek, ved. M. O. OKTAY, *Necip Fazıl Kısakürek*, Şule Yayınları, Istanbul 1998, R. ÖZDENÖREN, *Necip Fazıl Kısakürek*, in Y. AKTAY (ed.), *İslamcılık*, İletişim, Istanbul 2004.

279 R. ÖZDENÖREN, *Op. cit.*, p. 139.

280 N. F. KISAKÜREK, *O ve Ben* (1965), Büyük Doğu Yayınları, Istanbul 2010, pp. 64-65.

sguardo da ciò che dissimulava, vale a dire rovina e oscurità; una civiltà condannata a colpire la testa contro un muro dopo l'altro e giocare a nascondino da una crisi all'altra... ecco cos'è l'Occidente²⁸¹!

La brutta esperienza di Kısakürek in Europa è certamente il frutto di un fallimento personale, determinato dal suo insuccesso negli studi. Tutto questo ha tuttavia anche molto a che vedere con il sentimento di estraniamento, inadeguatezza e marginalità provato da un giovane uomo che aveva ricevuto una formazione intellettuale occidentale, ma per la prima volta si era trovato veramente inserito in una realtà socio-culturale da cui si era evidentemente sentito rifiutato ed emarginato in quanto turco e musulmano.

Il rifiuto dell'Occidente che avrebbe caratterizzato la visione ideologica di Kısakürek non deve però far sottovalutare l'importanza del soggiorno francese nella sua formazione. A ben vedere, Kısakürek fondò gran parte del suo pensiero su di una rielaborazione – certamente selettiva e per certi aspetti originale – di elementi ripresi dalle correnti filosofiche europee che lo influenzarono direttamente nel periodo trascorso in Francia: l'intuizionismo di Bergson, il contingentismo di Boutroux, la filosofia dell'azione di Blondel, e più in generale lo spiritualismo, il personalismo e l'esistenzialismo nelle diverse forme.

Tagliato per sempre fuori dal mondo dell'accademia e della cultura ufficiale, Kısakürek non sarebbe mai stato un filosofo nel senso proprio del termine. Fu invece un grande poeta, tra i più importanti rappresentanti della letteratura turca nel XX secolo. Le qualità letterarie di Kısakürek non sono in dubbio, e gli vengono ampiamente

281 *Ibid.*

riconosciute anche da chi ha posizioni ideologiche molto distanti dalle sue. Non si può dire la stessa cosa del suo pensiero politico, dai tratti estremamente radicali, che lo ha reso uno dei personaggi più discussi e controversi della storia turca in età repubblicana.

Anche per Kısakürek la svolta decisiva avvenne grazie all'incontro con la confraternita *Nakşbendiyye*. Kısakürek ci ha lasciato un racconto dettagliato del suo ingresso nella confraternita, che dice qualcosa di molto interessante sulle dinamiche del mondo sufi semi-clandestino nella prima età repubblicana²⁸². Nel 1934, mentre attraversava il Bosforo in battello, fu avvicinato da un uomo gentile e colto, ma dai modi di fare strani. I due avviarono una discussione su temi filosofici e religiosi. Capendo che Kısakürek era un uomo di intelligenza e cultura, e vedendolo interessato a conoscere più a fondo l'Islam, l'interlocutore sconosciuto gli consigliò di frequentare la moschea di Hüseyin Ağa a Beyoğlu²⁸³, dove lo sceicco Abdülhakîm Arvâsî (1865-1943) teneva il sermone del venerdì. Lo avvertì però in modo enigmatico del fatto che in moschea avrebbe ascoltato parole rivolte alla gente comune, ma che avrebbe dovuto entrare in queste parole per capirne il vero significato nascosto. Si trattava dell'invito a un percorso iniziatico, anche se al momento Kısakürek probabilmente non lo capì.

Incuriosito dallo strano incontro, Kısakürek si recò effettivamente alla moschea di Hüseyin Ağa e rimase estremamente colpito dalla figura di Arvâsî. Al termine del sermone, fu invitato a fare visita allo sceicco nella sua abitazione privata. Vi si recò alcune settimane più

282 N. F. KISAKÜREK, *O ve Ben*, cit. pp. 81-93.

283 Beyoğlu (noto anche come Pera) è un quartiere di Istanbul, situato nella parte europea a nord del Corno d'Oro.

tardi, trattenendosi con il maestro in una conversazione durata quasi cinque ore, di cui non avrebbe però ricordato nulla. L'unico ricordo rimasto di quell'incontro mistico fu di essersi sentito trasportare in uno stato di percezione alterata della realtà, come se fosse stato sotto l'effetto del cloroformio. Da quel momento egli sarebbe stato il più fedele e devoto allievo di Abdülhakim Arvâsî, a cui rimase legato per tutta la vita da un affetto profondo. Questo evento, dai tratti quasi soprannaturali, segnò la definitiva conversione di Kısakürek all'Islam e la sua adesione alla confraternita *Nakşbendiyye*.

Sotto l'influenza di Arvâsî e della *Nakşbendiyye*, Kısakürek si fece promotore del movimento del Grande Oriente (*Büyük Doğu*), raccolto attorno alla rivista omonima. L'islamismo e l'avversione ai valori repubblicani da parte del movimento erano troppo espliciti per sfuggire all'attenzione delle autorità. Nel corso della sua vita, Kısakürek ebbe infatti molti problemi con la giustizia turca a causa di reati d'opinione.

Al centro del pensiero di Kısakürek e dell'ideologia del *Büyük Doğu* vi è la contrapposizione con l'Occidente cristiano, concepito come una civiltà rivale e nemica. Kısakürek riconosceva alla civiltà occidentale un dinamismo sconosciuto all'Oriente e un'indiscutibile superiorità nel controllare e dominare il mondo naturale attraverso la tecnica. La sua visione dell'Occidente era però globalmente molto negativa: si trattava per lui di una civiltà caratterizzata da una parte dal materialismo e dall'assenza di autentici valori morali e spirituali che funzionassero validamente da base e da collante per le istituzioni sociali, e dall'altra parte da una sete di dominio e controllo non solo sulla natura, ma anche sugli esseri umani e in modo particolare sui

popoli e le culture extra-occidentali²⁸⁴. A differenza di Topçu, Kısakürek riteneva che queste fossero caratteristiche intrinseche della civiltà occidentale, e non dei frutti avvelenati della modernità industriale.

L'Oriente dal canto suo era superiore per quanto concerne la spiritualità, l'etica e la religione, ma era caduto in uno stato di torpore culturale e di sudditanza all'Occidente a causa della mancata comprensione delle scienze positive e dell'incapacità di opporre all'Occidente dei propri modelli sociali, politici ed economici²⁸⁵. La risposta sarebbe potuta venire solamente dall'Islam, che per Kısakürek non era soltanto una religione, ma una visione del mondo totalizzante che conteneva in sé tutte le risposte per i bisogni materiali e spirituali dell'uomo. L'Islam rappresentava infatti la massima perfezione raggiunta dalla civiltà orientale, e con la sua visione olistica poteva al contempo sintetizzare al suo interno gli aspetti positivi dell'Occidente.

Da quanto detto finora è evidente che per Kısakürek i turchi fossero una popolazione orientale e niente affatto europea, come a molti turchi piaceva invece pensare. Nell'età selgiuchide e ottomana i turchi erano stati anzi i campioni della civiltà orientale in contrapposizione a quella occidentale, e in questo stava l'essenza più profonda della loro identità²⁸⁶. In polemica con l'eupeismo – inteso come identificazione con la civiltà europea – allora dominante fra gli

284 Alcuni dei brani da cui emerge la visione dell'Occidente di Kısakürek: N. F. KISAKÜREK, *Kendi İçince Batı*, in «Büyük Doğu», 22 ottobre 1943, p. 2; ID., *Batının Burhanı*, in «Büyük Doğu», 19 novembre 1943, p. 2; ID., *Batının Kendisine*, in «Büyük Doğu», 23 novembre 1945, p. 2; ID. *Batının Kendisine Bakış*, in «Büyük Doğu», 5 gennaio 1966, pp. 2-5.

285 ID., *Doğu'ya İnanalım*, in «Büyük Doğu», 27 giugno 1952, p. 4.

286 ID., *Doğunun Mizanı*, in «Büyük Doğu», 15 ottobre 1943, p. 2; ID., *Kendi İçinde Doğu*, in «Büyük Doğu», 18 luglio 1952.

intellettuali turchi, Kısakürek si definiva orgogliosamente «asiatista» (*asyacı*). Ciò consisteva per lui nella consapevolezza di appartenere a «una civiltà altra, rivale ed estranea rispetto a quella europea»²⁸⁷.

A Kısakürek non sfuggiva la paradossalità della propria situazione di attivista anti-europeo formatosi in un ambiente culturale fondato sulla filosofia e le scienze occidentali, in un paese fortemente europeizzato (e occidentalista dal punto di vista ideologico) come la Turchia kemalista. Sapeva benissimo che la Turchia moderna – una nazione che spesso si percepiva e auto-rappresentava come europea – era frutto di un lungo percorso storico, che affondava le radici nelle scelte fatte dalla classe dirigente ottomana a partire dal XVIII secolo. Vedeva infatti nelle *tanzimat*²⁸⁸, nel movimento dei Giovani Turchi e nella rivoluzione kemalista l'essenza di tutto ciò che è sbagliato nel rapporto tra Oriente e Occidente e nell'evoluzione del mondo contemporaneo.

Kısakürek riteneva che vi fosse un sostanziale disequilibrio tra la visione che gli occidentali hanno dell'Oriente – che loro stessi hanno del resto concettualizzato, definito e delimitato – e quella che gli orientali hanno dell'Occidente. Gli occidentali hanno sempre rappresentato l'Oriente in un senso primariamente negativo, misurandolo sulla mancanza di razionalità ed equilibrio e sull'incapacità di comprendere e dominare la realtà²⁸⁹. Al contrario le

287 ID., *Avrupalı Olmamak Şerefi* (1939), in N. F. KISAKÜREK, *Çerçeve I*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998, p. 171.

288 Termine con cui generalmente si indicano le riforme occidentalizzanti intraprese dai sultani ottomani nell'età compresa tra il regno di Mahmud II (1808-1839) e la guerra russo turca del 1876-1878.

289 N. F. KISAKÜREK, *Batı'nın Doğu'ya Bakışı*, in «Büyük Doğu», 30 maggio 1952, p. 4.

élites intellettuali dei popoli orientali non hanno sviluppato un proprio punto di vista sul rapporto tra Oriente e Occidente, ma hanno passivamente accettato il discorso occidentale. La visione entusiasta e non realista che essi svilupparono dell'Occidente, che ne ignorava ciecamente i lati negativi e le debolezze, li portò a un'imitazione passiva e superficiale della modernità occidentale. Questo processo non ha favorito l'emancipazione e la rinascita del mondo orientale, ma ne ha accentuato l'inferiorità, la dipendenza e la sudditanza rispetto all'Occidente²⁹⁰.

La Turchia era per Kısakürek il caso più emblematico in questo senso. Nella seconda metà del '700 l'inferiorità scientifica, tecnologica e militare dell'impero ottomano rispetto alle potenze occidentali era ormai evidente. I riformatori ottomani si erano convinti del fatto che, per uscire da questa situazione, avrebbero dovuto importare dall'Europa non solo le conoscenze tecnico-scientifiche, ma soprattutto i modelli politici ed economici. La classe dirigente turca cominciò così ad assumere dall'Occidente anche gran parte dei valori e della cultura. Finirono per credere che la totale assimilazione del loro paese nella civiltà occidentale fosse una cosa possibile e assolutamente necessaria. Questo era, secondo Kısakürek, il senso profondo della «falsa rivoluzione» turca – avviata con le *tanzimat* e culminata con Atatürk – che aveva portato alla fondazione di una nazione basata sul modello europeo e sul rifiuto dell'Islam come modello politico e sociale.

290 ID. *Tarih Hükmü* in N. F. KISAKÜREK, *Başmakalelerim 1*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1990, pp. 128- 131; ID., *Neye İnaniyoruz?*, in «Büyük Doğu», 25 aprile 1947.

Kısakürek riteneva però che tutto ciò fosse una grande illusione, funzionale esclusivamente all'egemonia imperialista dell'Occidente. Ponendo se stessa come modello da raggiungere e giudicando i “progressi” della Turchia in base all'aderenza con esso, in questo modo l'Europa teneva la Turchia in uno stato di costante inferiorità. Per uscire da tale condizione e poter davvero competere alla pari con i paesi dell'Occidente, la Turchia doveva «tornare a sé», nel senso di trovare nelle radici orientali – selgiuchidi e ottomane – della propria civiltà i modelli e i valori su cui ricostruire un'identità contrapposta a quella europea.

Non siamo una nazione che gli europei ritengano appartenere alla loro stessa famiglia. Non importa quanto noi affermiamo di farne parte, ci camuffiamo da europei e scriviamo nel loro alfabeto. Gli europei dentro di loro rideranno di noi, ci detesteranno [...] mentre [pubblicamente] approvano questa nostra affermazione [di essere europei]. Se vogliamo vedere noi stessi nello stesso modo in cui in realtà gli europei ci vedono, dobbiamo dire a noi stessi e a loro: «io sono io e tu sei tu!» in termini di storia, religione e radici della civiltà. Perché gli europei dentro di loro pensano e agiscono sempre secondo questo criterio: «Io sono io e tu sei tu! Ti suggerisco di [...] imitarmi ciecamente al fine di separarti da te stesso e annientarti!»²⁹¹.

In contrasto con le riforme ottocentesche e la «falsa rivoluzione» kemalista, Kısakürek proponeva una «vera rivoluzione» che avrebbe potuto emancipare la Turchia dalla sudditanza all'Occidente, consentendole di riappropriarsi della propria identità islamica e costruire un sistema coerente con essa. Tale sistema non doveva essere la riproposizione restaurazionista di un ipotetico «antico

291 ID., *Avrupalı Tuzağı*, in «Büyük Doğu», 30 gennaio 1948, p. 2.

regime» musulmano, ma doveva scaturire da una risposta autenticamente turca e islamica ai bisogni e alle circostanze concrete del mondo contemporaneo.

Al di là del rifiuto ideologico dei principi filosofici e religiosi della civiltà cristiana occidentale, emerge in realtà una certa ambiguità nel pensiero di Kısakürek nei confronti della modernizzazione e in particolar modo dell'occidentalizzazione. Come si è detto, egli riteneva che la modernità occidentale avesse una doppia dimensione. Da una parte vi era l'aspetto scientifico e tecnologico, fondato sulla tradizione occidentale di comprensione, controllo e intervento sulla natura. Dall'altra parte abbiamo invece l'aspetto etico-valoriale, e quindi anche sociale, che invece è fondato sulla tradizione filosofica, morale e religiosa della civiltà occidentale. Per quanto riguarda il primo aspetto, quello scientifico-tecnologico, l'influenza occidentale va accettata e l'Europa può e deve essere legittimamente presa a modello dalla Turchia e dai paesi musulmani. Per quanto riguarda invece il secondo aspetto, quello etico-valoriale, ogni influenza occidentale deve essere invece respinta.

Kısakürek non era contrario all'industrializzazione, e non vedeva un pericolo nel trionfo della tecnologia e delle scienze applicate in quanto tali. L'industrializzazione – e tutto ciò che ne derivava per quanto concerneva l'organizzazione del lavoro, i modelli di consumo ecc. – non costituiva di per sé uno sviluppo negativo. Kısakürek aveva certamente un'opinione negativa della società industriale europea, ma proprio in quanto essa era espressione della civiltà occidentale. I musulmani avevano invece la possibilità di accogliere i vantaggi e gli aspetti positivi della tecnologia e della modernità industriale sorta in Occidente senza tradire o abbandonare i valori della loro religione e

della loro civiltà. Gli occidentali, al fine di poter raggiungere la comprensione dei fenomeni e il dominio sulla natura, avevano dovuto «emanciparsi dalla loro falsa religione [il cristianesimo] per riappropriarsi della ragione»²⁹². Al contrario i musulmani potevano abbracciare la razionalità e le scienze positive senza dover prendere in alcun modo le distanze dall'Islam, ma anzi facendolo rivivere nella sua forma più pura²⁹³. Infatti il razionalismo e la capacità di comprendere e dominare la natura e il mondo materiale erano caratteri che in origine appartenevano all'Islam, di cui la civiltà europea del Rinascimento si era appropriata e che l'Oriente islamico aveva perso a causa del torpore culturale e del formalismo religioso in cui era caduto negli ultimi secoli²⁹⁴. Non c'era dunque una contraddizione tra la costruzione di una società islamica e l'adozione della tecnologia, della scienza e dell'organizzazione industriale moderna. In questo modo però Kısakürek finiva per giustificare implicitamente, seguendo un percorso se si vuole un po' contorto, un'accettazione selettiva delle influenze occidentali.

Su queste premesse, Kısakürek costruì una peculiare visione dell'identità nazionale turca fondata totalmente sull'Islam sunnita e sull'eredità ottomana. Non solo rifiutava i contributi di matrice occidentale alla cultura turca moderna – a esclusione, come si è visto, delle conoscenze tecnico-scientifiche – ma non attribuiva alcun valore alla componente etnica turca in quanto tale. Per Kısakürek l'identità della Turchia consiste nell'essere la nazione erede dell'impero

292 ID., *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1984, p. 215.

293 *Ibid.*

294 ID., *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1987, pp. 148-149.

ottomano, e quest'ultimo deve la sua grandezza al fatto di aver rappresentato la massima espressione dell'Oriente islamico. Tuttavia la prospettiva del pensiero di Kısakürek fu sempre inserita in una dimensione nazionale, giustificata e sostenuta da un lessico e da una retorica nazionalista. Più che essere interessato a ricostruire l'unità dell'Umma musulmana, Kısakürek si sentiva impegnato in una battaglia per affermare l'identità autentica della Turchia, fondata sulla civiltà islamica dell'impero ottomano.

La visione di Kısakürek riguardo all'identità nazionale era sostenuta da un'interpretazione revisionista e ideologica della storia turca moderna. Kısakürek coltivava una visione idealizzata dell'impero in età classica (XIV-XVI secolo) e, come si è visto, aveva un'opinione estremamente negativa circa gli sviluppi del tardo impero, quando l'infausta influenza occidentale era già preponderante.

In una serie di articoli apparsi tra il febbraio e il marzo del 1948 sulla rivista *Büyük Doğu* con il titolo *İslam Nasıl Bozuldu* (Come l'Islam è stato corrotto)²⁹⁵, Kısakürek espose una sua teoria che identificava nella storia del tardo impero ottomano e della Turchia repubblicana un percorso di progressivo deterioramento e rovina della cultura nazionale, dovuto all'allontanamento dall'Islam e dall'assimilazione alla civiltà europea. Le *tanzimat*, la rivoluzione costituzionale, il movimento dei Giovani Turchi e infine l'instaurazione del regime kemalista erano identificate come tappe di questa decadenza. L'autore andava però ancora più indietro nel tempo per cercare le origini profonde del male che aveva corroso la civiltà turca, e ne indicava le prime cause in alcune scelte fatte dalla classe

295 ID., *Tarih Hükmü – Nasıl Bozulduk* (1948), in N. F. KISAKÜREK, *İdeolojya Örgüsü* (1968), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

dirigente già nel tardo XVI secolo. Dai tempi di Solimano il Magnifico, e ancora di più nei decenni successivi alla sua morte, era cominciato il processo di secolarizzazione – cioè innanzitutto di subordinazione dell'Islam al potere politico – e la penetrazione dell'influenza culturale europea.

Nel volume *Son Devrin Din Mazlumları* (La repressione della religione nell'epoca contemporanea)²⁹⁶ Kısakürek descrisse gli ultimi anni dell'impero ottomano e la prima età repubblicana come dominati da un'élite predatoria e sanguinaria, del tutto europeizzata, atea, nemica della religione islamica e dei valori tradizionali della civiltà turca. A questi «falsi eroi»²⁹⁷, privi di ogni valore e moralità, si erano contrapposti pochi e nobili difensori dell'Islam e della tradizione ottomana, rappresentati in modo particolare dalla figura di Abdulhamit II, il sultano conservatore rovesciato dai Giovani Turchi nel 1908, a cui Kısakürek dedicò una biografia dai toni apologetici²⁹⁸. Nell'interpretazione storica del *Büyük Doğu*, Abdulhamit II rappresentava il «vero eroe» da contrapporre ai riformatori e ai rivoluzionari del tardo impero ottomano e soprattutto ad Atatürk.

Kısakürek odiava Atatürk in modo viscerale e a tratti ossessivo. Tra tutti gli intellettuali conservatori turchi del XX secolo fu quello che espresse in modo più esplicito e vigoroso questo sentimento, che tuttavia non era forse l'unico a covare. Nel 1950 pubblicò con il nome

296 ID., *Son Devrin Din Mazlumları* (1969), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1997.

297 «Falsi eroi» (*Sahte Karhamanlar*) è appunto il titolo di una conferenza tenuta da Kısakürek nel '49 trascritta e successivamente pubblicata come saggio dalla casa editrice Büyük Doğu Yayınları. L'autore denunciava con vigore il ruolo dei riformisti laici e filo-occidentali nella decadenza della civiltà turca contemporanea. N. F. KISAKÜREK, *Sahte Karhamanlar*, cit.

298 ID., *Ulu Hakan İkinci Abdulhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998.

di «Detektif X Bir» – uno pseudonimo che usava a volte per affrontare temi particolarmente sensibili e controversi – un articolo sorprendente e di eccezionale violenza ideologica, intitolato *Allahsız* (Il senzadio). Il titolo si riferisce senza possibilità di dubbio ad Atatürk, non nominato direttamente ma chiamato in causa in modo inequivocabile come «primo presidente della Repubblica» (*birinci Cumhuriyet Reis*). Il fondatore della Turchia moderna, equiparato esplicitamente a Marx e Lenin, vi è descritto come un ateo, un materialista radicale e un nichilista amorale. L'autore aveva come principale obiettivo quello di dimostrare che Atatürk era un nemico dell'Islam, che aveva intenzionalmente distrutto la civiltà turca musulmana, motivato dall'odio per il Profeta e il Corano²⁹⁹. Si tratta probabilmente del più esplicito e violento manifesto anti-kemalista nella storia della Turchia repubblicana.

Non è un caso che, per sostenere la sua tesi sul presunto ateismo e anti-islamismo di Atatürk, Kısakürek abbia utilizzato come principale fonte alcuni testi di scuola degli anni '30 che erano stati redatti sotto la supervisione del «primo presidente»³⁰⁰. Secondo Kısakürek un ruolo centrale nella distruzione della cultura turca era stato svolto dall'imposizione di un moderno sistema educativo di ispirazione occidentale e post-illuminista in sostituzione della tradizionale educazione di impronta islamica dell'impero ottomano in età classica. La pessima pedagogia kemalista, incentivando la gioventù di Turchia all'ateismo e al materialismo, aveva aperto le porte a derive ancora più deleterie. In un articolo pubblicato in *Büyük Doğu* con il consueto

299 N. F. KISAÜREK [con lo pseudonimo «Detektif X Bir»], *Allahsız*, in «Büyük Doğu», n. 40, 22 dicembre 1950, pp. 3-6-11.

300 *Ibid.*

pseudonimo di «Detektif X Bir», Kısakürek partiva dall'analisi di alcuni manuali scolastici per denunciare il sistema educativo repubblicano come un tentativo di imporre l'ateismo, il materialismo e l'immoralità tra i giovani. Sosteneva inoltre che nel corso degli anni '60 fosse in corso un'ulteriore degenerazione per via del peso che la sinistra anti-nazionale e anti-islamica era riuscita a ottenere nel mondo della scuola e dell'università³⁰¹. Non si trattava di considerazioni particolarmente originali – riecheggiavano del resto le famose accuse lanciate da Atsız venti anni prima – ma comunque significative del clima culturale che pervadeva trasversalmente la destra turca nelle sue diverse varianti. Riteneva per tanto che il primo passo per ricostruire la società turca fosse un radicale rivoluzione del sistema educativo allora in vigore.

Nel processo storico di decadimento dell'identità islamica della Turchia, una parte importante era stata svolta dalle manipolazioni degli agenti stranieri e dai tradimenti delle *élites* locali, che avevano fatto gli interessi dell'imperialismo occidentale e non quelli del proprio paese. L'interpretazione storica di Kısakürek può essere definita una vera e propria teoria del complotto a ragione dell'importanza esagerata che attribuiva al ruolo – ovviamente negativo – che nella Turchia moderna era stato svolto dalla massoneria, dalle minoranze cristiane e soprattutto dagli ebrei. Queste forze, che avevano agito nell'oscurità tramando contro la maggioranza musulmana dei propri concittadini, sarebbero stati il motore delle riforme e i veri artefici del regime repubblicano. Particolarmente accentuato era l'antisemitismo di Kısakürek, che vedeva negli ebrei i

301 N. F. KISAKÜREK [con lo pseudonimo «Detektif X Bir»], *Millî Eğitim ve Solculuk*, in «Büyük Doğu», n. 1, 30 settembre 1964.

principali responsabili delle guerre e delle rivoluzioni che avevano insanguinato tanto le società occidentali quanto la Turchia nell'età moderna, sfruttando da sempre in cattiva fede le società che li ospitavano³⁰². Kısakürek curò e pubblicò a puntate su *Büyük Doğu* una una parziale traduzione in lingua turca e un commento dei Protocolli dei Savi di Sion³⁰³ – presentandoli ai lettori come un documento autentico – e fece lo stesso con il famigerato pamphlet antisemita di Henry Ford³⁰⁴. Dedicò gran parte delle proprie energie a denunciare l'influenza nefasta della massoneria sul mondo politico e la società turca, arrivando a pubblicare vere e proprie liste di reali o presunti massoni residenti in Turchia e mimetizzati all'interno della classe dirigente e intellettuale del paese³⁰⁵. Numerosi articoli di Kısakürek riguardo al tema del presunto complotto giudaico-massonico che avrebbe orientato la storia della Turchia sono stati raccolti nel volume *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*³⁰⁶.

302 Cfr. ID., *İdeolocya Orgüsü*, cit., pp. 473-476.

303 ID., *Yahudilik Sırrı* (1946), in N. F. KISAKÜREK, *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2006, pp. 9-29. Gli articoli originali furono pubblicati in *Büyük Doğu* tra il 4 ottobre e il 13 dicembre del 1946.

304 ID., *Ford'un Kitab'ında Yahudi* (1940), in N. F. KISAKÜREK, *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, cit., pp. 60-81. Gli articoli originali furono pubblicati in *Büyük Doğu* tra il 29 luglio e il 26 agosto del 1940.

305 ID., *Masonlar Listeleri* (1954-1968), in N. F. KISAKÜREK, *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, cit., pp. 155-175. Le liste sono state originalmente compilate e pubblicate in *Büyük Doğu* in un arco di tempo che va dal dal 1954 al 1968.

306 ID., *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, cit. L'espressione *Dönmelik* si riferisce a una peculiare forma di cripto-giudaismo praticato da una particolare categoria di ebrei turchi convertiti formalmente all'Islam, diffusa soprattutto a Salonicco e Istanbul. Si tratta di un fenomeno che ha una base storica reale, ma su cui è stata costruita in età contemporanea una vera e propria teoria del complotto di natura chiaramente antisemita. ved. F. L. GRASSI, *Invisible Scapegoats: the Turkish dönmes*, in G. MOTTA (ed.), *Dynamics and Policies of Prejudice from the Eighteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2018, pp. 123-133.

La ricostruzione militante della storia turca contemporanea proposta da Kısakürek era chiaramente tendenziosa, piena di distorsioni dei fatti, omissioni e vere e proprie falsità. Per fare un esempio, Kısakürek non perse l'occasione di attribuire la repressione sanguinosa della rivolta Dersim/Tunceli³⁰⁷ – forse il più grave crimine compiuto dal regime repubblicano in Turchia – all'oppressione laicista nei confronti dei musulmani sunniti turchi. Nel suo resoconto Kısakürek ometteva intenzionalmente il fatto che le vittime dell'eccidio di Dersim in massima parte non fossero sunniti e neppure turchi, ma aleviti curdi. In questo modo distorceva totalmente il senso dei fatti³⁰⁸.

Bisogna tuttavia riconoscere a Kısakürek una certa capacità di analisi e una profondità non banale nella sua lettura storica. Non si limitava, come altri islamisti, a puntare il dito contro le *élites* kemaliste accusandole di aver imposto dal nulla un sistema occidentale e laico a una popolazione musulmana. Prendeva in considerazione un periodo di tempo molto più ampio, riconoscendo che il rapporto con la civiltà europea e la questione

307 Nella seconda metà degli anni '30 nella regione del Dersim – che era stata da poco ribattezzata Tunceli per decreto governativo – si verificò una grande rivolta della locale popolazione alevita sotto la guida dello sceicco Seyit Rıza, contro le politiche di assimilazione a cui era sottoposta questa minoranza etno-religiosa. Tra il 1937 e il 1938 l'esercito turco condusse una feroce campagna militare al fine di sedare la rivolta. L'obiettivo fu raggiunto al prezzo di decine di migliaia di morti civili e la distruzione dell'identità storica della regione. Ved. İ. BESİKÇİ, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Belge Yayınları, 1990; M. VAN BRUINESSEN, *Genocide in Kurdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-38) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)*, in G. J. ANDREPOULOS (ed.), *Conceptual and historical dimensions of genocide*. University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 141-170.

308 Cfr., S. R. SINGER, *Erdoğan's Muse: The School of Necip Fazıl Kısakürek*, in «World Affairs», Vol. 176, n. 4, novembre-dicembre 2013, pp. 84-85.

dell'occidentalizzazione avevano una dimensione molto più profonda e sostanziale, che andava affrontata con altri metodi e strumenti. La critica di Kısakürek alla Turchia repubblicana aveva uno spessore intellettuale sconosciuto ad altri autori islamisti, e proprio per questa ragione fu particolarmente efficace e influente.

Coerentemente con le sue posizioni ideologiche, Kısakürek ripudiava l'ordinamento repubblicano della Turchia moderna. La sua proposta politica non prevedeva tuttavia la restaurazione del Califfato o di altre istituzioni classiche islamiche, ma teorizzava l'instaurazione in Turchia di un regime autoritario e sostanzialmente totalitario, nel quale «non solamente le risorse politiche ed economiche all'interno della società, ma anche la vita sociale, culturale, artistica e morale deve rientrare sotto il controllo dello Stato»³⁰⁹. Nel sistema proposto da Kısakürek la sovranità e l'esercizio del potere non appartengono al popolo e ai suoi rappresentanti: la sovranità appartiene esclusivamente a Dio, mentre l'esercizio del potere è affidato a una sorta di aristocrazia intellettuale islamica.

Al vertice dello Stato vi è un comandante politico-militare supremo detto *Başyüce*, che esercita una leadership di natura autocratica e carismatica, senza contrappesi e in assenza di un quadro che preveda la divisione dei poteri. Il *Başyüce* rappresenta sia il potere esecutivo che quello giudiziario³¹⁰. Il *Başyüce* è coadiuvato nella sua funzione da un consiglio denominato *Yüceler kurultayı*, un'assemblea che occupa grosso modo il ruolo che nelle democrazie liberali hanno i

309 B. DURAN, *Transformation of Islamist Political Thought in Turkey From The Empire To The Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas*, tesi di dottorato, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2001, pp. 305-306.

310 N. F. KISAKÜREK, *Başyüce* (1946), in *İdeolojya Örgüsü*, cit., pp. 258-260.

parlamenti, e che quindi può essere definito un organo legislativo. In realtà il compito principale di questo consiglio è quello di fare in modo che i decreti del *Başyüce* e la loro attuazione siano conformi alla Shari'a e alla dottrina islamica. Lo *Yüceler kurultayı* elegge o conferma il *Başyüce* a cadenza quinquennale. Non sono chiare le modalità con cui membri del *Yüceler kurultayı* debbano essere selezionati, ma è evidente che non è prevista alcuna elezione diretta. Gli *yüce* sono appunto tali in virtù delle proprie competenze, e soprattutto perché possiedono qualità intellettuali e morali superiori³¹¹.

Kısakürek rifiuta il concetto di rappresentanza delle democrazie liberali, e non concepisce l'esercizio del potere nei termini di dialettica tra la maggioranza, la minoranza e gli organi di controllo. Il *Başyüce*, rappresenta infatti la «volontà nazionale» (*millî irade*) nella sua totalità. Ne deriva una concezione estremamente organicistica dello Stato, di cui il *Başyüce* rappresenta la «volontà» (*irade*) mentre lo *Yüceler kurultayı* rappresenta la «coscienza» (*vicdan*)³¹². In questa «utopia bio-politica di destra» – come è stata definita dallo studioso Fatih Yaşlı³¹³ – ogni aspetto della vita sociale, culturale e perfino personale dei cittadini è controllata da uno Stato etico di matrice islamica. In tale sistema centralizzato e gerarchico, la società e l'economia sono organizzate secondo criteri chiaramente corporativi.

La *polis* ideale di Kısakürek era caratterizzata da un corpo sociale totalmente omogeneo, quindi la Turchia avrebbe dovuto essere abitata esclusivamente da turchi musulmani. Le minoranze avrebbero dovuto

311 ID., *Yüceler Kurultayı* (1946), in *İdeolocya Örgüsü*, cit., pp. 253-256.

312 ID., *İdeolocya Örgüsü*, cit, p. 288.

313 F. YAŞLI, *Türk Faşizmden "Türk-İslam Ülküsü"ne*, Yordam Kitap, İstanbul 2016, p. 116.

essere eliminate, anche se Kısakürek si limitava a suggerire l'espulsione o la totale assimilazione forzata degli elementi allogeni, senza fare riferimento a politiche esplicitamente genocidarie. Ancora una volta emerge il suo antisemitismo: mentre le altre minoranze avrebbero potuto restare in Turchia convertendosi all'Islam e adottando in tutto e per tutto la cultura turca, gli ebrei avrebbero dovuto essere espulsi comunque³¹⁴. Secondo Kısakürek, nemmeno con la conversione all'Islam gli ebrei avrebbero potuto essere assimilati. Infatti vedeva nei *dönme* – gli ebrei turchi convertiti all'Islam durante la dominazione ottomana – uno dei grandi nemici storici della nazione turca, che avevano da sempre tradito il paese in ogni occasione seguendo i propri fini egoistici.

Kısakürek vedeva inoltre una debolezza dell'Occidente moderno nell'emancipazione femminile, che portava ad attribuire alle donne un ruolo «non adatto alla loro natura», rendendole tristi e sofferenti e danneggiando il funzionamento della comunità. Nella Turchia sognata da Kısakürek le donne non hanno alcuna funzione politica e nessun ruolo pubblico nella società, ma sono confinate ai tradizionali ruoli domestici³¹⁵. Per loro sono inoltre previste rigide regole di abbigliamento ispirate alla Shari'a³¹⁶.

Di certo la dimensione religiosa dell'utopia di Kısakürek non deve essere sottovalutata. La matrice islamica della sua concezione della sovranità è evidente, mentre l'ordinamento costituzionale, le leggi e il sistema giuridico sono chiaramente permeati da un'etica ispirata alla

314 N. F. KISAKÜREK, *İdeolocya Örgüsü*, cit., pp. 334-335.

315 *Ivi*, p. 265.

316 *Id.*, *Başyücelik Emirleri-Kadın Kılığı* (1951), in *İdeolocya Örgüsü*, cit., pp. 366-377.

Shari'a. Molti studiosi hanno però visto nello Stato ideale proposto da Kısakürek una chiara e diretta influenza dell'estrema destra europea³¹⁷, spingendosi a parlare di «fascismo islamico» o «islamo-fascismo»³¹⁸. Lo storico Carter Vaughn Findley suppone che vi sia stata una forte influenza delle idee di Charles Maurras e dell'*Actione Française* sul pensiero di Kısakürek³¹⁹, e ha paragonato il regime turco da lui immaginato alla Spagna franchista³²⁰.

Se si guarda all'opera di Kısakürek, in realtà non si trovano esplicite manifestazioni di particolare entusiasmo per il fascismo, a differenza di altri autori turchi coevi di stampo conservatore. Di per sé il fascismo veniva presentato – accanto al liberalismo e al socialismo – come una delle ideologie occidentali che avevano fallito a dare risposte alle necessità dell'uomo e dovevano essere rigettate dai turchi per tornare all'Islam come unica via da seguire. Tuttavia Kısakürek dimostrava una certa benevolenza verso il nazifascismo rappresentandolo come un tentativo, seppure insufficiente, da parte della civiltà occidentale di ribellarsi alla falsa dicotomia tra liberalismo e socialismo e riappropriarsi di una dimensione etica e spirituale della politica³²¹. Alcuni particolari contribuiscono però a

317 B. DURAN, *Op. cit.*, p. 306; S. R. SINGER, *Op. cit.*, p. 83; S. E. CORNELL, *Erdogan's Turkey: The Role Of A Little Known Islamist Poet*, in «Breaking Defense», 2 gennaio 2018. <https://breakingdefense.com/2018/01/erdogans-turkey-the-role-of-a-little-known-islamist-poet/>

318 T. ALARANTA, *The AKP and Turkey's Long Tradition of Islamo-Fascism*, in «Turkey Analyst», 11 febbraio 2015.

319 C. V. FINDLEY, *Did The Late Ottoman Empire Have A Muslim Middle Class*, in «History and History of Civilizations», vol. 1., 2012, p. 1338.

320 ID., *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Haven 2010, p. 340.

321 N. F. KISAKÜREK, *Faşizma*, in *Çerçeve 1*, cit., p. 70-71.

confermare l'ipotesi che la vicinanza di Kısakürek con il nazismo e il fascismo fosse in realtà molto più profonda e sostanziale di quanto egli potesse e volesse ammettere. Il sociologo Timur Taner fa notare come Kısakürek, riferendosi ai personaggi della storia turca che più ammirava, abbia talvolta utilizzato Adolf Hitler come paragone positivo³²².

Ciò che sicuramente accomunava Kısakürek con la destra radicale europea – oltre all'antisemitismo di cui si è già detto – era il suo estremo anticomunismo. In teoria Kısakürek sosteneva di essere equidistante tra il liberalismo capitalista e il comunismo, condannando entrambi i sistemi ideologici allo stesso modo³²³, ma in realtà la sua ossessione anti-comunista superava di gran lunga l'avversione che pur nutriva evidentemente per l'Occidente capitalista e liberal-democratico. Considerava il comunismo come il pericolo più grande per la civiltà turca, un male da estirpare a ogni costo. Nella sua utopia islamo-fascista il semplice fatto di essere comunisti sarebbe stata una ragione sufficiente per essere messi a morte, come per i traditori, i bestemmiatori e gli adulteri³²⁴.

Tirando le somme, si deve ammettere che Kısakürek è stato un pensatore originale ed eclettico. Ha forgiato la potente immagine di un'identità nazionale turca fondata sulla civiltà islamica ottomana, in contrapposizione all'Occidente. Paradossalmente, per costruire questa visione, ha fatto un uso spregiudicato e selettivo di elementi ripresi dal pensiero europeo contemporaneo. L'apice di questo percorso è stata la

322 T. TANER, *AKP'nin Önlenebilir Karşı-Devrimi*,

323 Ved. ID., *İki Ejdehra* (1967), in N. F. KISAKÜREK, *Başmakalelerim 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1995, pp. 250-252.

324 N. F. KISAKÜREK, *İdeolocya Örgüsü*, cit., pp. 273-275.

formulazione di un'utopia politica totalitaria, in cui le dottrine e le forme politiche tipiche della destra radicale europea venivano poste al servizio della costruzione di una società islamica.

L'opera di Kısakürek nel suo insieme ha un carattere disorganico e spesso incoerente, e talvolta concetti importanti del suo pensiero sono espressi in modo vago e oscuro. Proprio queste caratteristiche hanno però consentito al suo pensiero di influenzare in modo importante personalità anche molto diverse. Se pochi hanno abbracciato in toto la visione dell'*üstad* (maestro, come Kısakürek veniva chiamato dai suoi seguaci), gli intellettuali conservatori, islamisti e nazionalisti delle successive generazioni hanno potuto setacciarne l'opera per prendere in modo selettivo quello che poteva interessare loro. La convinzione di chi scrive è che Kısakürek ne fosse consapevole e che ciò sia stato almeno in parte voluto, come si tenterà di argomentare nei prossimi capitoli.

Capitolo III

Conservatorismo

1. La natura del conservatorismo turco

Definire il conservatorismo turco è un'impresa di indiscutibile difficoltà, anche a causa della natura polisemica di questo termine che è stato usato con molte accezioni diverse nel corso della storia repubblicana. Nell'odierno contesto politico e culturale l'espressione «conservatorismo» (*muhafazakârlık*) ha un significato tutt'altro che univoco, e viene utilizzato con accezioni piuttosto diverse. Innanzitutto viene comunemente usato come termine ombrello per indicare tutto il mondo culturale legato alla destra politica, sia essa di matrice nazionalista, religiosa, liberale ecc. In un senso piuttosto generico è sovente definito «conservatore» (*muhafazakâr*) soprattutto chi non è chiaramente identificabile con le categorie dell'islamismo o del nazionalismo etnico, ma è percepito come solidale e affine a uno dei due ambienti ideologici. Nel clima politico attuale, la definizione di conservatore contribuisce inoltre a dare un'immagine di rispettabilità e di moderazione in confronto ai gruppi più radicali. In linea generale si può dire che il conservatorismo nella Turchia contemporanea è una categoria dal significato molto vago e generico.

È tuttavia possibile provare a rendere brevemente conto di come si possa tentare di comprendere e definire il conservatorismo turco da un punto di vista teorico. Se il conservatorismo nell'Europa occidentale si è sviluppato come risposta ai cambiamenti tumultuosi e destabilizzanti messi in moto dall'età rivoluzionaria e napoleonica e proseguiti nel «lungo XIX secolo», in Turchia questo ruolo è stato svolto dai processi di trasformazione radicale messi in moto a partire dalle riforme ottocentesche e culminati nel XX secolo attraverso l'esperienza dei Giovani Turchi e infine nell'instaurazione della repubblica kemalista. Il conservatorismo «si è formato e consolidato nell'avventura della modernizzazione della Turchia» – ha sostenuto il sociologo e politologo Ahmet Çiğdem – e pertanto il suo sviluppo è «parallelo alla nascita della Turchia moderna»³²⁵.

Se il conservatorismo turco condivide con il conservatorismo occidentale il fatto di essersi sviluppato come reazione a processi rivoluzionari, bisogna però tenere presente che il contesto storico e le condizioni socio-politiche in cui tali processi si sono verificati sono per molti aspetti radicalmente differenti³²⁶. Figli della tradizione statale ottomana e del traumatico processo di dissoluzione dell'impero, i conservatori turchi condividevano con il resto della classe dirigente la preoccupazione principale che ha orientato la

325 A. ÇİĞDEM, *Muhafazakârlık Üzerine*, in «Toplum ve Bilim Dergisi», n. 74, 1997, p. 44. Ved. anche H. H. AKKAŞ, *Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakâr Siyasi Düşünce*, in «Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», vol. 3, n. 2, 2006; T. COŞKUN, E. GENÇ, *Muhafazakârlık ve Türkiye Muhafazakârlıklarının Bazı Halleri*, in «Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi», vol. 8, n. 1, 2015, pp. 36-37.

326 Cfr. B. TÜRK, *Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzur(suzluk)u: A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakârlığı*, in «Liberal Düşünce», n. 34, 2004, p. 60; M. AKINCI, *Türk Muhafazakârlığı - Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012, p. 143, 339.

politica della Turchia nella transizione tra l'età imperiale e quella repubblicana: la sopravvivenza dello Stato³²⁷. È appunto lo Stato il grande protagonista dell'insieme di processi storici che hanno trasformato la struttura socio-politica della Turchia: posto davanti a un pericolo esistenziale imminente per quasi tutta l'età contemporanea, lo Stato ottomano è sopravvissuto trasformandosi a partire dal centro e imponendo alla società e ai gangli di potere periferici una serie poderosa di riforme che avevano come fine principale quello di assicurare la propria sopravvivenza. Anche la fase «rivoluzionaria» inaugurata dai Giovani Turchi nel 1908³²⁸, e di cui la stessa rivoluzione kemalista può essere vista come una prosecuzione³²⁹, è da leggere nella prospettiva di uno scontro interno alla classe dirigente e agli apparati dello Stato³³⁰.

Nell'Europa occidentale il conservatorismo si sviluppò come reazione a una serie di rivolgimenti politici, sociali ed economici e di trasformazioni complesse, a volte contraddittorie e orientate

327 Ved. F. L. GRASSI, *Turchia: perdere un impero, sopravvivere come stato*, in M. DOGO (a cura di), *Schegge d'Impero, Pezzi d'Europa. Balcani e Turchia fra Continuità e Mutamento. 1804-1923*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2006, pp. 215-241; N. DOĞAN, *Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği*, in «Doğu Batı», n. 58, 2011, p. 217; M. VURAL, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yayınları, Ankara 2011, p. 158.; M. AKINCI, *Op. cit.*, p. 341;

328 Sulle dinamiche di potere e la base socio-politica che hanno caratterizzato l'età dei Giovani Turchi, ved. F. VEIGA, *Il potere conquista il potere. Considerazioni sulla rivoluzione dei Giovani turchi, 1908*, in A. BASCIANI, A. D'ALESSANDRI (a cura di), *Balcani 1908. Alle origini di un secolo di conflitti*, Beit, Trieste 2010, pp. 21-32. Particolarmente pregnanti sono le osservazioni a p. 31.

329 Riguardo alla continuità tra l'età dei Giovani Turchi e il regime kemalista, ved. E. J. ZÜRCHER, *The Ottoman Legacy of The Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization*, in «Die Welt des Islams», New Series, Bd. 32, n. 2 1992, pp. 237-253; Id., *The Young Turk Legacy and National Building. From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I. B. Tauris & co. Ltd., New York 2010.

330 Cfr. Ş. MARDİN, *Ideoloji* (1999), İletişim Yayınları, İstanbul 2012, pp. 15-30.

dall'azione di molti protagonisti diversi. Ciò ha provocato una sensazione di precarietà dell'ordine esistente e di incertezza riguardo al futuro, avvertita soprattutto da quelle categorie sociali che vedevano messe in discussione le proprie prerogative, il proprio ruolo, e in definitiva il senso stesso della propria identità. Nel conservatorismo europeo ottocentesco e del primo Novecento è centrale il problema di come tenere in vita un ordine ritenuto necessario e retto da un'autorità percepita come legittima, messi in pericolo dall'affermazione violenta di soggetti che fino a quel momento erano stati esclusi o marginalizzati dal potere politico.

Nulla di tutto questo è applicabile al caso della Turchia, dove si è verificata una «rivoluzione dall'alto» frutto della riaffermazione di un'autorità che ha preteso di imporre un ordine rinnovato – e nelle speranze dei rivoluzionari rafforzato – su di un corpo sociale a volte passivo o recalcitrante. In Turchia i conservatori si sono storicamente trovati concordi con i progressisti sull'imperativo di restaurare l'ordine sociale e riaffermare l'autorità politica in una situazione di pericolo esistenziale, e anche sulla convinzione che fosse lo Stato a doversi fare carico di questa impresa³³¹. Si tratta di una tradizione politica paternalistica e dirigista, fondata sull'immagine dello «Stato Padre» (*Baba Devlet*)³³², che ha unito trasversalmente la classe dirigente turca, eredità della tradizione statale ottomana e del modo

331 Cfr. B. B. ÖZİPEK, *Muhafazakarlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara 2005, p. 2.

332 Ved. C. L. DELANEY, *Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey*, in S. J. YANAGISAKO, C. L. DELANEY (ed.), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Routledge, New York 1995, pp. 177-199.

in cui è sorta la repubblica³³³. L'obiezione dei conservatori rispetto alla «rivoluzione dall'alto» riguardava i modi e la misura in cui questa attività di trasformazione doveva essere portata avanti, e da quali valori dovesse essere orientata.

Secondo un'interpretazione resa classica dal grande sociologo Şerif Mardin³³⁴, la Turchia repubblicana ha dovuto fare i conti con una tensione tra centro e periferia che ne ha costituito una delle principali dinamiche socio-politiche³³⁵. Tale peculiarità – che ha complesse dimensioni politiche, geografiche, economiche, sociali, culturali, religiose... – costituisce un'eredità del sistema ottomano, e non sorge dunque con la repubblica, ma il riformismo ottocentesco e la rivoluzione kemalista avevano se possibile estremizzato il dilemma. Il fatto che la classe dirigente – quindi «il centro del centro» – si fosse orientata sempre di più verso Occidente, integrandosi per molti versi nella civiltà europea, non aveva fatto altro che allargare lo scollamento tra centro e periferia, e approfondire la dimensione valoriale, culturale e religiosa di questo conflitto latente³³⁶. In un simile contesto, la preoccupazione principale dei conservatori turchi fu quella di ridurre la tensione tra centro e periferia, tra «paese legale» e «paese reale», e

333 Ved. B. GÜVENÇ, *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993, p. 189. Cfr. H. H. AKKAŞ, (2003), *Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakâr Düşünce*, cit., pp. 241-254; S. F. ÖĞÜN, *Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri*, in BORA T., GÜLTEKİNGİL M. (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, p. 542-543.

334 Ş. MARDİN, *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*, in «Daedalus», vol. 102, n. 1, inverno 1973, pp. 169-190.

335 Ved. anche M. HEPER, *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, Walkington 1985, p. 14.

336 N. GÖLE, *The Quest for the Islamic Self within the context of Modernity*, in S. Bozdoğan, R. Kasaba (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle 1997.

conciliare l'etica repubblicana in costruzione con i valori e la visione del mondo che prevalevano in larga parte della società.

Il conservatorismo nella Turchia repubblicana si è dunque sviluppato come sensibilità di un gruppo di intellettuali, non estranei alla classe dirigente ma rispetto ad essa relativamente marginali, che si trovavano a disagio davanti a cambiamenti che aprivano dolorose fratture storiche e mettevano in discussione elementi centrali delle identità tradizionali³³⁷. Nutrivano scetticismo riguardo alla fiducia rivoluzionaria nella possibilità di cambiare in meglio la struttura politica, economica e sociale sulla base di idee astratte e slegate dalla realtà sedimentata dalla storia e dalle peculiarità socio-culturali. Guardavano quindi con perplessità e delusione al razionalismo filosofico su cui si reggevano progetti rivoluzionari³³⁸. Rifiutando il concetto di rivoluzione (*devrim*), essi valutavano opportuna una più pragmatica e realista attività di riforma (*inkılâp*)³³⁹ che rispondesse alle necessità del presente ricollegandosi al passato e tendendo in considerazione la compatibilità delle necessarie innovazioni con i valori e le strutture sociali ereditate dalla tradizione³⁴⁰. Il loro timore era che il grande sforzo di ristrutturazione che la rivoluzione kemalista aveva messo in moto – e a cui non si opponevano affatto ma che ritenevano anzi necessario – sarebbe stato inefficace e vano se fosse

337 Riguardo al tortuoso rapporto tra il conservatorismo e il kemalismo nella Turchia repubblicana, ved. H. U. AKTAŞLI, *Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki*, in «Doğu Batı», n. 58, 2011, pp. 147-161.

338 Cfr. R. KASABA, *Kemalist Certainties and Modern Ambiguities*, in S. BOZDOĞAN, R. KASABA (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle 1997.

339 Ved. S. F. ÖĞÜN, *Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri*, cit., p. 566.

340 Cfr. N. İREM, *Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri*, in «Toplum ve Bilim», n. 74, autunno 1997, pp. 90-91.

rimasto «senza radici» (*köksüz*)³⁴¹, cioè totalmente scollegato dalla tradizione storica e dalle forme culturali ereditate dal mondo ottomano, le quali continuavano a costituire parte integrante dell'orizzonte e della visione del mondo per gran parte della popolazione. Ciò era vero soprattutto nell'Anatolia rurale che costituiva la «periferia» tradizionalista del sistema-Turchia, ma proprio per questo custodiva anche la sua memoria identitaria più profonda e il collegamento con le tradizioni. Per queste ragioni produssero una versione idealizzata della *weltanschauung* tradizionale anatolica e tentarono di riconciliarla con l'immagine della moderna identità nazionale in costruzione. In linea generale si può dire che i conservatori della prima età repubblicana non si opponevano al cambiamento in senso assoluto, e che la loro posizione non era ottusamente reazionaria. Essi tentarono piuttosto di elaborare un punto di vista alternativo rispetto all'ideologia rivoluzionaria prevalente nella classe dirigente kemalista³⁴².

Come si è visto nel capitolo precedente, la questione religiosa era per ovvie ragioni fortemente sentita in una realtà peculiare come la Turchia, erede del califfato ottomano. L'affermarsi di uno Stato laico e di un progetto di secolarizzazione culturale e sociale metteva in discussione non solamente l'ordine politico, sociale e giuridico, ma anche aspetti non marginali dell'identità collettiva e del patrimonio culturale tradizionalmente condiviso all'interno della giovane nazione. A differenza dell'islamismo politico, il conservatorismo non si opponeva in senso assoluto a tali sviluppi, e non puntava a ricostruire

341 *Ivi*, p. 88.

342 M. AKINCI, *Op. cit.*, p. 87.

le istituzioni tradizionali islamiche, ma tentava semmai di configurare un approccio alternativo rispetto al laicismo rivoluzionario kemalista. Il sentimento religioso aveva un ruolo preminente tra quei valori che erano stati confinati nella «periferia» e secondo i conservatori dovevano essere in qualche misura reintegrati nel «centro» della costruzione socio-politica repubblicana³⁴³. Ciò può creare fraintendimenti perché in Turchia vi è a volte una tendenza errata – soprattutto nel linguaggio giornalistico e nell’uso quotidiano – a identificare il conservatorismo esclusivamente con il sentimento religioso³⁴⁴. In realtà si tratta di un fenomeno ben più complesso e sfaccettato. Benché nella stessa Turchia il termine «conservatorismo» sia a volte utilizzato come sinonimo di «islamismo» – o per indicarne una variante più “moderata” – questo accostamento non è corretto poiché conservatorismo e islamismo come principi si fondano su diverse concezioni della società, del rapporto con il passato, dell’agire politico e dello stesso ruolo della religione³⁴⁵.

Non bisogna credere che la posizione conservatrice fosse maggiormente «democratica» per il fatto che i conservatori abbiano in alcuni casi voluto farsi portavoce dei valori e di alcune istanze in un certo senso “popolari” e provenienti della periferia sociale e politica. Ciò non comportava nemmeno una concezione democratica della struttura politica e sociale, e non implicava una redistribuzione del

343 Cfr. M. AYDIN, *Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm*, in «Tezkire», n. 27-28, pp. 62-71; M. AKINCI, *Op. cit.*, pp. 327-333; M. VURAL, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, cit., p. 152.

344 Cfr. R. AKKIR, *Türkiye’de Muhafazakârlık*, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul 2015, p. 173.

345 M. AKINCI, *Op. cit.*, p. 105.

potere a beneficio dei soggetti subordinati³⁴⁶. Al contrario va ribadito che i conservatori turchi hanno condiviso il paternalismo politico e la visione organicistica della società comune alla maggior parte della classe dirigente della prima età repubblicana. Semmai a emergere tra gli intellettuali conservatori sono visioni organicistiche e corporative³⁴⁷, che solo a partire dagli anni '50 si colorarono di un certo populismo. L'appello conservatore alle tradizioni e ai valori popolari rimase comunque largamente a un livello pre-politico, e non era inteso come una base su cui costruire un'alternativa di natura democratica. «È questa mentalità paternalistica comune sia al repubblicanesimo che al conservatorismo – sostiene lo studioso e intellettuale conservatore Süleyman Seyfi Ögün – che ha permesso ai conservatori turchi di reinterpretare e addolcire i temi politici kemalisti a favore dei propri presupposti pre-politici»³⁴⁸.

In un'ottica comparativa, si è detto che «il conservatorismo turco si colloca tra il modello anglosassone e quello dell'Europa continentale»³⁴⁹, intendendo con la seconda espressione soprattutto quello cattolico e legittimista di origine francese. Il conservatorismo turco condivide con il modello britannico il tema della conciliazione tra presente e passato³⁵⁰ e l'aspirazione a «riformare conservando», cioè un riformismo che tenga conto delle peculiarità storiche, sociali e

346 Ivi, pp. 341-342.

347 Ivi, pp. 322-323.

348 S. F. ÖĞÜN, *Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri ve Peyami Safa'nın Kültürel Yanılgısı* in «Toplum ve Bilim», n. 74, autunno 1997, p. 153.

349 M. ÖZKAN, *Türk Muhafazakârlığı: Siyasal Bir Gelenek (Mi)?*, in «Akademik Hassasiyetler», vol. 3, n. 5, pp. 1-17.

350 H. E. BERİŞ, *“Tarih Bilinci” Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı*, in «Muhafazakâr Düşünce», vol. 2, n. 8, primavera 2006.

culturali. Ad avvicinare i conservatori turchi al modello francese è soprattutto l'insistenza sulla religione, la spiritualità e i valori tradizionali, a cui si associa sovente un'idealizzazione a tratti bucolica del mondo rurale, pre-moderno e patriarcale. Tuttavia le notevoli differenze di contesto rispetto all'Europa occidentale hanno influito profondamente sulla natura del conservatorismo turco, che deve essere considerato a tutti gli effetti un modello *sui generis*³⁵¹.

Peculiarità del conservatorismo turco è non essere mai riuscito a dare vita a sistema ideologico coerente e a costruirsi come progetto politico autonomo, proprio a causa della sua natura ancillare rispetto alla costruzione dello Stato nazionale e del fatto di non sostenersi su una base sociopolitica definita e distinguibile, paragonabile a quella del conservatorismo europeo. Per questa ragione il conservatorismo turco, che ha certamente rappresentato un movimento intellettuale di fondamentale importanza, si è affermato prevalentemente nella forma di conservatorismo culturale³⁵². Del resto è stato fatto notare come il conservatorismo turco nella prima età repubblicana abbia avuto come

351 Interessanti spunti di riflessione riguardo al confronto tra la forma di conservatorismo sviluppatasi in Turchia e i diversi modelli di conservatorismo dell'Europa occidentale si possono trovare in G. KOLAT, *Turkish Conservatism from a Comparative Perspective*, tesi di laurea magistrale inedita, Bilkent University, Ankara 2002, in modo particolare pp. 63-74; B. B. ÖZİPEK, *Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakârlık*, in «Muhafazakâr Düşünce», vol. 7, n. 25-26, Luglio-dicembre 2010, pp. 105-120; B. GÜNGÖRMEZ, *Batı Muhafazakârlığı ve Türk Muhafazakârlığı: Genel Bir Mukayese*, in O. ALACAĞAN (ed.), *Bir Kimlik İnşası Olarak Muhafazakârlık*, Sivas Kemal İbn-i Hümmam Vakfı Yayınları, Sivas 2014, pp. 19-32.

352 Cfr. A. ÇİĞDEM, *Taşra Epiği Türk İdeolojileri ve İslamcılık*, cit., p. 58; M. ÖZKAN, *Türk Muhafazakârlığı: Siyasal Bir Gelenek (Mi)?*, cit., pp. 1-17; B. GÜNGÖRMEZ, *Türk Düşünce Dünyasında 'Türk Muhafazakârlığı' sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık olarak 'Türk Muhafazakârlığı'*, in «Muhafazakâr Düşünce», vol. 10, n.39, gennaio-febbraio-marzo 2014, pp. 161-177.

maggiori esponenti scrittori, filosofi e intellettuali, e non statisti e neppure teorici politici nel senso vero e proprio del termine³⁵³.

Non potendo contare su una solida base di sostegno sociale o di una tradizione politica che ponesse i suoi principi al centro dei propri progetti, il conservatorismo si è sviluppato in associazione a ideologie e visioni politiche come atteggiamento culturale, sensibilità valoriale e *forma mentis*: si incontra quindi nella forma di «conservatorismo repubblicano», «nazionalismo conservatore», «conservatorismo religioso» ecc³⁵⁴. Questo è ciò che ha contribuito a rendere così sfuggente la definizione di «conservatorismo» in Turchia e problematica l'individuazione dei «conservatori» come entità socio-politica distinguibile all'interno dello spettro della destra politica.

Tuttavia questi limiti non implicano necessariamente una scarsa importanza del conservatorismo nella storia turca contemporanea. Al contrario la cultura conservatrice ha avuto un ruolo enorme nel fornire un'identità e un collante alla destra turca. Nelle parole di Tanıl Bora, il conservatorismo ha costituito l'«aria» in cui ha potuto svilupparsi l'identità politica della destra in Turchia³⁵⁵. Il conservatorismo ha avuto un ruolo decisivo nel dare forma alla cultura politica in Turchia, in larga misura proprio grazie al suo carattere sfuggente e camaleontico³⁵⁶.

353 A. ÇİĞDEM, *Taşra Epiği Türk İdeolojileri ve İslamcılık*, cit., p. 59.

354 Cfr. M. VURAL, *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, cit., pp. 164 -170.

355 T. BORA, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul 1998, p. 8.

356 Cfr. T. COŞKUN, E. GENÇ, *Op. cit.*, p. 30.

2. I conservatori repubblicani e il «Bergsonismo turco»

In queste pagine, parlando di conservatorismo in riferimento alla prima età repubblicana, si vuole indicare una particolare corrente intellettuale e politica con una sua specifica identità. Si tratta della peculiare visione sviluppata da un gruppo di autori che lo storico Nazım İrem ha identificato sotto la definizione di «conservatori repubblicani» (*cumhuriyetçi muhafazakârlar*)³⁵⁷.

Come si è visto nei capitoli precedenti, tanto gli ultranazionalisti come Atsız quanto gli islamisti come Kısakürek si ponevano esplicitamente in contrasto con l'ideologia kemalista e in opposizione al regime repubblicano. Ciò che ha caratterizzato in modo più evidente il gruppo dei conservatori repubblicani è stata al contrario la loro fedeltà alla repubblica e la loro adesione al progetto kemalista di costruzione del moderno stato nazionale turco. Si consideravano kemalisti ed erano dei fieri sostenitori della Repubblica di Turchia. Nell'età del regime a partito unico (1924-1946), i conservatori repubblicani erano parte integrante dell'*establishment* culturale, sebbene vi occupassero una posizione relativamente marginale.

357 Nazım İrem è l'autore che ha maggiormente contribuito all'identificazione e alla definizione del conservatorismo repubblicano turco come categoria politica autonoma. Ved. N. İREM, *Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk*, in «Toplum ve Bilim», n. 82, 1999; ID., *Turkish Conservatives Modernism: Birth of a National Quest for Cultural Revival*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 34, n. 1, febbraio 2002, pp. 87-112; ID., *Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık. Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*, in T. BORA, M. GÜLTEKİNGİL (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, pp. 105-111; ID., *Undercurrent of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect*, in «Middle Eastern Studies», vol. 40, n. 4, pp. 79-112.

I conservatori repubblicani non erano dunque degli oppositori del kemalismo, ma semmai cercavano di darne un'interpretazione e una definizione alternativa di matrice conservatrice. Il regime – mostrandosi anche in questa occasione tutt'altro che monolitico e totalitario da un punto di vista ideologico – riconobbe il ruolo di questi intellettuali e consentì loro di esprimersi con una certa libertà, anche quando le loro posizioni erano divergenti rispetto agli orientamenti più ortodossi.

Se i conservatori repubblicani condividevano il progetto di creare uno Stato nazionale laico e fondato sui modelli occidentali, il loro conservatorismo consisteva nella presa di distanza dalla cultura di matrice positivista e tardo-illuminista che caratterizzava il kemalismo *mainstream*. Per i conservatori repubblicani, le *élites* intellettuali turche non avevano sbagliato nel guardare all'Occidente per trovare i propri modelli politici e culturali. Erano però in errore nell'aver preso in considerazione esclusivamente la tradizione illuminista e positivista, che si era sedimentata profondamente nella cultura turca del XIX secolo dando origine a un pensiero fondato su di un universalismo e un razionalismo astratti e meccanicisti, privi di aderenza alla realtà della Turchia e al suo peculiare patrimonio storico e culturale.

In contrapposizione alle tendenze culturali e filosofiche prevalenti nella Turchia del primo '900, i conservatori repubblicani proponevano come modello quello che essi chiamavano l'«altro Occidente» (*diğer Batı*), che identificavano nella tradizione del Romanticismo e nelle filosofie anti-positiviste e anti-razionaliste che si stavano imponendo in Europa.

Il passaggio decisivo per lo sviluppo del pensiero conservatore in Turchia è rappresentato dalla scoperta dello spiritualismo francese – attraverso autori come Boutroux, Blondel e Ravaisson – e in modo particolare della filosofia intuizionista di Henri Bergson, che ha avuto un impatto decisivo sullo sviluppo della filosofia e della cultura letteraria turca nel XX secolo³⁵⁸. Concetti bergsoniani come «evoluzione creatrice», «slancio vitale» e «intuizione» divennero parte di un nuovo vocabolario filosofico-politico che contestava radicalmente l'astratto razionalismo universalista, secondo cui le riforme venivano presentate come la risposta in un certo senso meccanica alla necessità del progresso storico, quasi come si trattasse di una legge di natura. Secondo i conservatori repubblicani la rivoluzione turca doveva invece derivare dalla libera volontà creatrice della nazione e scaturire dalla peculiare esperienza storica del popolo turco, con i suoi valori, la sua cultura e la sua visione del mondo.

Il bergsonismo fornì agli intellettuali turchi la chiave d'accesso al più vasto mondo delle diverse correnti che, nella storia della filosofia europea moderna, si erano contrapposte al modello razionalista che fino a quel momento era stato preso ad esempio dai riformatori turchi.

Per i conservatori repubblicani questa vecchia visione dell'Occidente [quella mediata dall'illuminismo e dal positivismo], percepito dai riformatori ottomani come un modello di civiltà del progresso, non poteva rappresentare

358 Sulla ricezione dell'opera di Henri Bergson in Turchia e l'influenza sullo sviluppo del pensiero politico turco, ved. Y. YILDIZ, *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk felsefesine Etkisi*, in «Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi», vol. 9, n. 17, 2011, pp. 333-356; N. İREM, *Bergson and Politics: Ottoman-Turkish Encounters with Innovation*, in «The European Legacy», vol. 16, n. 7, 2011.

le idee nazionaliste della Rivoluzione turca. Ciò che gli intellettuali repubblicani bergsoniani intendevano fornire era un nuovo tipo di legittimazione all'attività creatrice repubblicana e alle innovazioni apportate dalla Rivoluzione turca. A questo fine, il *milieu* conservatore repubblicano ha reso popolari i temi spiritualisti e romantici e li ha mescolati con la sfida volontaristica sollevata da Schelling, Schopenhauer e Nietzsche, insieme con i motivi anti-positivisti e anti-intellettualisti ripresi dalle filosofie di Dilthey, Simmel, Husserl, Heidegger, Whitehead e Jaspers³⁵⁹.

Il pensiero di Bergson e lo spiritualismo francese cominciarono a essere conosciuti e apprezzati dagli intellettuali turchi nel secondo periodo costituzionale (1908-1918). In quegli anni il mondo culturale ottomano era dominato da un approccio schiettamente positivista, il cui principale rappresentante era di certo Ziya Gökalp, con la sua sociologia che si richiamava a Comte e soprattutto a Durkheim³⁶⁰. Ai margini della scena intellettuale cominciava però a formarsi un gruppo di autori che – pur condividendo il nazionalismo e il riformismo dei Giovani Turchi – cercavano vie alternative alla modernizzazione e nuovi punti di riferimento, trovandoli in Bergson e in altri autori anti-positivisti e anti-razionalisti.

Nel febbraio del 1913, mentre infuriava la Prima guerra balcanica con esiti disastrosi per gli ottomani, lo storico Mehmet Fuad Köprülü (1890-1966) pubblicò sulla rivista nazionalista *Türk Yurdu*³⁶¹ un articolo dal titolo *Ümit ve Azim* (Speranza e perseveranza). Köprülü sosteneva che le sconfitte e i fallimenti che l'impero stava patendo

359 N. İREM, *Undercurrent of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect*, cit., p. 92.

360 Ved. Cap. I, paragrafo 2.

361 *Ibid.*

fossero anche conseguenza dell'atteggiamento pessimista e fatalista determinato dalla diffusione delle filosofie materialiste e deterministiche, soprattutto tra le nuove generazioni. A queste concezioni, l'autore contrapponeva il bergsonismo come filosofia della speranza e dell'ottimismo³⁶². A differenza delle «vecchie teorie dell'evoluzione» – come quelle di Darwin e Spencer – l'evoluzione creatrice di Bergson apriva la possibilità di invertire il percorso di decadenza, interrompere la spirale di fallimenti e ribaltare i rapporti di forza attualmente esistenti. La nazione turca non era un organismo destinato per legge di natura a soccombere a specie più forti (le potenze europee, la Russia ecc), ma il suo destino dipendeva dalla volontà dei turchi, dal loro ingenio creativo e dalla loro determinazione ad affermare il proprio slancio vitale. Köprülü invitava così la gioventù turca ad abbracciare la nuova filosofia con speranza e gioia³⁶³, mettendo al servizio della patria la propria creatività e il proprio talento.

L'importanza nella storia della cultura turca moderna di Mehmet Fuad Köprülü – personalità su cui si ritornerà spesso nei capitoli seguenti – va molto oltre il suo contributo alla diffusione del pensiero di Bergson. L'articolo del 1913, che è tutto sommato marginale nella sua produzione, è però importante perché segna una prima esplicita e lucida manifestazione di quello che si potrebbe definire il «bergsonismo politico» dei conservatori turchi.

362 M. F. KÖPRÜLÜ, *Ümit ve Azim*, in «Türk Yurdu», 6 febbraio 1913, pp. 139-142, citato in Y. YILDIZ, *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk felsefesine Etkisi*, cit., p. 336.

363 *Ibid.*

Nel periodo successivo all'armistizio e durante la Guerra di indipendenza (1919-1922), i bergsoniani turchi cominciarono a definire la propria identità come gruppo autonomo e ad articolare pubblicamente le proprie posizioni. Il loro principale punto di riferimento era rappresentato dalla rivista *Dergâh*³⁶⁴, fondata nel '19 dal poeta Yahya Kemal Beyatlı (1884-1958)³⁶⁵, uno degli autori più importanti e influenti della letteratura turca novecentesca. Oppositore del regime del sultano Abdülhamit II, nel 1903 Beyatlı si era recato in esilio volontario in Francia e aveva vissuto a Parigi per un decennio, venendo in contatto con le avanguardie letterarie e filosofiche francesi ed europee. Tornato a Istanbul nel 1913, era stato nominato docente di storia della letteratura presso l'Università di Istanbul e aveva mantenuto l'incarico fino alla fine della guerra. La fondazione di *Dergâh* rientra in una più ampia attività letteraria, giornalistica ed editoriale che lo rese uno dei protagonisti della vita culturale turca nella prima metà del '900. L'opera letteraria di Beyatlı, ricca di suggestioni e influenze bergsoniane, presenta anche un attaccamento emotivo – a tratti quasi nostalgico – allo stile di vita delle *élites* del tardo periodo imperiale, sottolineando la continuità nell'esperienza storica tra impero e repubblica. Pur essendo un nazionalista e un repubblicano, Beyatlı rese popolare una visione dell'identità culturale turca che accettava la modernizzazione e l'adesione alla civiltà occidentale senza rinnegare il passato ottomano e l'etica islamica.

364 Sulla rivista *Dergâh*, ved. M. ÇINAR, *Dergâh Dergisi*, in T.BORA, M. GÜLTEKİNGİL (ed.), *Op. cit.*, pp. 85-91; E. KARADIŞOGULLARI, *Dergâh Mecmuası'nun Türk Edebiyatı ile Milli Mücadeledeki yeri*, in «A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi», n. 27, 2005, pp. 219-226.

365 Ved. B. AYVAZOĞLU, *Yahya Kemal*, in T.BORA, M. GÜLTEKİNGİL, *Op. cit.*, pp. 416-421.

Tra i principali collaboratori e contributori di *Dergâh* spiccano le figure dei filosofi İsmail Hakkı Baltacıoğlu (1886-1978)³⁶⁶ e Mustafa Şekip Tunç (1886-1958)³⁶⁷. Baltacıoğlu fu una delle più importanti figure del mondo accademico turco nella prima età repubblicana, e ricoprì anche un ruolo importante nell'organizzazione della burocrazia per quanto concerne il sistema scolastico e il settore dell'università e della ricerca. Ricordato soprattutto come uomo politico, pedagogo e autore di opere teatrali, Baltacıoğlu fu anche un filosofo nel senso proprio del termine ed ebbe un ruolo importante nel diffondere in Turchia i temi filosofici dello spiritualismo e del pragmatismo. Tunç è stato anch'egli un accademico di grande rilevanza, fortemente legato a Baltacıoğlu nel corso della sua carriera. I contributi originali di Tunç riguardarono principalmente la psicologia e la filosofia della religione, ma è stato molto importante anche per la sua attività di traduttore. Tunç ha infatti curato le edizioni turche di alcune fra le principali opere di Bergson e del pragmatista americano William James, contribuendo a far conoscere e circolare il pensiero di questi autori in Turchia.

Una presenza estremamente rilevante nella redazione di *Dergâh* era quella di Ahmet Hamdi Tanpınar (1901-1962), allievo e amico fraterno di Yahya Kemal Beyatlı. Tanpınar, che al tempo era quello che si

366 Ved. V. GÖRAL, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu*, in T. BORA, M. GÜLTEKİNGİL, *Op. cit.*, pp. 608-611; Sull'aspetto propriamente filosofico dell'opera di Baltacıoğlu, ved. F. ŞENOL, *İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Felsefe*, in «Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi», n. 18, ottobre 2010, pp. 181-193.

367 Sulla filosofia di Tunç e il suo contributo nella diffusione del pensiero di Bergson in Turchia, ved. Y. YILDIZ, *Mustafa Şekip Tunç ve Türk Felsefesindeki Yeri*, in «Kutadgubilig. Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi», cit., pp. 73-104; M. C. OĞUZ, *Mustafa Şekip Tunç ve Türkiye'de Bergsonculuk*, in «Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi», estate 2015, pp. 90-109.

definisce una giovane promessa, sarebbe emerso nei decenni successivi come uno dei massimi esponenti della letteratura turca moderna. Tanpınar fu anche importante studioso, critico e storico della letteratura. Come il suo maestro Beyatlı, tramite il quale entrò in contatto con la filosofia spiritualista, anche i lavori di Tanpınar furono fortemente segnati dai temi bergsoniani³⁶⁸, evidenti in opere come il romanzo *Huzur* (Serenità)³⁶⁹ e il saggio *Beş Şehir* (Cinque città)³⁷⁰. Il romanzo *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* (L'istituto per la regolazione degli orologi)³⁷¹, pubblicato postumo nel 1962, è forse il capolavoro del bergsonismo letterario in Turchia. Il romanzo – una storia surreale e a tratti grottesca costruita attorno al tema tipicamente bergsoniano della differenza tra tempo spazializzato e durata reale – utilizza l'artificio di un improbabile «istituto per la regolazione degli orologi» al fine di mettere in luce con pungente ironia le contraddizioni e i limiti del “riformismo dall'alto” con cui il regime kemalista aveva creato la Turchia moderna. All'autore interessava dimostrare come l'esigenza di ordine, controllo e razionalizzazione, quando portata a livello patologico, finisse per ottenere l'opposto. L'attività dell'istituto

368 Sulla presenza dei temi bergsoniani nell'opera di Tanpınar, ved. N. BİRLİK, *Tanpınar's attempts to go beyond the temporal reality: 'The Dance', a bergsonian analysis*, in «Middle Eastern Literatures», vol. 10, n. 2, 2007, pp. 175-183; Ş. ESKİN, *Zaman ve Hafızanın Kıyısında. Tanpınar'ın Edebiyat, Estetik ve Düşünce Dünyasında Bergson Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2014; A. WİSHNİTZER, *Modern Turkey, Real Time, and Other Functional Fabrications in Tanpınar's The Time Regulation Institute*, in «Journal of the Ottoman and Turkish Studies Association», vol. 2, n. 2, novembre 2015, pp. 379-400; E. ALTAKUN, *Ahmet Hamdi Tanpınar's Beş Şehir: An aesthetic approach to urban transformation*, in «A|Z. ITU Journal of the Faculty of Architecture», vol. 14, n. 2, luglio 2017, pp. 21-30.

369 A. H. TANPINAR, *Serenità* (1948), Einaudi, Torino 2017.

370 ID., *Five Cities* (1946), Anthem Press, London 2018.

371 ID., *L'istituto per la regolazione degli orologi* (1962), Einaudi, Torino 2014.

per la regolazione degli orologi, che vuole rappresentare la struttura burocratica per eccellenza con la sua volontà di ordinare e regolare ogni cosa, ha nella pratica esiti irrazionali, assurdi e totalmente caotici.

Tra il 1919 e il 1923 *Dergâh* fu la voce di quella parte del mondo culturale turco che sosteneva la Guerra d'indipendenza e il movimento di Mustafa Kemal, ma lo faceva da un punto di vista specifico, in netto contrasto con le posizioni politico-filosofiche dominanti. Per questa ragione può essere considerata come l'incubatrice del conservatorismo repubblicano.

Nonostante i diversi punti di vista, gli autori che scrivevano su *Dergâh* avevano un denominatore comune: il fatto di sostenere la Lotta nazionale [cioè la Guerra di indipendenza] e di opporsi alla sociologia di Ziya Gökalp e in particolare al suo positivismo. Mustafa Şekip (Tunç), Mehmet Emin (Erişirgil) e İsmayıl [sic] Hakkı (Baltacıoğlu), schierandosi contro la filosofia sociologica di Ziya Gökalp, si basarono specialmente sulle idee di Henri Bergson, Emile Boutroux e William James, cioè sull'anti-intellettualismo in contrapposizione all'evoluzionismo e al razionalismo³⁷².

Negli anni '20 la fazione conservatrice bergsoniana cementificò la propria specifica identità in relazione agli altri orientamenti presenti nel *milieu* repubblicano, oltre che rispetto alle opposizioni etno-nazionaliste, islamiste e liberali. Il movimento conservatore repubblicano raggiunse la piena maturazione intellettuale – e un certo grado di autoconsapevolezza come gruppo – nella prima metà degli anni '30. Questo processo fu favorito dalla polemica che lo

372 M. ÇINAR, *Op. cit.*, p. 86.

contrappose alla «sinistra radicale kemalista» rappresentata dagli intellettuali di impostazione marxiana raccolti attorno alla rivista *Kadro*³⁷³, tra cui Yakup Kadri Karaosmanoğlu e soprattutto Şevket Süreyya Aydemir³⁷⁴. Il dibattito consentì ai conservatori di articolare e sistematizzare in modo più coerente le proprie idee attraverso i giornali e le riviste di riferimento.

Oltre a coloro che erano stati protagonisti del gruppo legato alla rivista *Dergâh*, nell'area del nascente conservatorismo repubblicano emersero altre figure di rilievo. Il filosofo Hilmi Ziya Ülken (1901-1974), anch'egli professore all'Università di Istanbul, diede forte impulso alla nuova corrente filosofica turca di matrice anti-razionalista³⁷⁵. Alla sua iniziativa si deve la creazione nel 1927 della *Türk Felsefe ve İctimaiyyat Cemiyeti* (Associazione turca di filosofia e sociologia), rifondata e ristrutturata nel 1931 con il nome di *Türk Felsefe Cemiyet* (Associazione turca di filosofia). Per i filosofi di tendenza spiritualista/bergsoniana, l'associazione promossa da Ülken costituì un'opportunità importante per rendersi visibili e un mezzo per affermare il proprio punto di vista nel mondo culturale e accademico

373 Sulla rivista *Kadro* e il movimento ad essa legato, ved. M. TÜRKEŞ, *The Ideology of the Kadro [Cadre] Movement: A Patriotic Leftist Movement in Turkey*, in «Middle Eastern Studies», vol. 34, n. 4, ottobre 1998, pp. 92-119; ID., *A Patriotic Leftist Development-Strategy Proposal in Turkey in the 1930s: The Case of the Kadro (Cadre) Movement*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 33, n. 1, febbraio 2001, pp. 91-114; G. HARRIS, *The communists and the Kadro Movement*, Isis Press, Istanbul 2002; F. BERTUCCELLI, *Una codificazione del Kemalismo come ideologia negli anni '30: il movimento "Kadro"*, in «Oriente Moderno», vol. 93, n. 1, 2013, pp. 144-175.

374 Ved. T. F. ERTAN, *Atatürk Döneminde Demokrasi Üzerine bir Polemik (Şevket Süreyya Aydemir – İsmail Hakkı Baltacıoğlu)*, in «Kebikeç», n. 18, 2004, pp. 75-94.

375 Ved. K. KAYALI, *Hilmi Ziya Ülken*, in T. BORA, M. GÜLTEKİNGİL, *Op. cit.*, pp. 70-79.

turco. Nel '31, in occasione della rifondazione dell'associazione, fu nominato presidente Mustafa Şekip Tunç.

Negli anni '20 e '30 si avvicinò al gruppo dei conservatori repubblicani l'esule azero Ahmet Ağaoğlu (1868-1939), che in precedenza era stato tra gli ideologi dei Giovani Turchi e forte sostenitore del panturchismo, ma che in età repubblicana aveva scelto di appoggiare il regime kemalista da una posizione liberal-conservatrice³⁷⁶. Agli inizi degli anni '30 Ağaoğlu si schierò pubblicamente e vigorosamente dalla parte dei conservatori repubblicani nella polemica che li vedeva opposti a *Kadro*, e fu coinvolto nelle iniziative accademiche ed editoriali di Ülken, Tunç e Baltacıoğlu. In occasione della polemica con *Kadro*, Ağaoğlu pubblicò una serie di articoli che furono poi raccolti nel volume *Devlet ve Fert* (Lo Stato e l'individuo)³⁷⁷, summa della visione liberale sviluppata dall'autore negli ultimi anni della sua vita.

A metà degli anni '30 i conservatori repubblicani costituivano quindi un gruppo ben distinto all'interno della classe dirigente kemalista. Il loro ruolo all'interno delle istituzioni repubblicane dà la misura della differenza che, agli occhi del regime, li separava dagli oppositori di destra (etno-nazionalisti, islamisti ecc) a cui potevano apparire contigui a causa dell'interesse per temi come la «tradizione nazionale» e la dimensione etica e religiosa dell'agire sociale e politico.

Oltre ad essere eletto più volte in parlamento con il partito di governo CHP, Yahya Kemal Beyatlı fece una brillante carriera

376 Ved. A. H. SHISSLER, *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, I. B. Tauris, London-New York, soprattutto pp. 185-208.

377 A. AĞAOĞLU, *Devlet ve Fert*, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul 1933.

diplomazia rappresentando la giovane repubblica come ambasciatore in diversi paesi europei e asiatici. Baltacıoğlu fu il primo rettore dell'Università di Istanbul in età repubblicana, venne nominato sottosegretario alla Pubblica Istruzione e lavorò come consigliere personale di Atatürk per le politiche religiose. Anche Ülken e Tunç ebbero carriere accademiche notevoli, e diversi tra i conservatori repubblicani furono attivi in politica venendo eletti in parlamento e coinvolti a vari livelli nelle istituzioni.

Agli inizi degli anni '30 le carriere di alcuni dei principali esponenti del conservatorismo repubblicano ebbero una battuta d'arresto, almeno momentanea. Due fattori determinarono questa situazione. Il primo è stato il fallimento del tentativo di introdurre il multipartitismo con la creazione del Partito liberale repubblicano (*Serbest Cumhuriyet Fırkası* – SCF). Il SCF fu creato nel 1930 dall'ex-premier Ali Fethi Okyar sotto esplicita richiesta del presidente Mustafa Kemal Atatürk. L'obiettivo era quello di creare un'«opposizione addomesticata» di ispirazione vagamente liberal-conservatrice, funzionale in realtà al mantenimento al potere del partito di governo CHP. L'esperimento finì per sfuggire di mano ai suoi stessi promotori perché il SCF si rivelò paradossalmente troppo competitivo – quindi rischiava di mettere in pericolo la struttura di potere del CHP – e anche perché attirò su di sé le simpatie e il sostegno più o meno esplicito delle opposizioni di destra nazionalista o islamista, che cercarono di sfruttare l'occasione per rientrare nei giochi politici. Per queste ragioni Atatürk decise di chiudere il SCF dopo meno di un anno dalla fondazione, e tornare al regime monopartitico. Ahmet Ağaoğlu fu coinvolto nella creazione e nell'organizzazione del SCF, di cui fu per molti aspetti il principale

ideologo. Anche Baltacıoğlu aveva aderito al partito e, nel corso della sua breve esistenza, ne era stato uno dei più autorevoli rappresentanti. Per tutti coloro che erano stati coinvolti nel SCF, nell'immediato ci furono conseguenze determinate da un certo clima di sospetto. Mentre alcuni tornarono nel CHP e riuscirono gradualmente a rientrare nelle grazie di Atatürk, Ağağolu scelse polemicamente di ritirarsi dalla politica. Dedicò gli ultimi anni della sua vita principalmente all'attività giornalistica, con posizioni piuttosto critiche nei confronti del governo, soprattutto per quanto riguarda le politiche economiche.

L'altro evento fu la ristrutturazione del sistema universitario turco nel '33, a seguito del quale alcuni tra i docenti conservatori non furono immediatamente riconfermati nel ruolo. Per alcuni – come Tunç – si trattò di un'interruzione momentanea, ma in certi casi dovettero passare anni perché gli esclusi potessero tornare ad avere un incarico stabile in università: Baltacıoğlu riottenne una cattedra solo nel '42, mentre Ağağolu morì prima di aver potuto riottenere un posto in università. Le vicende del SCF e i loro velenosi strascichi ebbero con ogni probabilità un'influenza sulle scelte che furono fatte a seguito della riforma universitaria per quanto concerne le riconferme e i licenziamenti.

In linea generale bisogna in ogni caso riconoscere come i conservatori repubblicani abbiano globalmente goduto di una posizione di riguardo all'interno della classe dirigente repubblicana. Le idee conservatrici non furono mai dominanti nel CHP e all'interno dei quadri dirigenziali del regime, tra cui erano prevalenti punti di vista piuttosto differenti. Tuttavia la voce dei conservatori repubblicani fu importante nel dibattito interno alle classi dirigenti e fu dato ampio spazio ai loro contributi sui quotidiani nazionali e le

riviste letterarie. Se si escludono gli incidenti di percorso a cui si è fatto cenno, molti di loro hanno goduto di posizioni di prestigio all'interno delle istituzioni repubblicane e in modo particolare del mondo accademico. Tutto ciò li distingue chiaramente dagli intellettuali etno-nazionalisti e islamisti, esclusi e osteggiati dalle istituzioni, banditi dall'accademia e spesso apertamente perseguitati per reati d'opinione.

3. L'«altro Occidente» di Peyami Safa

Tra gli autori ascrivibili al gruppo degli intellettuali conservatori, una posizione di particolare rilievo è sicuramente occupata da Peyami Safa (1899-1961). Grazie alla sua personalità poliedrica di romanziere, giornalista e saggista, Safa è stato in grado di esercitare una profonda influenza sugli autori delle successive generazioni, contribuendo a definire le coordinate della cultura di destra in Turchia³⁷⁸.

A Peyami Safa è riconosciuto un ruolo di primo piano nella storia della letteratura turca grazie ai suoi romanzi di taglio intimista e di grande profondità psicologica. Come giornalista, fu una delle voci più rilevanti della cultura turca prima età repubblicana. Scrisse per i principali quotidiani nazionali (tra gli altri *Cumhuriyet*, *Milliyet*, *Tercüman*) e fu direttore e animatore di influenti riviste letterarie

378 Sulla vita e le opere di Safa, ved. E. GÖZE, *Peyami Safa*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988; B. AYVAZOĞLU, *Peyami Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998; ID., *Peyami Safa*, in «TDV İslâm Ansiklopedisi», vol. 35; ID., *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000; N. KÖSOĞLU, *Peyami Safa*, Alternatif Yayınları, Ankara 2002.

come *Kültür Haftası* (La settimana culturale, 1936) e *Türk Düşüncesi* (Il pensiero turco, 1953-1960). Safa è una figura di spicco nello sviluppo del giornalismo culturale e letterario, ma è stato importante e influente soprattutto come pensatore politico. Tra le sue opere di saggistica si segnala in modo particolare *Türk İnkılabına Bakışlar* (Riflessioni sulla rivoluzione turca)³⁷⁹, uno dei testi di riferimento fondamentali del conservatorismo in Turchia.

Riportare una visione organica del pensiero di Safa non è semplice, perché nel corso della sua quarantennale carriera non è stato sempre coerente. Dai ricordi del nipote Behçet Safa³⁸⁰ – certamente una delle persone che lo hanno conosciuto meglio – Peyami Safa emerge come una personalità desiderosa di attenzioni e riconoscimento pubblico, le cui prese di posizione erano spesso dettate dall’opportunità. Si può supporre che il quadro per nulla lusinghiero che Behçet Safa ha fornito riguardo allo zio possa essere in parte determinato da rancori personali e tensioni familiari irrisolte. Bisogna comunque riconoscere che diversi episodi nella vita intellettuale di Peyami Safa concorrono a fornire conferme sostanziali alle opinioni del nipote.

Un altro nome importante del giornalismo turco come Nadir Nadi Abalıoğlu – che aveva conosciuto Peyami Safa molto bene quando lavoravano assieme nella redazione di *Cumhuriyet* e malgrado tutto ne apprezzava le qualità letterarie – dipinge un quadro della personalità del collega non dissimile da quello fornito dal nipote Behçet Safa, anche se ne attribuisce l’ambiguità e i continui cambi di indirizzo

379 P. SAFA, *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1938.

380 Intervista di Behçet Safa con l’autore, 23/08/2018.

politico più alla codardia e alla debolezza di carattere che all'opportunismo.

Non dovremmo sorprenderci che un grande talento con un carattere debole [il riferimento è appunto a Peyami Safa *ndr.*] venga sacrificato e sprecato in un ambiente sociale ed economico instabile, dove ci vuole coraggio per dire e scrivere ciò che si pensa, e l'unico modo che gli uomini di pensiero hanno per poter vivere è di obbedire ai governanti e a coloro che forniscono benefici³⁸¹.

In gioventù Safa aveva aderito a posizioni culturali e filosofiche di marca positivista e materialista, sotto l'influenza di autori come Abdullah Cevdet. Durante la guerra di liberazione e nei primi anni del regime di Atatürk non faceva dunque ancora parte del gruppo di «bergsoniani» raccolti attorno alla rivista *Dergâh*.

Per un certo periodo, alla fine degli anni '20, Safa si avvicinò agli artisti e intellettuali marxisti come il pittore Abidin Dino e soprattutto il poeta Nazım Hikmet, con cui strinse un rapporto fondato sulla reciproca ammirazione letteraria. Le frequentazioni di sinistra non durarono a lungo, e con il tempo Safa sviluppò un anticomunismo viscerale, alimentato da una feroce polemica personale con l'ex-amico Nazım Hikmet. Peyami Safa negò sempre di avere avuto simpatie comuniste, cosa di cui fu spesso accusato nel periodo della frequentazione con Nazım Hikmet³⁸², e attribuì la fine dell'amicizia proprio a divergenze politiche e ideologiche³⁸³. Secondo Behçet Safa, che anche in questo caso non nasconde il suo biasimo per lo zio,

381 NADİR NADİ [ABALIOĞLU], *Perde Aralığından* (1964), Çağdaş Yayınları, İstanbul 1979, p. 136.

382 Cfr. B. AYVAZOĞLU, *Peyami Safa*, cit., p. 437.

383 ID., *Peyami Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, cit., p. 180.

Peyami Safa si avvicinò al gruppo di Abidin Dino e Nazım Hikmet e «divenne comunista» perché «avevano i soldi, usciva con loro e gli pagavano da bere». Secondo la ricostruzione del nipote anche la sua decisione di rompere i rapporti, quando «vide i soldi da un'altra parte», fu dunque dettata da ragioni puramente personali e di opportunismo spicciolo³⁸⁴.

Fu solo agli inizi degli anni '30 che Peyami Safa si avvicinò al gruppo degli intellettuali bergsoniani, introdotto nell'ambiente da Ahmet Ağaoğlu³⁸⁵. Abbracciato definitivamente il «conservatorismo repubblicano» come filosofia politica di riferimento, Safa ne divenne in breve tempo uno dei maggiori e più autorevoli rappresentanti.

Da un punto di vista teorico, il nucleo del pensiero di Peyami Safa, a partire dalla sua «conversione» filosofico-politica, non si discostava di molto dal quadro generale del conservatorismo repubblicano. Al centro della visione filosofica di Safa vi era sempre un forte riferimento a Bergson, che – a suo dire – più di chiunque altro aveva rinnovato il pensiero europeo e fornito un'alternativa alle aride filosofie di matrice razionalista che stavano soffocando la vitalità della cultura occidentale³⁸⁶. A giudizio di Safa, nella storia europea contemporanea vi erano state due rivoluzioni filosofiche. La prima era ovviamente rappresentata dall'Illuminismo, che stava alle origini della modernità occidentale. L'emergere del bergsonismo e delle altre

384 Intervista con l'autore.

385 B. AYVAZOĞLU, *Peyami Safa*, cit.

386 Il rapporto di Safa con il pensiero di Henri Bergson e il debito intellettuale nei confronti del filosofo francese è ben espresso in una trilogia di articoli pubblicati nel gennaio del '41, in occasione della morte di Bergson. Ved. P. SAFA, *Henri Bergson*, in «Tasvir-i Efkâr», 7 gennaio 1941; ID., *Bergson Mistik Midir?*, in «Tasvir-i Efkâr», 13 gennaio 1941; ID., *Bergson ve Muarızları*, in «Tasvir-i Efkâr», 17 gennaio 1941.

correnti anti-razionaliste aveva segnato una seconda rivoluzione filosofica, una «rivolta dell'Occidente contro se stesso» che metteva in crisi il primato della ragione scientifica come unico metro di riferimento per la comprensione del mondo. Il difetto storico degli intellettuali e dei riformatori turchi era quello di essere rimasti totalmente nell'ottica della prima rivoluzione, del tutto ignari della seconda³⁸⁷. L'adesione al razionalismo universalista, che essi vedevano come un fattore di modernità e progresso, era in realtà il segno del loro profondo provincialismo culturale. Era invece nel contesto della seconda rivoluzione filosofica che doveva inserirsi la Turchia kemalista per portare avanti la sua rivoluzione nazionale. In questo senso l'opera di Safa può essere considerata paradigmatica di quella ricerca di un «altro Occidente» che è uno dei marchi caratteristici del conservatorismo repubblicano.

Per Peyami Safa l'Occidente non coincideva dunque con la «civiltà del progresso» immaginata dagli intellettuali turchi che in genere si definivano «occidentalisti», ma che in realtà dell'Occidente avevano colto una visione ingenua dell'Illuminismo, mediato dal positivismo francese. L'Occidente era una civiltà complessa che si era sviluppata su di una tradizione culturale millenaria e del tutto peculiare. La civiltà occidentale si fondava su tre elementi: l'ordine politico e l'ethos sociale di Roma, il pensiero speculativo greco e la spiritualità cristiana. Laddove questi tre elementi si sono sintetizzati in una visione del mondo coerente, quello è l'Occidente³⁸⁸. L'Oriente da parte sua è una creazione del pensiero occidentale e può essere

387 Ved. P. SAFA, *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*, in «Türk Düşüncesi», vol. 1, n. 1, 1 dicembre 1953, p. 5.

388 P. SAFA, *Türk İnkılabına Bakışlar*, cit., p. 116.

compreso e descritto soltanto come «ciò che non è Occidente», cioè l'insieme di quello che l'Occidente ha storicamente percepito e definito come altro da sé. L'Oriente è quindi una realtà composita e non una civiltà unitaria – semmai un insieme di molte civiltà – che comprende a grandi linee le terre e le culture dell'Asia.

In questo quadro l'Islam ha un ruolo e un posto del tutto particolare. A differenza ad esempio delle civiltà dell'India o della Cina, l'Islam in origine non era l'«altro» rispetto all'Occidente³⁸⁹. Per prima cosa, la religione islamica non è l'antitesi del Cristianesimo, ma si pone anzi in continuità con la tradizione giudaico-cristiana di cui è – dal punto di vista islamico – perfezione e completamento. La civiltà arabo-islamica al suo massimo splendore si estendeva in gran parte sulle terre che erano state di Roma a sud del Mediterraneo e aveva raccolto l'eredità della civiltà classica greco-romana e del suo pensiero. Nel Medioevo gli eruditi musulmani hanno del resto avuto un ruolo decisivo nello sviluppo della cultura europea, facendo da mediatori per la trasmissione della filosofia greca antica.

Si può quindi dire che la civiltà medievale arabo-islamica al suo massimo splendore fosse parte integrante del nascente Occidente, e tale sarebbe rimasta se non fossero intervenuti alcuni eventi storici negativi per lo sviluppo dell'Islam. All'interno del mondo islamico si svolse uno scontro culturale che si concluse con la vittoria del misticismo anti-filosofico di Al-Ghazālī e Ibn 'Arabī sull'aristotelismo di Avicenna e Averroè, spezzando il legame di continuità tra il pensiero greco antico e quello islamico³⁹⁰. Il

389 *Ivi*, p. 141.

390 *Ibid.*

rallentamento dell'espansione araba e la progressiva perdita di aree come la Sicilia e la penisola iberica – culminata alla fine del Medioevo con il compimento della *Reconquista* spagnola – ebbero come conseguenza la fine della presenza islamica in Europa e spezzarono definitivamente l'unità del Mediterraneo, ponendo fine a una proficua e secolare simbiosi culturale. Alla fine del Medioevo l'Europa avviava una serie di sviluppi decisivi per la formazione della sua identità moderna e che gettavano le basi per la sua futura egemonia sul globo, lasciando fatalmente indietro il mondo arabo-islamico. Tutti questi processi storici ruppero il legame dell'Islam con l'Europa, lo portarono a estraniarsi dall'Occidente e determinarono la sua definitiva «orientalizzazione».

A questo punto della storia entrarono però in gioco i turchi, che nell'età moderna ereditarono dagli arabi e dai persiani il ruolo di alfieri dell'Islam, creando un nuovo grande impero sulle rovine dell'impero romano d'Oriente, e con le loro conquiste riportarono l'Islam al centro del mondo geografico e culturale europeo. Venuti a così stretto contatto con l'Occidente, i turchi ottomani negli ultimi due secoli avevano ricominciato a fare propria la filosofia e le scienze occidentali, e a ricostruire all'interno della loro cultura nazionale quel legame simbiotico tra Islam ed Europa che era stato spezzato molti secoli prima.

Da questa ricostruzione storica derivano due importanti conseguenze. La prima è che l'incontro della Turchia con l'Occidente non era stata una mera conseguenza delle contingenze politico-militari dell'ultimo secolo, ma la realizzazione e il compimento della missione storica della civiltà ottomana. In secondo luogo, Safa poneva l'accento sul fatto che l'ingresso a pieno titolo della Turchia nella civiltà

occidentale non significava rinnegare o mettere da parte l'identità islamica, ma anzi riappropriarsi dell'autentica essenza dell'Islam, riappacificandolo con le sue radici.

Su questo punto è necessario chiarire ulteriormente la posizione di Safa riguardo all'Occidente, che non di rado è stata fraintesa. Peyami Safa fu spesso accusato di essere un oppositore del kemalismo e del suo progetto di occidentalizzazione, e talora viene ancora oggi presentato in questo modo. In realtà Safa ci tenne a difendere e a sottolineare la sua posizione di «occidentalista» anche nella fase più matura ed esplicitamente conservatrice del suo pensiero³⁹¹. Per Safa la scelta della Turchia moderna per la civiltà occidentale non era in discussione. La sua era semmai una critica al modo errato e approssimativo con cui l'occidentalizzazione era stata intesa e messa in pratica dai suoi sostenitori più fanatici, che avevano un'idea sbagliata del pensiero europeo come «culto della ragione universale», mediata dalla loro conoscenza – per altro spesso parziale – del pensiero illuminista e positivista francese.

Peyami Safa riteneva che i riformatori ottomani del XIX secolo avessero agito secondo principi astratti, guidati da una comprensione entusiastica ma in fondo superficiale della civiltà europea. Il risultato era che la Turchia era rimasta in un guado, avendo importato passivamente alcune forme culturali di origine straniera, senza riuscire a recepirle fino in fondo e a farle davvero proprie. Era stata quindi incapace di andare oltre una frivola imitazione dell'Occidente. Al

391 Cfr. N. MERT, *Early Conservative Political Thought in Turkey: The Case of a Conservative Periodical, "Türk Düşüncesi"*, in S. GÜNDÜZ, C. S. YARAN (ED.), *Dialectical Relations Between Change and Continuity in Turkish Intellectual Tradition*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2005, pp. 93-94.

contrario la vera rivoluzione culturale doveva bergsonianamente essere la concretizzazione dello «slancio vitale» della nazione turca, quindi derivare dalle realtà storiche e dalle necessità concrete della comunità nazionale. Essa doveva fondarsi su un'autentica e consapevole appropriazione delle strutture profonde del pensiero occidentale e contemporaneamente rimanere ancorata all'identità peculiare della Turchia e alle sue tradizioni nazionali. Ciò a cui la Turchia doveva aspirare non era una passiva imitazione dell'Occidente e neppure un compromesso di natura eclettica tra la tradizione ottomana e le forme della modernità occidentale. L'obiettivo per Safa era quello di realizzare un'autentica e originale «sintesi tra Oriente e Occidente» (*Doğu-Batı sentezi*), attraverso l'incontro armonioso tra la cultura nazionale turco-islamica e il pensiero occidentale³⁹². Solo in questo modo la Turchia avrebbe risolto la sua crisi d'identità e trovato il suo posto all'interno della moderna civiltà europea, potendo fornire ad essa il proprio originale contributo.

A giudizio di Safa, in questa precisa direzione andava del resto la strada intrapresa dallo stesso Atatürk. La rivoluzione kemalista si basava su due direttive principali: il nazionalismo, volto a creare un legame verticale che unisse i turchi del presente con il proprio passato e la propria tradizione nazionale; e l'occidentalismo, che portava a legare orizzontalmente la Turchia moderna con la civiltà occidentale contemporanea, il suo pensiero e il suo modo di vivere. Per realizzare la sintesi prefigurata da Safa, la rivoluzione turca doveva necessariamente essere al contempo nazionalista e occidentalista, e le

392 Ved. P. SAFA, *Doğu-Batı Sentezi* (1963), Yağmur Yayınevi, Istanbul 1978.

due cose non potevano essere separate. La sintesi immaginata e propugnata da Safa poteva essere concepita e realizzata soltanto nel quadro concettuale fornito dal pensiero occidentale. Dall'altra parte, una vera comprensione e appropriazione delle strutture su cui si reggeva la civiltà occidentale poteva avvenire soltanto all'interno e in continuità con la tradizione nazionale, pena il ridursi a una volgare e superficiale imitazione dell'Europa.

L'atteggiamento di Safa riguardo al kemalismo è stato tuttavia piuttosto ambiguo, come è ben testimoniato dalla storia editoriale della sua opera politica più fortunata. Nella prima edizione delle *Bakışlar* (1938), Peyami Safa presentava la rivoluzione turca come un processo storico compiuto e pienamente realizzatosi con Atatürk. Quello descritto da Safa originalmente non era dunque presentato come un progetto da realizzare o una proposta dell'autore, ma come l'analisi storica a posteriori di un percorso concluso, e nello specifico come un'interpretazione e una spiegazione delle origini e dei caratteri della rivoluzione kemalista. Sotto questo aspetto, analizzando lo sviluppo del pensiero di Safa, si può riscontrare un cambiamento sostanziale, non solo nelle opere originali che scrisse negli anni seguenti, ma anche nella seconda edizione – rivista e aggiornata – delle *Bakışlar* (1959). Giunto quasi alla conclusione del proprio percorso intellettuale e della propria vita, l'autore ripresentava la sua opera politica più significativa sotto una veste piuttosto differente, almeno per quanto concerne il rapporto con il kemalismo.

Il prologo originale, in cui si affermava che Atatürk aveva risolto definitivamente i conflitti d'identità della Turchia, non è riproposto nella seconda edizione, sostituito con una nuova introduzione di tono più neutro. Il capitolo dedicato al nazionalismo, nell'originale

intitolato *Kemalist Türk Milliyetçilik* (Il nazionalismo kemalista turco), nella seconda edizione è semplicemente *Türk Milliyetçilik* (Il nazionalismo turco). Safa aveva inoltre eliminato cinque paragrafi del capitolo, che contenevano le affermazioni più esplicitamente kemaliste. Lo stesso trattamento era stato riservato al capitolo originariamente intitolato *Kemalizm, Hayat ve İdeal* (Il kemalismo, la vita e l'ideale), riproposto con il titolo più neutro *İnkılap, Hayat ve İdeal* (La rivoluzione, la vita e l'ideale). Anche in questo caso il capitolo nella seconda edizione era stato epurato di cinque paragrafi. Nella prima edizione vi è poi un intero capitolo dedicato a un'analisi di tono apologetico del programma del CHP e dei principi del regime kemalista – intitolato *Halk Partisi ve Altı Prensebi* (Il partito [repubblicano] del popolo e i suoi sei principi) – che è invece del tutto assente nella seconda edizione³⁹³.

Safa giustificò i cambiamenti tra le due edizioni sostenendo che, per quanto riguarda l'edizione del '38, al tempo del regime a partito unico aveva dovuto accettare alcune limitazioni alla libertà d'espressione per poter pubblicare i suoi scritti. Nel '59 presentava dunque la seconda edizione come l'autentica espressione del suo pensiero, e del resto non avrebbe potuto dire altrimenti. Va però ricordato che al tempo della seconda edizione Safa era uno degli intellettuali di riferimento del regime di Adnan Menderes e del Partito democratico (*Demokrat Parti* - DP), e che anche le variazioni apportate nella seconda edizione possono essere viste la volontà di adeguare il proprio pensiero a quello che conveniva maggiormente dire nelle mutate circostanze storiche e politiche. Se si vuole pensar

393 Cfr. B. AYVAZOĞLU, *Doğu-Batı açmazında Peyami Safa*, in «Doğu Batı», vol. 11, n. 3, pp. 122-123.

male, sia nel caso della prima edizione che in quello della seconda può essere intravisto un certo opportunismo nel comportamento di Safa.

Il punto di vista di Safa sulla società turca può essere ben inteso anche attraverso i suoi romanzi, molto attenti agli aspetti psicologici e sociali. Nella narrativa di Safa è presente una costante riflessione sui conflitti d'identità all'interno della società turca, derivanti dal rapporto contraddittorio tra tradizione e modernità, tra misticismo e razionalismo, tra religione e scienza. Nei romanzi come *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (Il nono reparto esterno)³⁹⁴ e *Fatih-Harbiye* (recentemente pubblicato in italiano con il titolo *Quel tram di Istanbul*)³⁹⁵, Safa descrive le contraddizioni di una cultura in fase di transizione, sospesa in una tensione irrisolta tra Oriente e Occidente.

Seguendo lo schema tracciato dallo studioso Berna Moran³⁹⁶, nei romanzi di Safa si può trovare una vera e propria «struttura ideologica» che si esprime in modo chiaro nella scelta dei personaggi. Il tipico intreccio di Safa ruota attorno a quattro personalità principali, tre maschili e una femminile:

1) Il primo personaggio maschile è di solito un uomo di successo, tipico rappresentante dell'alta società di Istanbul. In genere proviene da un quartiere ricco e moderno e ha alle spalle una famiglia importante e dalle ingenti disponibilità economiche. Da un punto di vista della cultura e dello stile di vita è del tutto occidentalizzato – o almeno ritiene di esserlo – e guarda con sufficienza o disprezzo

394 P. SAFA, *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (1930), Ötüken Neşriyat, Istanbul 1999.

395 ID., *Quel tram di Istanbul* (1931), Mesogea, Messina 2020.

396 Ved. B. MORAN, *Türk Romanına Ereştirel bir Bakış 1. Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a* (1983), İletişim Yayınları, Istanbul 1998, pp. 128-138; Cfr. C. G. İLİKAN RASİMOĞLU, *Peyami Safa and Turkish Conservatism*, pp. 93-96.

qualsiasi cosa rimandi alla tradizione islamica ottomana. È una persona intraprendente, in grado di muoversi agevolmente nella società e nel mondo degli affari, solitamente di bell'aspetto, in salute e forte nel fisico. Tuttavia si rivela materialista e superficiale, privo di valori, egoista e meschino. Questo personaggio rappresenta il «falso occidentalismo» di matrice positivista delle *élites* tardo-ottomane e repubblicane, criticato e avversato dall'autore.

2) Un secondo personaggio maschile ha caratteri sostanzialmente opposti a quelli dell'antagonista sopra delineato: è un musulmano devoto, legato alle tradizioni ottomane, in genere proviene da un contesto conservatore e socialmente modesto o di «nobiltà decaduta». Ancorato al vecchio stile di vita islamico, rifiuta ostinatamente le innovazioni provenienti dall'Europa e adottate dall'intelligenza turca nell'ultimo secolo. È un individuo sensibile, dotato di una profonda spiritualità e di un alto senso morale, ma è anche rappresentato come inetto, socialmente incompetente, debole di carattere e con problemi a relazionarsi con l'altro sesso. Spesso è descritto come una persona malata e minata nel fisico. Questo personaggio rappresenta la cultura reazionaria di matrice islamica e anti-occidentale.

3) Il personaggio femminile è una giovane donna, disorientata e sospesa tra diversi ambienti sociali, che per questa ragione ha un rapporto complicato e tormentato con i due protagonisti maschili. Vive in un costante stato di indecisione e di esitazione, e rappresenta la società turca sospesa tra i diversi stili di vita e modelli di civiltà rappresentati dai protagonisti maschili.

4) Il terzo personaggio maschile è un intellettuale, una persona saggia e matura. È un uomo moderno e ben inserito nella cultura

europea contemporanea, ma è anche ancorato – in modo sano e non patologico – ai valori tradizionali. La sua personalità bilancia e modera gli eccessi rappresentati dagli altri due personaggi maschili, e proprio per questo è in grado di fornire una visione oggettiva e giudizi ponderati sulle persone e le vicende narrate nel romanzo. Questo personaggio rappresenta il punto di vista di Safa e il suo ideale della «sintesi tra Oriente e Occidente».

Ovviamente quello di Moran è uno schema generico e non rappresenta l'articolazione narrativa di tutti i romanzi di Safa, tuttavia è molto utile per capire alcune particolarità della visione dell'autore riguardo alla società turca. Innanzitutto è evidente come l'astio e la polemica di Safa siano rivolti soprattutto verso le *élites* progressiste dei quartieri occidentalizzati, mentre l'atteggiamento verso i conservatori è semmai di compassione o al limite di commiserazione. Pur non identificandosi con nessuno dei due «estremi», Safa non tiene dunque una posizione di neutralità, ma si dimostra decisamente più benevolo verso i settori più tradizionalisti e patriarcali della società, che pur apparendo magari anacronistici e sbagliando nei modi, sono dalla parte del giusto per quanto concerne i valori di fondo.

Un aspetto molto importante nel conservatorismo di Peyami Safa è la sua posizione molto rigida per quanto riguarda i rapporti di genere e il ruolo della donna nella famiglia e nella società. Il punto di vista di Safa è ben espresso nei suoi romanzi, in cui le donne «moderne» ed emancipate sono in genere rappresentate come delle snob frivole e sciocche, incapaci di valutare razionalmente le situazioni e attente esclusivamente dagli aspetti più superficiali della realtà. Grande enfasi positiva viene al contrario posta sul ruolo tradizionale della donna come madre di famiglia e fulcro del focolare domestico. Dal punto di

vista ultra-conservatore di Safa la donna è vista soprattutto come madre e valutata in relazione alla sua fertilità. In *Bir Tereddüdün Romani* (Romanzo di un' esitazione)³⁹⁷ il narratore arriva ad affermare che «la donna non viene resa immortale dal suo intelletto, ma dal suo utero»³⁹⁸. Ne consegue che Safa fosse profondamente contrario a qualsiasi forma di emancipazione femminile, nel senso che attribuiva alle donne un posto nella società ancorato esclusivamente ai ruoli domestici tradizionali. Considerava le evoluzioni di segno opposto, che si stavano sempre più affermando in Europa ma anche nella Turchia kemalista, come un pericolo per l'ordine sociale e per la salute psico-fisica delle donne stesse.

In un articolo del 1937³⁹⁹ divideva le donne nel mondo contemporaneo in due categorie contrapposte. Da una parte vi erano le «figlie di Lilith, che vogliono trasformarsi in uomini», le cui caratteristiche fisiche e caratteriali erano raffigurate dall'autore come maschiline in modo ridicolo e caricaturale. Nella categoria opposta l'autore poneva invece le «figlie di Eva», rappresentate in tono idilliaco come esseri fragili e quasi angelici dotati di femminilità, bellezza, pazienza, mansuetudine e tenerezza. Per Safa le «figlie di Lilith» rappresentavano evidentemente le donne emancipate e quindi «corrotte» dagli stili di vita importati dall'Europa moderna, mentre le «figlie di Eva» erano le donne di casa che interpretavano il ruolo sociale che tradizionalmente era riservato loro dalla cultura ottomana. Safa demonizzava qualsiasi richiesta di autonomia e di emancipazione

397 P. SAFA, *Bir Tereddüdün Romani* (1933), Ötüken Neşriyat, Istanbul 1998.

398 *Ivi*, p. 180. Citato in C. G. İLİKAN RASİMOĞLU, *Op. cit.*, p. 95.

399 P. SAFA, *Lilith misin Havva mı?*, in «Cumhuriyet», 22 novembre 1937.

dai ruoli tradizionali da parte delle donne. Ogni pretesa femminile di assumere ruoli e occupazioni «maschili» meritava di essere denunciata o ridicolizzata. In un articolo pubblicato nel febbraio del 1944⁴⁰⁰, Safa attaccò violentemente e tentò di screditare e mettere in ridicolo la giornalista antifascista francese Geneviève Tabouis con un linguaggio e delle argomentazioni oltraggiosamente sessiste. «Quanto sono intelligenti – concludeva Safa a chiosa del suo articolo – le donne che preferiscono cucinare una buona zuppa invece di fare le scrittrici come Madame Tabouis»⁴⁰¹.

Le posizioni severe di Safa sugli ambienti sociali progressisti dei quartieri più moderni di Istanbul, così come la sua spiccata misoginia, sono segno di una visione del mondo profondamente reazionaria. La visione di Safa sulla società e la cultura non può essere separata dalle sue convinzioni politiche. A differenza di altri autori del conservatorismo repubblicano – in particolar modo il liberale Ağaoğlu – Safa formulò un rifiuto piuttosto esplicito dei principi della democrazia liberale. Riteneva infatti che il liberalismo si basasse su di una visione utopistica e ingenua degli esseri umani, che non teneva sufficientemente in considerazione le condizioni storiche e le tradizioni culturali delle diverse nazioni. Fondato su principi astratti e consistente in una sorta di formalismo legale, il liberalismo non poteva essere una risposta alle necessità della Turchia. Safa considerava la diffusione del liberalismo come un pericolo vitale per i valori nazionali, e le attribuiva la responsabilità per la decadenza dei

400 ID., *Kadınlar ve Politika*, in «Tasvir-i Efkâr», 12 febbraio 1944.

401 Ibid.

costumi e la corruzione della società e della famiglia⁴⁰². L'essere umano del liberalismo è ben rappresentato dal primo personaggio maschile descritto nello schema proposto da Moran: egoismo, amoralità e indifferenza sono gli esiti naturali della visione liberale del mondo e della società. Se è vero che Safa vedeva nel socialismo e nel comunismo il male più grande del mondo e il pericolo più grave per la Turchia, riteneva tuttavia che queste ideologie avevano potuto diffondersi e trovare terreno fertile proprio come reazione al liberalismo e alle distorsioni sociali da esso provocate⁴⁰³.

Al liberalismo, Safa contrapponeva una visione del corpo politico-sociale di natura corporativista e organicista. Peyami Safa riteneva che la Turchia dovesse sviluppare una forma originale di «democrazia nazionale» che fosse in accordo con le proprie peculiarità storico-culturali. Non riteneva infatti possibile che i modelli delle democrazie occidentali, sviluppatasi in contesti peculiari, avrebbero potuto venire efficacemente importati in Turchia⁴⁰⁴. Non è del tutto chiaro quale avrebbe dovuto essere il carattere della democrazia nazionale immaginata da Safa, ma quel che è certo è che in realtà non si sarebbe trattato affatto di una democrazia parlamentare.

Nel corso della sua vita, soprattutto nel periodo a cavallo tra gli anni '30 e '40, Peyami Safa fu spesso accusato di essere fascista o comunque di avere simpatia per i regimi nazifascisti. L'autore del famoso *pamphlet* antifascista del 1943⁴⁰⁵, incluse Safa tra i sostenitori

402 ID., *Milli Birlik ve Ahlak*, in «Çınaraltı», n. 60, 14 novembre 1942, p. 4.

403 ID., *Dünyada İnsan Var mı?*, in «Yeni Mecmua», 18 luglio 1941, p. 4.

404 ID., *Demokrasi Ne Tercüme Edilebilir Ne De İntihal*, in «Yeni Adam», n. 607, 15 luglio 1946, p. 10.

405 Ved. Cap. I, paragrafo 5.

del fascismo infiltrati nel mondo intellettuale turco e lo ritenne sufficientemente importante e influente da dedicargli diversi paragrafi⁴⁰⁶. Nello stesso anno fu pubblicato un altro opuscolo antifascista dedicato in questo caso completamente a Safa⁴⁰⁷, deriso per la sua incoerenza e le scarse capacità intellettuali – quest’ultimo punto è effettivamente ingeneroso – e rappresentato come un ideologo fascista, un collaborazionista della Germania nazista e in definitiva un nemico della nazione. Safa fu poi tra i quarantasette indagati nel processo contro gli etno-nazionalisti del ‘44⁴⁰⁸, ma non fu poi incluso tra i ventisette che furono effettivamente portati alla sbarra. I sospetti nei suoi confronti furono presi piuttosto sul serio, ma riuscì in qualche modo a non subirne conseguenze sul piano legale, e anche la sua carriera di giornalista e scrittore di successo non subì particolari ripercussioni. Le accuse però proseguirono ancora dopo la fine della guerra. Nel dicembre del 1945 l’intellettuale socialista Adnan Cemgil pubblicava un ennesimo articolo di accusa in cui ridicolizzava Safa con le consuete argomentazioni relative alla doppiezza, l’incoerenza e l’opportunismo, descrivendolo come un «missionario fascista» che aveva cambiato bandiera solo quando si era trovato sul punto di pagare le conseguenze della sua scelta di campo⁴⁰⁹.

Secondo la testimonianza di Behçet Safa riguardo alla vita privata dello zio, l’adesione personale di Peyami Safa al fascismo era totale e fanatica, ben più di quanto possa trasparire dai suoi scritti. Nelle

406 F. ERKMAN, *En Büyük Tehlike! Millî Türk Davasına Aykırı Bir Cereyanın İçyüzü*, cit., pp. 27-29.

407 R. ÇAVDARLI, *Peyami Safa*, Aydınlık, Istanbul 1943.

408 Ved. Cap. I, paragrafo 5.

409 A. CEMGİL, *Faşizm Misyonerleri No:1 Peyami Safa*, in «Görüşler. Haftalık Siyasi Mecmua», vol. I, n.1, 1 dicembre 1945, pp. 8-9.

memorie del nipote, Safa emerge come un convinto sostenitore del nazismo e un grande ammiratore di Adolf Hitler. Behçet Safa⁴¹⁰ ricorda come nella casa dello zio vi fosse una copia del *Mein Kampf*, a cui sembra che Peyami tenesse molto, e si trovassero giornali di propaganda nazista e fascista di cui il proprietario di casa era un avido lettore. Durante la guerra seguiva quotidianamente le imprese delle forze dell'Asse, che sosteneva entusiasticamente, e teneva una mappa che aggiornava con le battaglie e le progressive conquiste dei suoi beniamini. Behçet Safa racconta che la vittoria sovietica di Stalingrado fu per lo zio una vera tragedia che lo gettò nella disperazione più nera. Tuttavia l'innamoramento di Safa per il nazifascismo apparentemente non sopravvisse alle sconfitte dell'Asse e alla disfatta finale a cui il Reich andò incontro al termine della guerra. Nel nuovo scenario politico internazionale – e con l'opportunismo che gli è attribuito dal nipote – Safa trovò presto i suoi nuovi eroi negli Stati Uniti, baluardo contro la «barbarie bolscevica»⁴¹¹.

Come detto in precedenza, le testimonianze di Behçet Safa riguardo allo zio devono sempre essere prese con le pinze, dal momento che possono essere influenzate da evidenti rancori personali. Tuttavia la simpatia – o anche l'aperta adesione – di Safa per il fascismo è testimoniata e suggerita dalle testimonianze di diversi intellettuali suoi contemporanei e anche sostenuta, pur con alcune riserve, da storici e biografi.

410 Intervista con l'autore.

411 Ved. Capitolo IV, paragrafo 2.

Vi sono tuttavia alcuni voci contrarie, che devono essere prese in considerazione: nel 2012 lo storico turco Mustafa Arıkan ha pubblicato un lungo articolo con l'intenzione di confutare le accuse mosse a Safa e sfatare l'immagine di «autore fascista» che si è consolidata nei decenni⁴¹². Il testo di Arıkan è interessante e a suo modo utile e informativo, ma sembra fin troppo orientato dalla grande ammirazione per Peyami Safa e dalla volontà di riscattarne l'immagine, accompagnata da un'ostilità ideologica verso i “comunisti” che lo avrebbero calunniato. Anche i risultati sono discutibili, perché di fatto l'autore riesce a mettere in discussione un solo episodio – seppure ricorrente nella memorialistica e nelle biografie – e lo fa basandosi su di un'unica testimonianza discorde. Tuttavia bisogna concordare con Arıkan sul fatto che, se si guarda alla bibliografia di Safa, non è facile trovare parole che provino inequivocabilmente un'adesione di Safa all'ideologia nazifascista, che è invece presente in quasi tutta la memorialistica che lo riguarda.

Prescindendo dalla questione dell'adesione al fascismo, tra i conservatori repubblicani Safa fu quello che più di tutti sostenne piuttosto esplicitamente una visione reazionaria della politica e della società, per molti versi illiberale e anti-democratica. Solo apparentemente paradossale è il fatto che egli fu con ogni probabilità il più influente tra gli autori del «gruppo bergsonian». Safa fu sempre un intellettuale inserito nelle *élites* repubblicane e molto attento a rimanere formalmente nei limiti di ciò che poteva essere apertamente

412 M. ARIKAN, *Critique of an Anecdote Regarding the Admiration for Hitler in Turkey During the Years of the Second World War – Peyami Safa Event*, in «Tarihin Peşinde - Uluslararası Tarih Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi», n. 8, 2012, pp. 208-245.

sostenuto senza subirne conseguenze. Eppure il suo pensiero aveva un carattere conservatore per molti aspetti radicale e, se portato alle estreme conseguenze, i suoi esiti non erano troppo dissimili da quelli di altri autori che venivano al contrario apertamente riconosciuti come estremisti e quindi marginalizzati, censurati e talora perseguiti per le proprie idee. Peyami Safa fu forse il primo a portare all'interno dei confini del legittimo dibattito intellettuale in Turchia le idee di quella che viene definita «estrema destra». Tentò inoltre con un certo successo di normalizzarne i contenuti esponendoli in una forma che risultasse apparentemente compatibile con i principi kemalisti. A metà degli anni '30 Safa si proponeva come ideologo del kemalismo – e giammai come suo oppositore – anche quando sosteneva idee per certi aspetti radicalmente contrapposte ai valori fondanti del regime repubblicano. La strategia di dissimulazione inaugurata da Safa avrebbe avuto un ruolo fondamentale nell'ascesa del conservatorismo in Turchia, indicando la strada alla successiva generazione.

Capitolo IV

La destra turca nel secondo dopoguerra

1. Insospettabili affinità

Nei primi tre capitoli del presente lavoro si sono presi in considerazione tre grandi filoni del pensiero conservatore turco nella prima età repubblicana – il nazionalismo etnico, l’islamismo e il conservatorismo repubblicano – soffermandosi sull’opera di alcuni autori particolarmente rilevanti e influenti. Sulla carta si trattava di tre correnti distinte tra loro in modo piuttosto netto, che si fondavano su principi diversi, erano animate da differenti preoccupazioni e orientate verso obiettivi non coincidenti. Nella pratica vi erano però insospettabili affinità nella visione socio-politica e anche nei valori di fondo, come si tenterà di mettere in luce nelle prossime pagine.

La differenza forse più evidente all’interno del mondo conservatore turco riguarda il ruolo delle origini etniche e della religione islamica nella definizione dell’identità nazionale. A tal proposito, Nihal Atsız e Necip Fazıl Kısakürek emergono come due figure radicalmente contrapposte, la cui concezione della nazione appare del tutto inconciliabile. Kısakürek era a tutti gli effetti un pensatore islamista, a cui non si confaceva neppure l’etichetta – oggi tanto in voga – di «moderato». Benché Kısakürek utilizzasse talora un vocabolario apparentemente nazionalista, egli identificava la nazionalità turca esclusivamente con l’eredità ottomana e con l’Islam. Non dava

dunque alcun valore alle origini etniche e alla cultura turca pre-islamica. Dal canto suo, Nihal Atsız aveva sviluppato una forma di nazionalismo non solo etnico, ma apertamente razzista. Atsız teneva in massima considerazione l'antica civiltà turca pre-islamica, mentre era del tutto indifferente all'Islam. L'interesse e l'ammirazione che Atsız nutriva per lo sciamanesimo praticato dagli antichi popoli della steppa era tale da consentirci di definire la sua personale posizione religiosa come neo-pagana⁴¹³. Nel quadro della destra turca, Kısakürek e Atsız rappresentavano dunque gli estremi opposti riguardo alla concezione della nazione e al ruolo assegnato alla religione e alle origini etniche.

Kısakürek e Atsız si conoscevano di persona e il loro rapporto era quantomeno complicato. Si erano conosciuti tra la metà degli anni '40 e l'inizio degli anni '50. I due diedero versioni diverse del proprio incontro. Secondo Atsız, si sarebbero incontrati per la prima volta nel 1945, subito dopo la riabilitazione di Atsız e degli altri attivisti coinvolti nel processo antifascista dell'anno precedente. Kısakürek li avrebbe invitati a casa sua per un cena a base di *rakı*, proponendo loro di unirsi al suo movimento *Büyük Doğu*. Sarebbe stato dunque Kısakürek a cercare l'approccio con Atsız e la sua cerchia, al fine di coinvolgerli nei suoi progetti. Il riferimento al *rakı* – una bevanda superalcolica affine all'*ouzo* greco – può inoltre essere visto come una frecciatina volta a screditare la figura di integerrimo musulmano che Kısakürek si era costruito negli anni. Nelle stesse pagine Atsız

413 Umut Uzer riferisce che Buğra Atsız, figlio di Nihal, avrebbe confermato in una corrispondenza privata che il padre non si considerasse musulmano, ma «sciamanista». Ved. U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 141.

asseriva inoltre con una certa malignità che «Necip Fazıl è un buon oratore» ma che «siccome non ha alcuna laurea» non era il caso di utilizzarlo come fonte per il suo articolo, squalificandolo dunque come interlocutore intellettuale⁴¹⁴.

La versione di Kısakürek è decisamente diversa. Stando a quanto sostenuto dal filosofo islamista, l'incontro sarebbe avvenuto nel 1950 e sarebbe stato Atsız a recarsi personalmente alla sede di *Büyük Doğu* per proporre una collaborazione. Almeno in un primo momento si sforzarono di coltivare un rapporto cordiale e amichevole, nonostante le evidenti divergenze di opinione e di temperamento. I rapporti si sarebbero interrotti nel 1960, a seguito delle vicende conseguenti al colpo di Stato del 27 maggio⁴¹⁵. Nelle pagine che Kısakürek gli ha dedicato nel libro *Bâbîâli*, Atsız emerge come una figura quasi caricaturale: un personaggio ridicolo nello scimmiottare il nazifascismo e nel dare sfoggio di un'erudizione bizzarra su argomenti oscuri e privi di significato. Il resoconto del poeta e filosofo islamista va comunque preso con le pinze, dal momento che i suoi commenti velenosi sembrano animati da un forte astio personale. Va anche tenuto conto del fatto Kısakürek non espresse mai le sue opinioni su Atsız quando questi era ancora in vita. Il volume con il capitolo dedicato al rapporto con Atsız uscì solamente dopo la morte di quest'ultimo. Un comportamento poco onorevole e che getta non poche ombre sulla sua ricostruzione dei fatti.

La reciproca disistima non impedì però a Kısakürek e Atsız di collaborare, magari non per convinzione ma sicuramente per

414 N. ATŞIZ, *Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir*, in «Ötüken», n. 11, 1970, p. 7.

415 N. F. KISAKÜREK, *Bâbîâli*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1975, pp. 335-337.

opportunità. Tra il 1950 e il 1958 Kısakürek ospitò alcuni articoli di Atsız sulla sua rivista *Büyük Doğu*. Ad avvicinare i due erano innanzitutto posizioni piuttosto affini per quanto concerne la situazione politica di quegli anni. Entrambi, oltre a essere visceralmente anticomunisti, coltivavano un profondo astio per İsmet İnönü e il CHP. Su questo punto le opinioni dei nazionalisti etnici e degli islamisti coincidevano in modo sorprendente. Nejdet Sançar, fratello di Nihal Atsız e suo stretto collaboratore politico-editoriale, definiva senza mezzi termini il CHP come «il grande nemico del nazionalismo turco»⁴¹⁶, poiché aveva imposto ai turchi una falsa identità e coscienza nazionale. Per Kısakürek il CHP aveva «deprivato completamente la nazione della sua fede e della sua religione per vent'anni» e in questo modo aveva «minato il diritto, la giustizia, la coscienza [e] la moralità»⁴¹⁷. Seppure partendo da presupposti differenti, entrambe le fazioni vedevano nel CHP e nel regime kemalista non un rivale politico ma un nemico assoluto.

Le affinità tra due personaggi come Atsız e Kısakürek, apparentemente così distanti, non si esaurivano nelle opinioni sulle realtà politiche direttamente contingenti. La chiara differenza di vedute sull'essenza etnica o confessionale della nazione non implicava infatti che Atsız e Kısakürek non potessero concordare su molte altre questioni, altrettanto centrali per l'identità della Turchia contemporanea. Atsız condivideva con gli islamisti come Kısakürek una posizione critica nei confronti di alcuni aspetti fondamentali del kemalismo e del suo progetto di modernizzazione. Sotto molti punti di

416 N. SANÇAR, *Türkçülük Düşmanları*, in «Orkun», 6 ottobre 1950, pp. 3-4.

417 N. F. KISAKÜREK, *İlk Tedbir Budur*, in «Büyük Doğu», 5 giugno 1952, p. 1.

vista, vedeva nelle *tanzimat* ottocentesche e nelle riforme di Atatürk un allontanamento dalla cultura nazionale. Per tale ragione si opponeva vigorosamente all'occidentalizzazione del paese ⁴¹⁸. L'islamista Kısakürek condivideva un analogo punto di vista sulle riforme del XIX secolo e la rivoluzione kemalista, seppure partendo da motivazioni in larga parte differenti. La fedeltà alle tradizionali istituzioni islamiche veniva così a coincidere con l'onore, la dignità e l'indipendenza della nazione, la cui autentica essenza era costituita proprio da quelle tradizioni ottomane che le riforme avevano tradito e abbandonato. Nella sua battaglia anti-occidentale Kısakürek non disdegnava infatti di utilizzare un vocabolario e una simbologia apertamente nazionalista, quando lo riteneva opportuno per fare passare i suoi messaggi.

Bisogna anche tenere conto del fatto che le diverse prospettive di Atsız e Kısakürek sulla natura dell'identità nazionale devono essere viste come dei casi limite, che influenzarono molti autori delle successive generazioni ma ben di rado furono abbracciate nella loro totalità. Il nazionalismo conservatore in Turchia può essere rappresentato come uno spettro compreso tra due poli estremi, rappresentati rispettivamente dal nazionalismo etnico di Atsız e dall'islamismo senza compromessi di Kısakürek. Su questo tema la maggioranza degli intellettuali di destra si sarebbero posizionati da qualche parte all'interno di questo spettro, i cui limiti erano segnati da quelli che furono considerati più come dei punti estremi di un

418 Cfr. C. KAKIŞIM, *Nihal Atsız'ın Kemalizm Eleştirisi ve Bu Eleştirinin Nedensel Çözümlemesi*, in «İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi», Vol.5, n.8, 2016, pp. 2633-2634.

continuum che come due proposte alternative e reciprocamente escludenti.

Del resto i modelli di nazionalismo di Topçu e Safa costituivano già delle posizioni situate a grandi linee verso il centro dello spettro compreso tra le prospettive di Atsız e Kısakürek. Topçu aveva identificato la genesi della nazione turca con una teoria storica che sintetizzava elementi etnici, religiosi e storico-territoriali. In questo modo esercitò un'influenza rilevante sugli sviluppi del nazionalismo turco e anticipò per certi aspetti i caratteri della Sintesi turco-islamica. La «sintesi tra Oriente e Occidente» propugnata da Safa veniva a concretizzarsi in una forma di nazionalismo culturale dai tratti schiettamente conservatori, che tentava di restituire un ruolo alla tradizione ottomana e alla religione islamica accanto ai modelli socio-culturali e politici d'importazione occidentale.

Nurettin Topçu dal canto suo non ha avuto di certo rapporti facili con gli altri membri di spicco dell'opposizione di destra in Turchia, a partire da Atsız e Kısakürek. Benché Topçu fosse certamente un convintissimo nazionalista – e il suo nazionalismo non fosse privo di forti accenti etnici – i punti di divergenza rispetto all'etno-nazionalismo di Atsız sono evidenti e sottolineati dallo stesso Topçu che prese apertamente le distanze dai panturchisti e dai turanisti⁴¹⁹. Atsız rispose con violenza alle critiche di Topçu, attaccandolo personalmente in un lungo articolo del '64, in cui ridicolizzava l'«anatolianismo» sostenuto dal rivale – definito in modo piuttosto

419 Ved. Cap. II, paragrafo 2.

sprezzante «un insegnante di filosofia» – e tentava di dimostrarne l’infondatezza teorica⁴²⁰.

Se l’ostilità reciproca tra i turanisti e un conservatore religioso è piuttosto facile da intuire, più sorprendente è il fatto che Topçu avesse un rapporto piuttosto difficile e complesso con l’islamista Kısakürek. Agli inizi degli anni ‘50 Topçu fu presentato a Kısakürek e introdotto nella redazione di *Büyük Doğu* su consiglio di Ali Fuat Başgil – influente rappresentate dell’ala destra del partito DP allora al governo – e per un certo periodo collaborò con la rivista e fu in buoni rapporti con il suo fondatore e direttore, anche se non volle entrare a far parte nel movimento omonimo⁴²¹. L’amicizia tra Topçu e Kısakürek si guastò per ragioni ideologiche al principio del decennio successivo. In realtà la rottura tra i due va contestualizzata in una più ampia polemica che isolò Topçu negli ambienti della destra conservatrice. Le sue convinzioni ostili al capitalismo e contrarie all’industrializzazione, così come la sua idea di dare vita a una sorta di «socialismo nazionale» – cosa che fu talora fraintesa come una simpatia per le ideologie di sinistra – lo portarono negli anni ‘60 a trovarsi sempre più isolato e vittima di un’ostilità crescente all’interno dello stesso ambiente conservatore e religioso, dove prevalevano opinioni decisamente contrarie e sostenute spesso con fanatismo. La feroce polemica con Kısakürek, a cui parteciparono anche i discepoli dei due ideologi, si colloca appunto in questa situazione di incomprensione e isolamento intellettuale che amareggiò moltissimo gli ultimi anni di

420 N. ATŞIZ, *Bir Felsefe Öğretmeninin Yanlırları*, in «Orkun», n. 23, 1964.

421 Ved. D. M. DOĞAN, *İki Yol Açıcı: Nureddin Topçu ve Necip Fazıl*, Yazar Yayınları, Ankara 2016, p. 36.

vita di Topçu. Kısakürek e Topçu si riconciliarono soltanto sul letto di morte di quest'ultimo nel 1975⁴²².

Nurettin Topçu ebbe una rivalutazione postuma, che lo riportò rapidamente nelle grazie dei militanti del movimento islamico-nazionalista in ascesa. Si trattò tuttavia anche di un tradimento intellettuale, perché per molto tempo gli aspetti del suo pensiero meno linea con la temperie prevalente nella destra turca vennero sistematicamente occultati o messi in secondo piano. Per fare un esempio clamoroso, la raccolta postuma *Milliyetçimizin Esasları* censura i riferimenti al «socialismo» (*sosyalizm*), espressione che viene sistematicamente sostituita con «nazionalismo» (*milliyetçilik*)⁴²³. Per una ripubblicazione sistematica e una valutazione più fedele e completa del pensiero di Topçu bisognerà attendere la fine degli anni '90 con l'inizio dell'imponente lavoro di İsmail Kara e dei suoi collaboratori per l'editore Dergâh. Questa è una piccola testimonianza dell'approccio selettivo e a volte completamente decontestualizzante con cui le generazioni successive si accostarono al pensiero dei loro maestri.

Altrettanto problematici furono i rapporti – strettissimi ma a dir poco tormentati – tra Kısakürek e Peyami Safa⁴²⁴. I due si conobbero giovanissimi e furono amici fraterni per quasi un ventennio: Kısakürek ricorda Safa come «una delle amicizie più intense della mia

422 E. IŞIK, *Nurettin Topçu. Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019, p. 117.

423 Ved. Cap II, paragrafo 2.

424 Sui rapporti tra Safa e Kısakürek, ved. S. KARAKILIÇ, *Peyami ve Necip Fazıl*, in «Türk Dili», vol. CVII, n. 2, febbraio 2015, pp. 90-98.

gioventù»⁴²⁵. I rapporti tra i due entrarono in crisi per una combinazione di motivazioni ideologiche e incomprensioni personali. Da una parte i percorsi intellettuali dei due conservatori presero strade piuttosto diverse, con il coinvolgimento sempre più stretto di Kısakürek negli ambienti islamisti e il tentativo di creare di un «occidentalismo conservatore» da parte di Safa. A dare origine a una faida tra i due furono infine alcune recensioni negative e ingenerose che Safa pubblicò sui lavori dell'amico, insinuandone la scarsa originalità. I due si riconciliarono agli inizi degli anni '50 quando si trovarono uniti nel sostegno a Menderes e coinvolti nella «nuova destra» islamico-nazionalista che poneva le basi ideologiche per superare le divergenze intellettuali del passato. Safa divenne per un certo periodo uno degli scrittori di punta della rivista *Büyük Doğu*. Il rinnovato sodalizio durò poco perché si ritrovano presto coinvolti in una nuova polemica che divise definitivamente i loro percorsi professionali. L'amicizia tra i due proseguì ancora negli anni successivi con alti e bassi, litigi e riappacificazioni, fino alla morte di Safa nel '61. In quell'ultima occasione Kısakürek dedicò una poesia carica di ammirazione intellettuale e di profondo affetto a quello che un tempo era forse stato il suo migliore amico⁴²⁶. Questo tributo postumo non impedì a Kısakürek di imputare all'amico-rivale le responsabilità per i problemi che segnarono il loro rapporto negli anni. Il poeta sosteneva di essere sempre stato un amico leale benché fermo nelle proprie convinzioni, mentre attribuiva le frequenti rotture con Safa al carattere mobile e ai continui cambi di opinione e

425 N. F. KISAKÜREK, *O ve Ben*, cit., p. 60.

426 N. F. KISAKÜREK, *Peyami Safa* (1961), in «Yeni İstanbul», 15 giugno 1965.

atteggiamento di quest'ultimo⁴²⁷. Ritorna dunque il tema del presunto opportunismo che è stato sovente rimproverato a Safa dagli intellettuali contemporanei, dai biografi e perfino dai suoi stessi famigliari⁴²⁸.

Meno stretti ma più coerenti e molto più positivi sono stati i rapporti tra Safa e Topçu. I due filosofi nutrivano un grande rispetto reciproco e condividevano in larga misura i riferimenti culturali e aspetti importanti del proprio sistema di pensiero. La differenza più sostanziale stava naturalmente nell'importanza data all'Islam nella visione di Topçu rispetto a quella molto più secolare di Safa. Ciò non impedì loro di collaborare, ospitando reciprocamente i contributi l'uno dell'altro nelle riviste che dirigevano o di cui erano animatori. Alla morte di Safa, Topçu confermò la grande ammirazione per il collega, descrivendolo come «una splendida forza critica, un potere che ha protetto il nostro giornalismo dalla primitività, un maestro sofista contro i dogmatici, un Voltaire che si è opposto all'anarchismo»⁴²⁹.

Più in generale – al di là dei rapporti personali che come si è visto potevano essere vari e complessi – si può dire che ciò che gli ultranazionalisti condividevano con gli islamisti e con i conservatori repubblicani, per ragioni solo in parte diverse, fosse l'idea di una continuità in termini d'identità culturale e di civiltà tra l'impero ottomano e la Turchia moderna. Per tale ragione, i diversi settori della destra conservatrice condividevano una visione parzialmente coincidente della storia turca moderna e alcune figure di riferimento.

427 ID., *O ve Ben*, cit., p. 60.

428 Ved. Capitolo II, paragrafo 2.

429 Citato in E. GÖZE, *Peyami Safa*, cit. p. 122.

Ad esempio Atsız teneva in grande considerazione la figura del sultano Abdülhamit II, che nel corso del suo regno (1876-1909) aveva a suo avviso tentato di resistere alle influenze straniere sulla politica e la cultura del suo paese. Non sorprende che lo stesso Abdülhamit sia diventato nel corso del '900 una delle principali icone anche e soprattutto per gli islamisti. Anche in questo Atsız – che chiamò Abdülhamit «sultano celeste» (*gök sultan*)⁴³⁰ – era sulla stessa linea d'onda di Kısakürek, che aveva dedicato al sovrano una biografia dal titolo *Ulu Hakan* (grande sovrano)⁴³¹.

Nelle sue opere Atsız mostrava una profonda ostilità verso le *élites* dei quartieri ricchi e occidentalizzati di Istanbul e delle altre città turche, del tutto in linea con l'attitudine degli islamisti come Kısakürek o Topçu. Questo atteggiamento culturale – spesso carico di livore e vittimismo – è stato un importante collante della destra turca, capace di unirla come forza sociale in opposizione ai settori progressisti, presentati talvolta come una classe sociale parassitaria ed estranea alla cultura nazionale, e talvolta come quinta colonna del comunismo. Si è visto come Peyami Safa, malgrado la sua dichiarata adesione al kemalismo e ai principi repubblicani, condividesse riguardo alla società idee molto simili a quelle degli etno-nazionalisti e degli islamisti. Il mondo conservatore turco ha trovato un patrimonio comune nel disprezzo per il cosmopolitismo e nella paura che l'identità della Turchia potesse venire corrotta da influenze straniere, veicolate da *élites* degenerate e portatrici di costumi e stili di vita

430 N. ATŞIZ, *Abdülhamid Han (Göksultan)*, in «Ocak Dergisi», n. 11, 11 maggio 1956.

431 N. F. KISAKÜREK, *Ulu Hakan. İkinci Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1977.

decadenti e immorali. Tutti gli autori presi in considerazione esprimevano serie perplessità e preoccupazioni riguardo al sistema di educativo vigente in Turchia, poiché ritenevano che stesse allontanando la gioventù dai valori della tradizione per consegnarla a visioni universaliste e cosmopolite che avrebbero distrutto la coscienza nazionale. Promuovevano dunque una radicale riforma dell'educazione nazionale, di natura essenzialmente moralistica, che sarebbe diventata un cavallo di battaglia del conservatorismo turco nel secondo Novecento.

I diversi autori erano in disaccordo per quanto concerne la visione dell'Europa e del rapporto tra la Turchia moderna e la civiltà occidentale. L'opinione che i conservatori turchi avevano riguardo dell'Occidente poteva variare da estremamente positiva (Safa, ma sorprendentemente anche l'islamista Topçu) a radicalmente negativa (Kısakürek). Peyami Safa riteneva che la Turchia moderna dovesse trovare il suo posto specifico all'interno della civiltà occidentale, mentre Kısakürek propugnava una visione dell'identità turca fondata proprio sull'alterità e la contrapposizione rispetto all'Occidente. Eppure dividevano opinioni molto simili per quanto riguarda l'ordine sociale, l'importanza della tradizione e il suo rapporto con la modernità, il ruolo della donna, il punto di vista sul liberalismo e il socialismo ecc. In fondo, al di là dei punti di partenza ideologici in parte divergenti, i conservatori turchi convergevano su di una «occidentalizzazione selettiva» e parziale. Potevano esserci alcune differenze su quanto essi apprezzassero dell'Occidente ed intendessero imitare e importare in Turchia, ma c'era un evidente consenso su quanto dovesse essere certamente rifiutato.

Il nuovo ruolo previsto per la donna nella Turchia repubblicana – e con esso la più generale ridefinizione dei rapporti tradizionali di genere nella società moderna – costituì una fonte di timore e di grave preoccupazione per i conservatori appartenenti alle diverse correnti. I quattro autori analizzati in maggior dettaglio hanno tutti espresso posizioni esplicitamente misogine, in netta contrapposizione con le politiche kemaliste tese a favorire l'emancipazione femminile. Con argomentazioni solo in parte differenti, tutti loro ritenevano che l'uscita della donna dal ruolo tradizionale legato al focolare domestico avrebbe costituito un pericolo per l'ordine «naturale» della famiglia e della società. La loro posizione riguardo alla questione femminile non può essere separata dalla loro visione generale dell'identità nazionale e del rapporto tra modernità e tradizione⁴³². L'opinione riguardo alla donna e al suo ruolo nella società rappresentavano un esempio molto chiaro della *weltanschauung* conservatrice.

Un altro aspetto che univa in modo evidente i nostri autori era una visione dell'identità turca fondata su di un chiaro essenzialismo culturale. Si è già detto dei dissensi riguardo al ruolo della religione islamica e delle origini etniche turche nella definizione dell'identità nazionale, ma tutti loro erano d'accordo sul fatto che l'appartenenza alla comunità nazionale non fosse una questione di natura civica e politica. Essere turchi non significava quindi essere cittadini della Turchia e neppure far parte della società turca, ma appartenere per nascita a un gruppo etnico i cui confini erano stati disegnati da una

432 Ved. T. BORA, *Analar, Bacılar, Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın*, in A. ÖNCÜ, O. TEKELIOĞLU (ed.), *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005; S. SANCAR, *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

storia secolare – o millenaria – e quindi sostanzialmente chiusi. Per delimitare tali confini entravano in gioco fattori storici, linguistici, razziali e confessionali a cui i diversi ideologi conservatori attribuivano un peso che poteva essere molto diverso da un autore all'altro. C'era però sintonia riguardo al fatto che fosse da considerarsi turco soltanto chi rientrava all'interno di questi rigidi confini determinati dalla storia. Questa visione esclusiva ed escludente dell'identità nazionale – unita alla concezione corporativista e organicistica della società che tutti questi autori condividevano – contribuiva a orientare i conservatori turchi in modo estremamente ostile verso le minoranze. La Turchia dell'utopia conservatrice è un paese del tutto omogeneo da un punto di vista etnico, linguistico e religioso.

I pregiudizi di ordine nazionalista e confessionale nei confronti della minoranze cristiane come i greci e gli armeni potevano essere viste come un'eredità storica del tardo impero ottomano. L'antisemitismo – almeno nei termini con cui fu concepito e propugnato a partire dal primo dopoguerra – fu d'altra parte una specifica caratteristica della destra turca in età repubblicana, in discontinuità con la cultura tradizionale ottomana. Non diversamente che nel resto d'Europa, nella propaganda della destra turca gli ebrei venivano sovente rappresentati come dei parassiti sociali, dei traditori della patria e degli speculatori amorali e malvagi. Venivano accusati di avere creato il proprio potere economico a discapito dei propri concittadini non ebrei, e quindi di tramare nell'ombra per indirizzare i processi storici, economici e politici secondo la convenienza della

comunità ebraica ⁴³³ . All'ebraismo veniva sovente associata la massoneria, anch'essa nell'occhio del mirino per il suo carattere sovranazionale e il suo universalismo cosmopolita. Le opinioni antisemite, che si sono diffuse in Turchia in special modo tra le due guerre, riprendevano dunque senza alcuna originalità gli stereotipi razzisti e complottisti provenienti dall'Occidente.

La diffusione di questo tipo di antisemitismo è quindi un esempio dell'influenza esercitata dal pensiero conservatore europeo sulle origini della destra turca moderna. Si è visto come gli autori conservatori turchi condividessero alcune basi culturali e filosofiche, che affondavano le proprie radici soprattutto nel pensiero anti-razionalista europeo. Benché İrem abbia giustamente rinvenuto nel «bergsonismo» uno dei tratti caratterizzanti fondamentali del conservatorismo repubblicano, bisogna ricordare che l'influenza di Bergson e dello spiritualismo non erano di certo patrimonio esclusivo dei conservatori repubblicani. Nurettin Topçu e Necip Fazıl Kısakürek, forse i due principali autori islamisti nella storia turca contemporanea, condividevano infatti un background filosofico molto simile a quello dei conservatori repubblicani. Il loro rapporto con lo spiritualismo francese era stato anzi molto più diretto di quello della maggioranza dei conservatori repubblicani, dal momento che nel corso dei loro soggiorni francesi avevano stretto rapporti personali con alcuni tra i principali protagonisti della cultura europea. Topçu era

⁴³³ Per considerazioni generali sulla presenza ebraica in Turchia e la questione dell'antisemitismo, ved. F. L., GRASSI, *Jews and Hebraism in Republican Turkey*, in G. MOTTA (a cura di), *Dall'Antigiudaismo all'Antisemitismo. Saggi sulla questione ebraica fra XIX e XX secolo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2016, pp. 127-143.

stato un pupillo di Blondel, mentre Kısakürek aveva studiato con lo stesso Bergson.

Oltre a questo background filosofico comune a tutta la cultura conservatrice turca, gli autori che sono stati presi maggiormente in considerazione nella prima parte di questo lavoro hanno subito un'esplicita influenza da parte della destra radicale europea. Tale tendenza raggiunse il suo culmine soprattutto negli anni immediatamente precedenti allo scoppio della Seconda Guerra mondiale e durante le prime fasi del conflitto, quando i principali autori della destra turca manifestarono quasi senza eccezioni – anche se a livelli diversi di entusiasmo e coinvolgimento – una netta scelta di campo in favore del nazifascismo. L'infatuazione dei padri della cultura conservatrice turca per Hitler e Mussolini rimane una questione spinosa e una fonte di imbarazzo per i loro eredi. Ma è anche un fatto molto difficile da negare⁴³⁴. «È un dato di fatto – ha sentenziato Beşir Ayvazoğlu, uno dei massimi conoscitori del pensiero conservatore in Turchia – che tutti i panturchisti, tra cui il più importante era Nihal Atsız, ma anche i nazionalisti che erano su posizioni diverse come Nurettin Topçu e Peyami Safa, nutrivano simpatia per Hitler»⁴³⁵.

Se il sostegno esplicito per il fascismo può essere considerato una fase imbarazzante che la destra turca ha attraversato tra gli anni '30 e i primi anni '40, l'anticomunismo è al contrario stato un carattere fondamentale del pensiero conservatore in Turchia, lasciato in eredità

434 Ved. A. HÜR, *İslamcıların ve sağ muhafazakarların Hitler sevdası*, in «Radikal», 3 gennaio 2016.

435 B. AYVAZOĞLU, *Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar*, in T. BORA, M. GÜLTENGİL (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce. Vol. 4: Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, p. 566.

alle successive generazioni. La contrapposizione con le sinistre è stata il tratto identitario centrale per il conservatorismo turco, attorno a cui si è costruita in massima parte l'identità della destra in Turchia.

L'anticomunismo della destra turca è però sempre stato in larga parte strumentale, nel senso che è stato storicamente rivolto non solo contro i comunisti e i socialisti, ma anche contro chi non si sarebbe mai considerato e definito tale. Il regime kemalista e il CHP furono spesso accusati – anche nel successivo periodo multipartitico – di avere simpatie per il comunismo, di favorire la diffusione delle idee socialiste e addirittura di proteggere gli «agenti bolscevichi» infiltrati nell'apparato statale. Non esistevano in realtà ragioni concrete per prendere seriamente queste accuse, che venivano del resto smentite dagli stessi militanti dei gruppi della sinistra radicale che non si sentivano affatto spalleggiati e sostenuti dallo Stato kemalista⁴³⁶. Soprattutto nel secondo dopoguerra l'accusa di essere «comunista» divenne per la destra un'arma polemica da usare contro chiunque portasse avanti istanze progressiste, che spesso non avevano alcun diretto legame con la diffusione del comunismo in Turchia. Per esempio Peyami Safa sosteneva che le politiche a sostegno dell'emancipazione femminile fossero parte di un progetto della sinistra per rovinare le famiglie e minare l'ordine sociale⁴³⁷. L'anticomunismo dei conservatori turchi fu usato come bandiera identitaria sotto la quale portare avanti una battaglia ideologica che paradossalmente era rivolta contro i valori liberali, più che contro un reale pericolo comunista.

436 Cfr. S. SERTEL, *The Struggle for Modern Turkey*, IB Tauris, London 2019, in particolar modo pp. 172-178.

437 Ved. P. SAFA, *Bu Gidigle Sonumuz Ne Olacak?*, in «Milliyet», 1 maggio 1956.

Non è un caso che in Turchia l'anticomunismo anticipò paradossalmente la diffusione del socialismo come ideologia di massa. Tra gli anni '60 e '70 i movimenti socialisti e comunisti in Turchia si fecero importanti e influenti – comunque a livello di militanza e non di risultati elettorali – e fu sempre allora che la socialdemocrazia entrò a far parte del *mainstream* politico. Ma nel periodo a cavallo del secondo conflitto mondiale, cioè quando si formò il movimento anticomunista in Turchia, non c'erano grandi movimenti comunisti organizzati che potessero essere pericolosi per la sicurezza dello Stato, e non esisteva neppure un vero centrosinistra politico con cui confrontarsi. Si trattò della creazione dell'immagine di un nemico – essenziale per la definizione della propria identità in contrapposizione ad esso – in un momento storico in cui però quel nemico di fatto non c'era. L'anticomunismo fu una bandiera ideologica funzionale all'identità del conservatorismo turco, indipendentemente dalla presenza di un reale avversario «comunista»⁴³⁸.

Secondo questa visione, il campo politico e culturale appariva diviso in due ambiti contrapposti: da una parte i conservatori islamico-nazionalisti, che si identificarono sempre di più in un'unica identità nel corso del secondo dopo guerra; dall'altra i comunisti, i bolscevichi, i senza-patria e senza-Dio nemici della nazione. Lo scontro non era politico, ma esistenziale. Questa contrapposizione manichea fu la principale dinamica attorno a cui si costituì l'identità della destra turca nella seconda metà del XX secolo.

438 Per quanto concerne la costruzione del nemico esistenziale comunista, cfr. A. ÖZMAN, A. Y. YAKIN, *The symbolic construction of communism in Turkish anti-communist propaganda during the Cold War*, in «Journal of Language and Politics», vol. 11, n. 4, 2012, pp. 583-605.

2. L'impatto della Guerra Fredda e la riabilitazione dei conservatori

Le condizioni per il progressivo avvicinamento tra gli islamisti, i nazionalisti e i conservatori repubblicani furono poste nella seconda metà degli anni '40, quando la Turchia visse una serie di cambiamenti epocali che segnarono il suo sviluppo sociale e politico.

Nel corso della Seconda Guerra mondiale la Turchia era riuscita in sostanza a rimanere neutrale, entrando soltanto formalmente in guerra per ragioni diplomatiche a fianco degli Alleati nel febbraio del '45. In realtà le truppe turche non presero parte a nessuna operazione militare. La guerra aveva però scatenato un dibattito intenso all'interno del mondo intellettuale turco, che aveva portato con sé delle forti implicazioni nella politica internazionale della Turchia e nelle questioni di sicurezza del paese. Lo scontro ideologico e politico era culminato nel processo del 1944 contro gli ultranazionalisti come Atsız, Togan e Türkkan⁴³⁹. Queste tensioni lasciarono un segno profondo negli anni del dopoguerra, segnando in modo indelebile la memoria storica su cui si è fondata l'identità della destra nazionalista e conservatrice.

L'inevitabile coinvolgimento della Turchia nella Guerra fredda portò rapidamente al centro del dibattito politico la questione dell'influenza del socialismo e delle attività dei gruppi filocomunisti e anticomunisti. Quello che fino a quel momento era stato uno scontro di frangia, che si era svolto ai margini estremi dello spazio politico turco, divenne una questione fondamentale per il destino del paese.

439 Ved. Cap. I, paragrafo 5.

Questa situazione non contribuì di certo a stemperare le tensioni e ricucire le faglie di scontro che si erano palesate negli anni precedenti tra la destra conservatrice e la sinistra. Questo clima di contrapposizione frontale con le sinistre contribuì inoltre ad avvicinare le diverse anime della destra contro il nemico comune.

La nuova atmosfera politica e culturale portò gli islamisti e i nazionalisti radicali ad avvicinarsi allo Stato, di cui in precedenza erano stati apertamente critici, se non proprio nemici. Il regime repubblicano ritenne utile riabilitare almeno parzialmente l'islamismo e il nazionalismo etnico in funzione anticomunista. In assenza di un grande movimento socialista organizzato in Turchia, a determinare queste condizioni fu essenzialmente la paura che l'URSS intendesse approfittare della vulnerabilità e dell'isolamento della Turchia per imporre la propria «protezione». Ciò avrebbe significato la destituzione dell'attuale classe dirigente e l'instaurazione di un regime analogo a quelli che erano in costruzione nei vicini paesi dell'Europa orientale. Come si vedrà, questi sviluppi furono più evidenti negli anni '50, sotto un nuovo governo dalle tinte più conservatrici, ma erano già stati avviati negli ultimi anni di governo del CHP. Per il regime la scelta di schierarsi con le potenze occidentali non fu tanto una scelta ideologica, quanto una questione di opportunità funzionale alla propria sopravvivenza⁴⁴⁰.

Dal canto loro i gruppi di destra non persero un'occasione così ghiotta di rientrare nei giochi politici, modificando sensibilmente la propria posizione nei confronti dello Stato nazionale e presentandosi

440 Cfr. H. YILMAZ, *Democratization from Above in Response to the International Context: Turkey 1945-1950*, in «New Perspective on Turkey», n. 17, autunno 1997, pp. 4-5.

come suoi difensori. Per l'estrema destra nazionalista questo significò innanzitutto la rivalutazione dell'Islam come parte integrante della cultura nazionale e l'accettazione dello Stato nazionale repubblicano – e anatolico – come propria patria. L'impatto sugli islamisti fu ancora più grande, perché questo li portò ad accettare almeno formalmente lo Stato laico e le sue regole e ad adattare il proprio linguaggio, le proprie strategie e la propria immagine alle dinamiche di una società secolarizzata e occidentalizzata. Gli incontri semi-clandestini degli sceicchi della prima età repubblicana lasciarono il palcoscenico ad accademici e politici che tenevano conferenze e comizi in giacca e cravatta parlando di sovranità, unità nazionale e sicurezza dello Stato.

La più grande svolta nella politica estera della Turchia repubblicana fu la fine della storica neutralità anti-revisionista e la sua inevitabile entrata nell'area di influenza degli Stati Uniti, sigillata dall'ingresso nella NATO nel 1952, risultato per altro conseguito da un grande intellettuale conservatore come l'allora ministro degli esteri Fuad Köprülü. Tale sviluppo fu in genere ben accolto dalla maggioranza degli ideologi e dei militanti della destra, che nel contesto della Guerra Fredda anteponevano il proprio comunismo identitario a qualsiasi altra considerazione. Peyami Safa riteneva che tra le principali attività della sedizione comunista in Turchia vi fosse quella di istigare l'odio verso l'America⁴⁴¹ e considerava l'anti-americanismo come il primo tratto distintivo delle «spie (*casusu*) comuniste» mascherate all'interno società turca:

Nessun comunista in Turchia dice di essere comunista. Lo sanno che non è diverso da ammettere di essere una spia. Molti dicono di essere “di sinistra”

441 P. SAFA, *Mâhutlar ve Hükümet*, in «Milliyet», 22 dicembre 1957.

“socialisti”, “progressisti” [...] Tuttavia ci sono alcuni segni che li contraddistinguono. Non dicono nulla di netto e preciso riguardo al comunismo, a proposito di Marx e Lenin. Non dicono una parola sull’Unione Sovietica. Però si intuisce che sono nemici dell’America. Dai loro denti trapelano le convinzioni e le accuse riguardo all’imperialismo americano, alla disoccupazione in America, all’arretratezza dell’industria americana⁴⁴².

Se l’entusiasmo filo-americano di un «conservatore occidentalista» come Peyami Safa⁴⁴³ risulta piuttosto naturale, può apparire sorprendente che anche Kısakürek – forse il più anti-occidentale tra i principali intellettuali turchi del Novecento – sostenesse senza esitazioni l’adesione della Turchia al blocco atlantico in funzione anti-comunista⁴⁴⁴. Ciò fa anche sorgere legittimi dubbi sulla buona fede della sua sbandierata equidistanza tra liberalismo occidentale e comunismo. Nel 1968 anche Nihal Atsız attaccava ferocemente il movimento studentesco che tra le altre cose poneva in questione l’appartenenza della Turchia alla NATO, sostenendo che – malgrado i limiti che riconosceva – fosse l’unica protezione contro il comunismo e l’aggressività dell’eterno nemico russo.

Questi giovani non dovrebbero scordare i principali eventi della storia turca e mondiale. Facciamo finta che i giovani abbiano ragione al 100% [...] entrare nella NATO è stato un errore. Usciamo [dalla NATO], distruggiamo le basi, le rampe [dei missili] e le aree militari, rimandando indietro le armi fornite dalla NATO. Con questo le cattive intenzioni e le ambizioni del comunismo sulla Turchia diminuiranno? L’ostilità della Moscovia verso i turchi è solo a

442 ID., *İtiraf Beklemeyiniz*, in «Son Havadis», 3 aprile 1961.

443 Il filo-americanismo di Safa nel periodo della Guerra Fredda è stato confermato dal nipote Behçet Safa in un’intervista con l’autore.

444 N. F. KISAKÜREK, *Tarihi Vade* (1952), in *Başmakalelerim 1*, cit., pp. 207-209.

causa dei droni spia americani e dei missili della NATO? Gli Stati Uniti neanche esistevano al tempo di Pietro il Grande⁴⁴⁵, eppure eravamo in guerra con i moscoviti. I moscoviti hanno trovato qualche scusa per tutte le guerre turco-russe. Una volta si calavano nel ruolo di protettori e salvatori dei cristiani in Turchia, un'altra volta rivendicavano la sovranità sugli Stretti. Adesso le basi americane in Turchia sono diventate la loro [nuova] scusa. Questo o quello sono tutte scuse. [...] Non si dovrebbe mai dimenticare che una Turchia che ha abbandonato l'Alleanza Atlantica dovrebbe prima o poi affrontare un Patto di Varsavia di 300 milioni di persone. E non si dovrebbe mai dimenticare che [l'Unione Sovietica] scatenerrebbe contro la Turchia la stessa brutalità che ha più volte mostrato verso i suoi [stessi] alleati cechi e ungheresi. [...] Ogni qual volta la Russia è stata in una posizione di forza, ha dimostrato di essere uno Stato che non rispetta alcun accordo o principio umano. [...] Tutti sono consapevoli che la NATO, e soprattutto l'America, non è tessuto della migliore qualità⁴⁴⁶. Ma siccome [è l'unica cosa che] ci protegge dal gelo letale, finché non passerà l'inverno dobbiamo tenere questa tela di sacco sulla schiena⁴⁴⁷.

Anche in questo caso, Nurettin Topçu ha costituito la voce fuori dal coro nel mondo conservatore turco. Rifiutava il capitalismo e sistema liberal-democratico incarnati dal blocco atlantico e sognava una “terza via” fondata sulle sue dottrine di socialismo nazionale. Come è stato illustrato⁴⁴⁸, Topçu era favorevole a un'alleanza materiale e perfino a un'unione spirituale con il «mondo cristiano» (*hıristiyan âlemi*) contro il comunismo, ma di questo mondo cristiano sorprendentemente non

445 Letteralmente «Pietro il pazzo», soprannome con cui Pietro I è a volte indicato nella storiografia turca.

446 Letteralmente «tessuto d'India» (*Hint kumaşı*), un modo di dire per indicare qualcosa di perfetto e difficilissimo da trovare o da ottenere.

447 N. ATŞIZ, *NATO'ya Hayır! Peki Sonra?*, in «Gözlem», 19 dicembre 1968.

448 Ved. Cap. II, paragrafo 2.

facevano parte gli Stati Uniti. Il filo-europeo Topçu disprezzava profondamente la cultura americana in ogni sua forma e la considerava una volgare caricatura dell'autentica civiltà europea⁴⁴⁹. L'influenza americana era per Topçu una «fonte di rovina per l'Europa contemporanea» e «un disastro per tutta l'umanità»⁴⁵⁰. L'America era un paese «privo di cultura spirituale» che aveva «brutalmente schiacciato lo spirito dell'Occidente»⁴⁵¹. A causa dell'egemonia americana «oggi il centro di gravità della grande civiltà occidentale non è più costituito dalla sapienza e dalla filosofia, dall'arte e dalla letteratura, ma dalla grande tecnica che fa delle scienze fisiche e chimiche le sue ancelle»⁴⁵². Il dominio politico – per quanto indiretto – e l'influenza culturale degli Stati Uniti erano oggi un pericolo esistenziale per la sopravvivenza della cultura turca e del suo patrimonio spirituale. Topçu paragonava gli americani ai barbari che misero fine all'impero romano o ai mongoli di Gengis Khan che distrussero l'impero selgiuchide, sostenendo che ne fossero l'equivalente del XX secolo⁴⁵³. In definitiva, il modello di società americano era per Topçu tanto materialista e brutale quanto quello della Russia, e si era soltanto agghindato con un abito ideologico differente⁴⁵⁴. Nell'esprimere i propri sentimenti anti-americani Topçu non risparmiava per altro il lettore dai consueti deliri antisemiti⁴⁵⁵.

449 N. TOPÇU, *Okullarımızda Din ve Ahlâk Eğitimi*, in «İslam Medeniyeti», vol. I, n. 4, agosto 1967.

450 ID., *Millet Maarifi*, in «Hareket», vol. V, n. 52, aprile 1970.

451 ID., *Türk Maarifi*, in «Hareket», vol. VIII, n. 94, ottobre 1973.

452 *Ibid.*

453 ID., *Amerikan Vahşeti*, in «Hareket», vol. III, n. 30, giugno 1968.

454 ID., *Okullarımızda Din ve Ahlâk Eğitimi*, cit.

455 Ved. ID., *Amerikan Vahşeti*, cit.

Posizioni come quelle di Topçu – anti-americane e sostanzialmente equidistanti tra comunismo e mondo liberal-capitalista – furono per molto tempo più un’eccezione che la regola, almeno fino a quando una certa retorica ostile all’«imperialismo americano» non fu progressivamente riabilitata nel discorso politico conservatore a partire soprattutto dagli anni ‘90. D’altra parte va tenuto presente che nel corso della Guerra Fredda gli USA stessi si dimostrarono disponibili – in Turchia come altrove – a sostenere a diversi livelli più o meno alla luce del sole le attività dei gruppi conservatori, ultranazionalisti e religiosi purché potessero dare un contributo alla causa anticomunista.

Per favorire la convergenza tra nazionalismo e islamismo fu decisivo anche l’apporto di una costellazione di giornalisti militanti, scrittori e propagandisti che lavoravano al fine di unire i nazionalisti e i conservatori nel nome di una lotta in difesa dei «valori sacri» (*mukaseddat*) fondata sull’anticomunismo e un nazionalismo sacralizzato e tinto di retorica religiosa. Uno dei più attivi e instancabili sostenitori del matrimonio islamico-nazionalista fu il giornalista Osman Yüksel Serdengeçti (1917-1983). Da studente universitario Serdengeçti era stato un sostenitore di Atsız e per questo fu coinvolto nel processo contro gli etno-nazionalisti del ‘44. Dopo la guerra divenne una voce importante di quel mondo della destra radicale turca che voleva aggiungere al nazionalismo etnico una dimensione islamica che unisse la gioventù turca in una guerra sacra contro i nemici della nazione e della religione. Fu lui a inventare il motto *Tanrı Dağı kadar Türküz, Hira Dağı kadar Müslümanız* (Siamo

turchi quanto il Tanrı Dağı⁴⁵⁶, siamo musulmani quanto il monte Hira⁴⁵⁷), che divenne poi uno slogan tra i più popolari per i militanti della destra turca soprattutto negli anni '60 e '70⁴⁵⁸.

Un'altra figura emblematica delle trasformazioni ideologiche della destra radicale turca nel secondo dopoguerra è quella di Cevat Rifat Atilhan (1892-1967)⁴⁵⁹, un giornalista e scrittore che tra gli anni '30 e '40 aveva diretto alcune riviste di propaganda nazista e aveva mantenuto contatti diretti con l'ambasciata tedesca e il partito nazista in Germania. Dopo la Seconda guerra mondiale e la sconfitta del nazifascismo, Atilhan si riscoprì così profondamente religioso da aderire al movimento *Büyük Doğu* di Necip Fazıl Kısakürek e diventarne vicepresidente. Con l'avvento del multipartitismo, Atilhan tentò di mettersi in politica, senza ottenere alcun importante successo e militando sempre in partiti piccolissimi e incapaci di sopravvivere più di qualche mese. Una delle sue sfortunate esperienze politiche è però significativa per ciò che ha rappresentato nella storia del rapporto tra religione, nazionalismo e politica in Turchia. Nel '51 Atilhan fondò un piccolo partito dai caratteri esplicitamente islamisti chiamato *İslam Demokrat Parti* (Partito democratico islamico), che fu chiuso

456 Si riferisce al Tian Shan, la catena montuosa dell'Asia centrale sacra per gli antichi popoli turco-mongoli che la chiamavano appunto *Tanrı Dağı*, cioè «la montagna di Tengri».

457 Si riferisce al rilievo che sovrasta la città di La Mecca, conosciuto anche come Jabal Al-Nur (Montagna della Luce). Per la tradizione islamica si tratta di un luogo santo, dove il profeta Maometto avrebbe ricevuto per la prima volta la rivelazione divina.

458 Y. AYTÜRK, *Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944–69*, in «Middle Eastern Studies», vol. 50, n. 5, p. 703.

459 Sulla figura di Atilhan, ved. C. BOZKURT, *Bir Yahudi Aleyhtarının Anatomisi: Cevat Rifat Atilhan*, in «İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi», n. 2 estate 2018, pp. 102-119.

l'anno seguente con l'accusa di violare il principio della laicità dello Stato⁴⁶⁰. Nel periodo interbellico Atilhan era stato un convinto sostenitore del fascismo e un fanatico propagandista delle teorie razziste e antisemite. La facilità con cui in pochi anni un personaggio del genere si era riciclato come conservatore religioso – al punto da essere stato il fondatore del primo partito islamista nella storia turca – deve fare riflettere su quanto potesse nei fatti essere sottile la linea che divideva gli ambienti islamisti da quelli etno-nazionalisti.

Come nei due casi sopra presentati, questi propagandisti islamico-nazionalisti erano spesso figure relativamente marginali nella storia culturale turca, il cui pensiero era scarsamente originale e carente di spessore teorico. I loro scritti giornalistici e di carattere divulgativo contribuirono però a diffondere e rendere popolare il binomio tra nazione e religione.

Tra i grandi nomi del mondo intellettuale conservatore, gli atteggiamenti rispetto a questo fermento che proveniva dalla base potevano essere piuttosto vari. Per esempio Kısakürek e Topçu videro nella convergenza islamico-nazionalista una grande opportunità per espandere la propria influenza e creare un fronte conservatore compatto attraverso cui poter mettere in pratica i propri progetti. Quindi si impegnarono con forza nelle attività dei gruppi islamico-nazionalisti per contribuire a creare un vocabolario comune tra i due gruppi. La posizione di Nihal Atsız fu molto più ambigua e sospettosa, dal momento che egli non aveva mai nascosto la sua avversione per gli islamisti e la completa indifferenza verso l'Islam. Atsız accettò fino a un certo punto l'alleanza tattica con i conservatori religiosi,

460 Ved. ID., *Siyasal İslâm'ın "Muhafazakâr Demokrat" Söylemi ve Tarihsel Arka Planı*, in «Köprü. Üç Aylık Fikir Dergisi», n. 125, inverno 2018.

infatti tra gli anni '40 e i primi anni '50 permise di pubblicare sulla sua rivista *Orkun* molti articoli in difesa e a supporto dei giovani militanti islamico-nazionalisti e delle loro iniziative⁴⁶¹. Tuttavia non si dimostrò mai disponibile a modificare nulla del proprio sistema ideologico – e neppure del modo virulento di esprimere il suo pensiero – per compiacere gli islamisti e trovare una base comune. Atsız non cambiò mai il suo punto di vista sull'essenza etnica dell'identità turca e sul ruolo della religione, e non fece nemmeno nulla per addolcirlo o renderlo più accettabile da parte dei religiosi. Ciò non impedì a molti seguaci di Atsız ad aderire in modo più esplicito alla nuova corrente, anche quando il loro maestro sembrava non esserne particolarmente entusiasta.

I militanti ultranazionalisti e islamisti unirono le forze e marciarono fianco a fianco per la prima volta in occasione di una manifestazione anticomunista contro il quotidiano di sinistra *Tan* (L'alba) nel dicembre del 1945. La manifestazione degenerò in un attacco violento contro la sede del giornale, accusato di essere un covo di agenti comunisti e uno strumento della propaganda sovietica. La rabbia dei giovani nazionalisti fu fomentata da un articolo pubblicato il giorno prima dal giornalista – e deputato – Hüseyin Cahit Yalçın dalle pagine del quotidiano *Tanın*. I manifestanti, che si accanirono anche contro le sedi di altri giornali progressisti nel quartiere stambuliota di Beyoğlu, scandivano slogan come «morte ai comunisti» inneggiando a Dio e alla patria⁴⁶². *Tan* era uno dei principali centri della cultura di

461 Ved. Y. AYTÜRK, *Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944–69*, cit. p. 716, nota 50. Significativamente, nessuno degli articoli riportati da Aytürk, pur venendo pubblicate sul giornale diretto da Atsız, portavano la sua firma.

462 Sull'attacco al quotidiano *Tan*, ved. Z. SERTEL, *Hatırladıklarım*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1977; E. YILMAZ, *Türkiye'de Siyaset Alanının Yeniden*

sinistra in Turchia e un simbolo dell'antifascismo nel paese. Il giornale era stato pesantemente coinvolto nelle polemiche degli anni precedenti, di cui l'assalto da parte dei militanti di destra costituì una prosecuzione – o meglio una degenerazione – portata su di un altro livello. L'attacco contro *Tan* e gli altri giornali di sinistra fu il primo episodio delle violenze tra i gruppi di destra e di sinistra che avrebbero segnato profondamente la Turchia nella seconda metà del '900.

Il coinvolgimento della Turchia nella Guerra Fredda, e il suo inserimento nel blocco atlantico, ebbero conseguenze di portata immensa per la storia del paese. Per i conservatori si trattò di una grandissima opportunità per poter rivalutare completamente il proprio ruolo all'interno di un paese in cui fino a quel momento erano stati sostanzialmente emarginati. Il «ritorno nel mainstream» delle destre di ispirazione ultranazionalista e islamista fu un percorso piuttosto lungo e complesso, che avrebbe vissuto diverse evoluzioni anche contraddittorie dai timidi esordi degli anni '50 all'apogeo degli anni '80.

Nei nuovi equilibri del mondo bipolare, e con il contestuale avvio dell'età multipartitica in Turchia, si aprì certamente una nuova fase nella storia della cultura di destra. Nella prima età repubblicana i conservatori e gli ultranazionalisti avevano prudentemente portato avanti la propria opposizione al kemalismo potendo contare quasi esclusivamente sui periodici indipendenti e i pamphlet che distribuivano autofinanziandosi, in un contesto di estrema precarietà.

Tanziminde İki Önemli Olay: Tan Gazetesi Baskını ve Mareşal Fevzi Çakmak'ın Ölümü, in «Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi», vol. I, n. 1, 2010, pp. 63-66; Ş. DİNÇŞAHİN, *State and Intellectuals in Turkey*, Lexington Books, Lanham 2015, pp. 83-85; U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 168.

Nei primi anni dell'età multipartitica i periodici continuarono a costituire il centro della produzione degli intellettuali conservatori, potendo però trovare una maggiore stabilità editoriale e maggiori risorse su cui fare affidamento. Al contempo, queste imprese editoriali e letterarie poterono contare sul supporto di una fitta – per quanto spesso instabile – rete di associazioni e circoli, che ebbero il potere di amplificare e diffonderne le idee ben oltre i tradizionali ambienti di militanza. Al contempo questa nuova realtà portò gli intellettuali a dipendere in modo sempre più marcato da meccanismi di clientela politica per poter finanziare, mantenere e diffondere le proprie attività editoriali e associative. Ciò comportò forme di competizione per assicurarsi le attenzioni dei mecenati politici e quindi i piccoli o grandi privilegi che potevano essere acquistati o persi. Le complicate vicende della rivista *Büyük Doğu* di Necip Fazıl Kısakürek nel corso degli anni '50 e '60, alternando momenti di vicinanza al potere politico e altri di disgrazia, costituiscono a proposito un notevole esempio⁴⁶³. Tale processo comportò spesso l'adattamento di certi discorsi radicali alle linee generalmente più moderate dei propri protettori politici e a volte si può parlare di vera e propria autocensura. Anche questo è stato un passaggio necessario per consentire a questi movimenti, che avevano in genere un passato di radicalismo e conflittualità con lo Stato, di poter ripulire la propria immagine e trovare progressivamente uno spazio da protagonisti sul palcoscenico repubblicano.

La rimodulazione dell'identità dello Stato post-kemalista nel contesto della Guerra Fredda consentì ai conservatori turchi di portare

463 Ved. paragrafi seguenti.

avanti in modo scoperto e deciso la propria storica missione di trascinare i valori della periferia tradizionalista verso il centro dello spazio culturale e politico. Il conservatorismo repubblicano poté quindi uscire dall'ambiguità in cui si era trovato fino a quel momento e accreditarsi finalmente come un vero e proprio «conservatorismo di Stato» (*devlet muhafazakârlığı*), variante pienamente legittima e di pari dignità dell'ideologia nazionale post-kemalista. Gli etno-nazionalisti e gli islamisti trovarono la possibilità di liberarsi dalla condizione di marginalità in cui erano stati confinati nella prima età repubblicana, a patto che fossero disposti a rivedere i toni e gli accenti del proprio vocabolario per renderlo compatibile con il discorso nazional-conservatore promosso dallo Stato post-kemalista. Ciò comportò tra l'altro una piena riabilitazione dell'Islam come elemento cardine dell'identità nazionale repubblicana. I caratteri fondamentali di tale processo – che ha caratterizzato un trentennio abbondante della storia turca nella seconda metà del XX secolo – sono stati efficacemente riassunti da Tanıl Bora:

Finché si sviluppava nel rispetto dello status quo, l'*islamismo come conservatorismo* [*muhafazakârlık olarak islamcılık*] era un'impostazione con cui il conservatorismo di Stato poteva stabilire una relazione simbiotica. In questo contesto, il discorso nazionalista-conservatore è stato il collante ideologico che ha avvicinato il conservatorismo di Stato e l'islamismo e rafforzato l'affermazione dell'*islamismo come conservatorismo*. Questo discorso, che si è modellato parallelamente all'emergere dell'asse sinistra-destra in Turchia e alla formazione del centrodestra, si è consolidato favorendo un populismo di centrodestra. Il conservatorismo nazionalista servì a riabilitare e legittimare la religione come l'essenza della nazione o *primus inter pares* [tra i fondamenti dell'identità nazionale]. In tal modo, la ridusse essenzialmente alle strutture di Rituale, Tradizione e Comunità e ne

trasformò il linguaggio in discorso, realizzando così il presupposto fondamentale della trasformazione dell'islamismo in conservatorismo. [...] Da ciò è nata la combinazione ideale dell'islamismo conservatore e della reinterpretazione statalista-conservatrice dell'ideologia repubblicana⁴⁶⁴.

3. Relazioni ambigue: la destra radicale nell'età di Menderes

Il cambiamento più importante sperimentato dalla Turchia nel secondo dopoguerra fu il passaggio dal regime a partito unico a un sistema multipartitico fondato sulla competizione elettorale. La fondazione nel 1946 del Partito democratico (*Demokrat Parti* – DP) – la prima grande forza politica realmente alternativa al CHP – fu accolta con entusiasmo da parte della maggioranza degli intellettuali e dei militanti di destra. Malgrado le recenti aperture del governo nei loro confronti, gli etno-nazionalisti e gli islamisti erano ancora uniti nell'odio per il CHP e il presidente İsmet İnönü. Vedevano dunque nel DP la *chance* di poter contribuire a mettere fine al regime kemalista e affermare così la propria visione all'interno della politica ufficiale.

A ben vedere il DP non era in realtà un partito di matrice islamista, e non si può neppure dire che i suoi programmi avessero aspirazioni panturche o fossero ispirati dal nazionalismo etnico. I fondatori erano ex-membri del CHP, appartenenti alla fazione «liberale» del partito. Al momento della fondazione del DP, il nome più prestigioso era quello di Celâl Bayar, già primo ministro tra il 1937 e il 1939. Bayar, fondatore e primo direttore della Banca di Turchia, era considerato la

464 T. BORA, *Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakarlığında Bazı Yol İzleri*, cit., p. 21.

figura di riferimento dell'ala liberale del CHP. Negli anni '30 era stato un collaboratore molto stretto di Atatürk, per poi essere progressivamente marginalizzato durante la presidenza di İsmet İnönü. A imporsi come leader carismatico e principale esponente del neonato partito fu però Adnan Menderes, che era stato un membro di spicco del Partito liberale repubblicano (*Serbest Cumhuriyet Fırkası* – CSF)⁴⁶⁵ prima di unirsi al CHP su invito di Atatürk a seguito dello scioglimento del CSF. Dal 1931 aveva ininterrottamente occupato un seggio in parlamento come deputato del partito di governo. L'intellettuale più rilevante nel DP era lo storico Mehmet Fuad Köprülü, anch'egli proveniente da una lunga esperienza politica con il CHP. Nonostante le sue posizioni non sempre in linea con la storiografia ufficiale e il suo orientamento tendenzialmente liberal-conservatore, Köprülü fu sempre stimato e tenuto in massima considerazione da parte del regime kemalista. Era stato invitato da Atatürk a unirsi al CHP e sedeva in parlamento dal 1935.

Come dimostrato da questi brevi ma significativi esempi, il curriculum dei fondatori e principali esponenti del DP dimostra come essi non provenissero quindi dalle opposizioni religiose ed etno-nazionaliste. Menderes e i suoi collaboratori seppero però sfruttare con efficacia i sentimenti degli islamisti e degli ultranazionalisti, visceralmente ostili al CHP e a İnönü. Fecero così in modo di veicolare il supporto verso il DP, prendendo le distanze dai caratteri più esplicitamente progressisti e laici dell'ideologia kemalista. Utilizzando una retorica che strizzava l'occhio alle opposizioni di destra – facendo però attenzione a non comprometersi mai del tutto –

465 Ved. Cap. III, paragrafo 2.

riuscirono a ottenere il tacito appoggio delle confraternite islamiche e a coinvolgere personalità conservatrici nella costruzione dei quadri del nuovo partito. I dirigenti del DP capirono anche che fare leva sui sentimenti tradizionalisti e religiosi della popolazione era il modo migliore per costruire il consenso delle masse in un sistema fondato sulla competizione elettorale. Per queste ragioni il DP, che in un primo momento non aveva un'identità politica nettamente separata da quella del CHP e del regime kemalista, finì con l'assumere i caratteri di una forza politica sostanzialmente conservatrice. L'anticomunismo fu naturalmente una parte importante nell'ideologia del partito negli anni '50.

La linea moderatamente conservatrice del nuovo partito non era però sufficiente per tutti. Nel 1948 la fazione più a destra del DP si separò dal partito per fondare una nuova formazione politica, il Partito nazionale (*Millî Parti* – MP), dal carattere marcatamente ultranazionalista e con un forte richiamo ai valori religiosi. Il principale animatore del MP fu il deputato Osman Bölükbaşı, che sosteneva che il DP fosse troppo morbido nello smarcarsi dall'ideologia del regime e non costituisse dunque l'alternativa radicale al CHP di cui il paese aveva bisogno. La presidenza del partito fu affidata alla prestigiosa figura del maresciallo Fevzi Çakmak (1876-1950), ex-primo ministro ed eroe della guerra di indipendenza, noto per l'intransigenza morale e il grande patriottismo. Çakmak morì poche settimane prima delle fatidiche elezioni del maggio 1950, e il suo funerale costituì un grande evento politico per via della partecipazione di una grande folla di militanti ultranazionalisti e

islamisti⁴⁶⁶. I risultati elettorali del MP si rivelarono tuttavia molto modesti (3,11% alle elezioni del 1950 con Bölükbaşı come unico parlamentare eletto), segno che i conservatori malgrado tutto preferivano puntare sul DP come partito di massa in grado di contrastare l'egemonia del CHP.

L'atmosfera conservatrice del secondo dopoguerra non lasciò indifferente neppure il partito di governo. Nella seconda metà degli anni '40 anche il CHP tentò di riaccreditarsi moderando il suo laicismo e il suo progressismo e utilizzando con forza la carta dell'anticomunismo. Risultò tuttavia poco credibile rispetto al DP, e inoltre i rapporti con i gruppi conservatori erano totalmente compromessi a causa dei trascorsi degli anni precedenti. Nel gennaio del 1949 İnönü nominò come primo ministro Şemsettin Günaltay (1883-1961), docente universitario di storia dell'Islam e noto per essere un musulmano osservante e tra i profili più conservatori all'interno del CHP. Pochi mesi più tardi il governo ripristinò ufficialmente l'istruzione formale religiosa in Turchia, con l'apertura della Facoltà di Teologia presso l'Università di Ankara. Il governo tentò in ogni modo di accreditarsi come il difensore dei valori nazionali e religiosi, senza riuscire nell'intento di sottrarre il supporto dei conservatori per il DP⁴⁶⁷. Contribuì tuttavia a sdoganare e

466 Sul funerale di Fevzi Çakmak, ved. E. YILMAZ, *Türkiye'de Siyaset Alanının Yeniden Tanziminde İki Önemli Olay: Tan Gazetesi Baskını ve Mareşal Fevzi Çakmak'ın Ölümü*, cit., pp. 66-69; U. UZAK, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, I. B. Tauris, London-New York 2010, p. 72; U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. ; G. D. BROCKETT, *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*, University of Texas Press, Austin 2011, p. 212.

467 G. JENKINS, *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, Palgrave Macmillan, New York 2008, pp. 115-116; F. SOLAK, A. HANCIOĞLU, *Islam and*

legittimare il conservatorismo islamico-nazionalista e paradossalmente a rafforzare in questo modo le opposizioni di destra.

La vittoria del DP alle elezioni del 22 maggio 1950 determinò un clamoroso cambio ai vertici dello Stato turco. Il CHP, che per più di un quarto di secolo aveva mantenuto un monopolio assoluto del potere, andava per la prima volta all'opposizione. Adnan Menderes divenne primo ministro mentre Celâl Bayar salì alla presidenza. Islamisti ed etno-nazionalisti reagirono con analogo entusiasmo al cambio di regime. I movimenti islamici più reazionari – non solo in Turchia – videro nella vittoria del DP il «ritorno all'Islam» della Turchia dopo la «dittatura atea» di Atatürk e İnönü.

Necip Fazıl Kısakürek dimostrò un supporto al nuovo governo ai limiti del fanatismo. Chiese più volte e gran voce la messa al bando dei partiti di opposizione e che il DP istituisse un sistema monopartitico al fine di distruggere quanto rimaneva del «vecchio regime» rappresentato dal CHP⁴⁶⁸. Kısakürek ammirava molto il premier Menderes, e forse vedeva in lui una possibile incarnazione del suo *Başyüce*. Nel 1956 arrivò a scrivere che «i nemici di Adnan Menderes sono i nemici dell'Islam e in definitiva i nemici di Dio»⁴⁶⁹. Kısakürek sostenne Menderes fino alla fine, a differenza di altre personalità conservatrici che negli anni seguenti si allontanarono dal DP, deluse dalle politiche del governo. Le speranze degli islamisti per una rivincita della religione sotto il governo del DP furono in realtà

Reproductive Health Policies in Turkey, in G. W. JONES, M. S. KARIM (ed.), *Islam, the State and Population*, Hurst & Company, London 2005, pp. 110-111.

468 N. F. KISAKÜREK, *Adnan Menderes* in «Büyük Doğu», 25 novembre 1951; ID., *Hep'çi Olunuz Muhterem Başvekil*, in «Büyük Doğu», 3 giugno 1952, p. 1; ID., *Açık Hükümet Gizli İktidar*, in «Büyük Doğu», 11 settembre 1952, p.1;

469 ID., *Başmakalelerim 2*, Büyük Doğu, Istanbul 2008, p. 20.

molto esagerate, e il loro amore per il nuovo regime non del tutto ricambiato.

Anche gli etno-nazionalisti e i sostenitori del panturchismo, che soprattutto dopo i fatti del '44 covavano un odio profondo per İnönü e il CHP, reagirono con grande gioia alla vittoria del DP. Atsız descrisse la fine del regime di İnönü come un nuovo inizio, che avrebbe liberato il paese dalle false dottrine diffuse dal regime e posto le basi per la vittoria dell'autentico nazionalismo e la conoscenza della vera storia dei turchi. «[I kemalisti] non devono dimenticarsi – scrisse Atsız pochi mesi dopo le elezioni del maggio 1950 – che il loro falso dio sta tramontando e venendo sostituito dalla verità e dal merito»⁴⁷⁰. In realtà l'entusiasmo mostrato da Atsız per il nuovo regime si sarebbe rivelato alla prova dei fatti decisamente prematuro.

Negli anni del DP, il rapporto tra il governo e la destra anti-kemalista furono segnati da una profonda ambiguità. Certamente il DP era preferibile al CHP, e le politiche anticomuniste adottate dal governo andavano nella direzione desiderata dalla destra radicale. Nella retorica usata da Menderes fece inoltre per la prima volta capolino l'idea che lo spettro politico fosse diviso tra una destra e una sinistra e che il nuovo governo si posizionasse a destra, o quantomeno che si opponesse con decisione alla sinistra. «Noi consideriamo la sinistra come l'agente di poteri che oggi stanno lavorando a detrimento e a danno di questa nazione – dichiarava Menderes nel 1950 – non possiamo assolutamente accettare un'ideologia [...] di questo tipo»⁴⁷¹. Tuttavia, nonostante queste incoraggianti premesse, gli entusiasmi dei

470 N. ATŞIZ, *Millî Birlik*, in «Orkun», n. 21, 23 febbraio 1951, pp. 3-4.

471 A. MENDERES, *Adnan Menderes'in Konuşmaları*, vol. 2, Demokratlar Kulübü Yayınları, Ankara 1991, p. 8.

primi mesi del nuovo regime si raffreddarono in fretta, e il governo deluse presto gran parte delle speranze dei conservatori anti-kemalisti.

La stagione politica avviata dalla vittoria elettorale del DP nel 1950 segnò effettivamente un'apertura nelle prospettive dei gruppi islamisti ed etno-nazionalisti che nel ventennio precedente avevano costituito l'opposizione di destra al kemalismo. Certamente essi godettero di una maggiore libertà di espressione e in alcuni casi ricevettero il sostegno e la simpatia dei nuovi governanti: per esempio lo stesso Adnan Menderes finanziò per alcuni periodi il giornale *Büyük Doğu* di Necip Fazıl Kısakürek negli anni '50⁴⁷². In linea generale si può però dire che gli intellettuali islamisti e ultranazionalisti furono tenuti ai margini del mondo politico, sociale e culturale che gravitava attorno a Menderes e al suo partito.

Il DP ammorbidì il laicismo del regime e ridisegnò l'ideologia dello Stato con tinte più conservatrici – processo per altro già avviato dagli ultimi governi del CHP nella seconda metà degli anni '40 – aprendo il nazionalismo ufficiale alle istanze etniche e religiose. Tuttavia il governo di Menderes non aveva alcuna intenzione di abbandonare la tradizione repubblicana kemalista e l'eredità di Atatürk. Fu proprio durante l'epoca del DP – che avrebbe governato ininterrottamente fino al 1960 – che furono promosse le severe leggi a tutela della memoria di Atatürk e fatto costruire in suo onore l'immenso mausoleo di Anıtkabir ad Ankara.

472 Cfr. Y. TAŞKIN, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015, pp. 74, 124-125; U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 168; B. ÖZAKAN, *Turkey's Islamists: from Power-Sharing to Political Incumbency*, in «Turkish Political Quarterly», primavera 2015, p. 76

Piuttosto che alle ideologie di opposizione al kemalismo come l'islamismo e l'etno-nazionalismo, l'azione del DP è piuttosto riconducibile a una forma di conservatorismo repubblicano. Il nuovo governo portava avanti un'agenda dai tratti abbastanza chiaramente conservatori, ma tentava di agire in continuità e in relativa armonia con la rivoluzione kemalista e preservando l'eredità di Atatürk. Questa attitudine è ben descritta da Şerif Mardin:

La modernizzazione della Turchia era ancora all'ordine del giorno dei nuovi politici, ma doveva essere promossa sostenendo i bisogni dei villaggi e della provincia e incoraggiando le loro attività piuttosto che [ispirandosi a] progetti a tavolino per la creazione di una nuova società. Nuove idee descritte come conservatrici venivano ora espresse in Parlamento. Queste erano idee che promuovevano il recupero dell'eredità islamica della Turchia, che era stata abbandonata durante gli anni in cui la laicità era diventata politica ufficiale dello Stato. Ma in realtà c'era più continuità di quanto non si vedesse tra le politiche laiche promosse da Atatürk e la nuova enfasi sui valori religiosi.⁴⁷³

Il DP cercò sempre l'appoggio degli ambienti religiosi e delle confraternite islamiche, sdoganando la religione come parte dell'identità nazionale e argomento del dibattito pubblico e politico. Questo non significa però che Menderes o Bayar abbiano mai messo in discussione l'ordinamento repubblicano e il carattere laico dello Stato e delle sue leggi. Il governo trovò talora interesse a strizzare l'occhio ai settori più nazionalisti e conservatori del mondo culturale turco in funzione anticomunista e anche nella lotta con il CHP, ma

473 Ş. MARDIN, *Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization*, in M. HEPER, A. EVIN (ed), *Politics in Third Turkish Republic*, Westview Press, Oxford 1994, p. 162.

non ebbe mai piena fiducia nei gruppi etno-nazionalisti e tentò il più possibile di controllarli e limitare il loro spazio di manovra.

Nel 1950, dopo la vittoria elettorale e la presa del potere da parte del DP, Nihal Atsız venne riabilitato come insegnante nella scuola pubblica e riottenne una cattedra. Appena due anni dopo fu però di nuovo estromesso dall'insegnamento, a causa delle sue attività considerate troppo radicali ed eversive. Continuò a lavorare per il ministero della pubblica istruzione, ma fu inviato come misura punitiva a fare il bibliotecario fino al pensionamento nel '69. Durante l'era di Menderes, Atsız fu più libero nelle sue attività editoriali e nell'esprimere la propria visione, e riuscì a evitare problemi con la giustizia. Tuttavia rimase condannato alla sua posizione di marginalità e gli fu preclusa la possibilità di entrare a far parte dell'intelligenza del nuovo regime. Del resto a legare Atsız al DP era esclusivamente l'odio per İnönü e l'anticomunismo. Per questa ragione era stato felice del cambio di regime e della caduta del CHP, che vedeva come il male assoluto. Atsız non faceva tuttavia mistero delle divergenze profonde tra la propria visione e quella del governo, e neppure della scarsa stima personale che in realtà nutriva per Menderes. Atsız fu da subito molto chiaro sul fatto che – pur ritenendo il DP naturalmente preferibile al CHP di İnönü – considerava i dirigenti del DP corresponsabili del regime kemalista e a suo avviso non vi fosse nessun partito politico che rappresentava davvero l'ideale nazionalista⁴⁷⁴. Negli scritti degli anni '50, pur approvando in alcuni casi le iniziative del governo, continuò a criticare Menderes senza farsi remore e nella seconda metà del decennio ne storpiava

474 A titolo d'esempio, ved. l'intervista rilasciata a M. MÜFTÜOĞLU, *Atsız'la Konuştum*, in «Kızılelma», n. 3, 14 novembre 1947, pp. 8-10, 16.

sistematicamente il nome in «Etnan Bey», riprendendo il titolo di un'opera teatrale satirica del '54 che ridicolizzava il DP e il suo leader⁴⁷⁵.

Il 1953 fu un anno molto importante nello sviluppo del conservatorismo in Turchia per quanto concerne il processo di convergenza tra l'anima religiosa e quella etno-nazionalista. In quell'anno ricorreva il cinquecentesimo anniversario della conquista di Costantinopoli da parte degli ottomani. Molti tra i più prestigiosi esponenti della destra conservatrice in Turchia si impegnarono affinché la ricorrenza potesse venire degnamente celebrata. Promossero quindi la creazione di comitati, associazioni e fondazioni al fine di organizzare eventi, manifestazioni, raduni e conferenze per celebrare l'anniversario. In questi progetti furono coinvolti militanti provenienti sia dall'islamismo che dal nazionalismo etnico, e ciò ebbe un ruolo importante nel favorire la commistione tra i due ambienti e la creazione di un immaginario e di una simbologia comune. In tale contesto Nurettin Topçu – non ancora coinvolto nelle pesanti polemiche nel decennio successivo – si impegnò in modo particolare per rivalutare il passato ottomano simboleggiato dalla conquista di Costantinopoli, ed emerse in questo modo come portavoce autorevole del nazionalismo conservatore. Gli articoli che scrisse sulla conquista di Costantinopoli e i suoi interventi alle conferenze dedicate a questo tema furono raccolti nel volume *Büyük Fetih* (La grande conquista)⁴⁷⁶, testo non particolarmente rilevante a livello teorico ma destinato a

475 Il nome era ripreso dalla commedia teatrale del noto attore Muarrem Karaca, intitolata *Etnan Bey Duymasın* (Il signor Etnan non deve sentire).

476 N. TOPÇU, *Büyük Fetih* (1962), Dergâh Yayınları, Istanbul 1998.

esercitare un notevole impatto sull'immaginario dei giovani militanti islamico-nazionalisti.

Dal canto suo anche Menderes utilizzò l'anniversario della conquista a fini propagandistici. Il governo stava presentando un grande piano di riqualificazione urbana per Istanbul, che veniva retoricamente presentata come una «seconda conquista» della città da parte dei turchi, sulla scia di quanto fatto dai loro antenati mezzo millennio prima⁴⁷⁷. Tuttavia Menderes non vedeva di buon occhio le attività dei comitati e delle associazioni promosse dai gruppi nazionalisti e islamisti. Tentò di controllare e ridimensionare le loro iniziative, e arrivò ad attaccare gli organizzatori con l'accusa – francamente ridicola – di essere degli agitatori al soldo del comunismo e di stare tentando di provocare la Grecia per guastare l'alleanza anti-sovietica occidentale⁴⁷⁸. Ciò rivela molto chiaramente la posizione di Menderes e del suo partito: la retorica nazionalista e religiosa andava bene quando era il governo a usarla e a poterne controllare la portata e gli effetti. Non aveva però nessuna intenzione di lasciarne il controllo ai gruppi radicali islamisti e nazionalisti e farsi dettare da loro l'agenda politica e la linea ideologica.

Sempre nel '53, i rapporti tra il governo e i militanti di destra furono segnati da una circostanza più tragica e inquietante. Il giornalista liberale e antifascista Ahmet Emin Yalman subì un attentato da parte di Hüseyin Üzmez, un giovane militante di destra

477 Cfr. İ. AKPINAR, *Remapping the mid-20th century urban demolitions: representation of the rebuilding of Istanbul*, in T. SANER, C. KOZAR (ed.), *History and Destruction in Istanbul: Ghost Buildings*, AB Kültür Başkenti, Istanbul 2011, pp.174-183.

478 B. AYVAZOĞLU, *Tanrıdağ'dan Hıra Dağı'na Uzun İnce Yollar*, in T. BORA (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Cilt 4. Milliyetçilik*, İletişim, Istanbul 2002, pp.570-71.

legato a quella zona di intersezione che si stava sviluppando tra gli ambienti dell'islamismo e quelli del nazionalismo etnico. Üzmez era stato ispirato dagli articoli calunniatori con cui la stampa di destra – e in modo particolare la rivista *Büyük Doğu* – aveva dipinto Yalman come un traditore, un agente comunista e un criptogiudeo⁴⁷⁹. Yalman sopravvisse al tentativo di ucciderlo, ma quell'evento costituì un punto di svolta nelle relazioni tra il governo e i gruppi radicali di destra, da cui Menderes e i suoi colleghi vollero prendere formalmente le distanze. Il DP tagliò almeno momentaneamente i legami con associazioni, riviste e fondazioni che aveva in precedenza supportato – a partire da *Büyük Doğu* – mentre alcune personalità dal profilo ultranazionalista o islamista furono espulse dal partito. Kısakürek finì perfino in carcere per avere istigato l'attentatore. Tuttavia, come si è visto, neppure questa circostanza lo portò a rivedere la sua posizione su Menderes e ritirare il proprio appoggio al governo del DP. Nel 1954 il MP, unica forza rilevante di opposizione a destra del DP, fu sciolto per aver violato il principio della laicità dello Stato. I legami tra il governo e la destra più radicale ed eversiva si fecero più cauti e sospettosi, ma non furono sciolti del tutto. Pochi mesi dopo l'attentato alcuni di coloro che erano stati espulsi dal DP – come i fratelli Bilgiç – furono riaccolti nel partito e Menderes continuò a coltivare i buoni rapporti personali con Kısakürek e i membri della sua cerchia.

Il pogrom contro i greci di Istanbul del 6-7 settembre 1955 fu la dimostrazione più estrema e drammatica della forza ideologica che la commistione sempre più stretta tra religione e nazionalismo esercitava

479 Sull'attentato a Yalman e i suoi effetti politici, ved. S. ÇETİNKAYA, *Ahmet Emin Yalman Suikastı ve Etkileri*, in «Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi», vol. 1, n. 2, 2016, pp. 42-57.

nella società turca. L'assalto contro le proprietà della minoranza greca – che oltre all'immensa distruzione materiale causò almeno trenta morti e diverse decine di feriti – fu causata dalle false voci su di un attentato contro la casa natale di Atatürk a Salonicco. L'evento si verificava in una situazione di estrema tensione con la Grecia riguardo alla questione cipriota, che si era aggravata soprattutto nell'ultimo biennio. Il governo – il cui ruolo nel tragico evento non è mai stato del tutto chiarito – si affrettò ad attribuirne la responsabilità a improbabili «agenti comunisti» per danneggiare le relazioni turco-greche e indebolire la NATO.

I manifestanti, che si abbandonarono ad atti di vandalismo e a veri e propri linciaggi, scandivano slogan dai toni nazionalisti e religiosi come «Cipro è turca» e «morte agli infedeli». Al pogrom non parteciparono solo i militanti dei gruppi di estrema destra, ma anche comuni cittadini provenienti soprattutto dalle periferie povere. Ciò testimoniava quale impatto potesse esercitare sulle masse questo miscuglio esplosivo di nazionalismo esasperato e richiamo alla religione. Ciò fu un grande incentivo per siglare il matrimonio tra nazionalismo etnico e islamismo, e costituì un fattore importante nel decretare il successo della formula. Il pogrom fu l'effetto dell'emergere di una nuova forma di «nazionalismo populista» – contrapposto a quello ufficiale della prima età repubblicana – carico di tonalità etno-religiose ed estremamente efficace nel mobilitare le masse attorno a una causa comune. I cambiamenti politici, economici,

sociali e demografici dell'età di Menderes contribuirono in modo decisivo a questi sviluppi⁴⁸⁰.

Le relazioni tra il DP e gli ambienti della destra radicale furono in generale nebulosi e segnati da un atteggiamento strumentale da parte del governo. Interessi principali del governo DP erano da una parte la stabilità e la sicurezza dello Stato e dall'altra il mantenimento del potere da parte del partito e della sua classe dirigente. Nel realizzare questi obiettivi, il DP non disdegnava di utilizzare una retorica sciovinista e conservatrice che all'occorrenza attingeva direttamente dall'immaginario ideologico nazionalista e islamista. Ma il sentimento nazionalista e religioso era per Menderes uno strumento che il governo doveva poter controllare, facendone l'uso che meglio credeva. Gli intellettuali e i militanti etno-nazionalisti e islamisti potevano al limite essere accettati come «compagni di viaggio», a patto che accettassero però un ruolo subalterno e non creassero problemi e instabilità.

Non bisogna tuttavia pensare a un amore a senso unico dei gruppi di estrema destra per l'«uomo forte» Menderes e il suo partito. L'atteggiamento degli ultranazionalisti verso il DP era in realtà altrettanto strumentale. In genere appoggiavano tatticamente il DP contro il CHP e naturalmente approvavano il suo atteggiamento anticomunista. Ma erano ben consapevoli delle grandi differenze di fondo che li separavano dalla dirigenza del DP e, soprattutto nella seconda metà del decennio, si dimostrarono piuttosto disillusi verso il governo e la natura del rapporto che potevano intrattenere con esso.

480 Cfr. A. T. KUYUCU, *Ethno-religious 'Unmixing' of Turkey: 6-7 September as a Case in Turkish Nationalism*, in «Nation and Nationalism», 11 (3), 2005, pp. 372, 376.

Alla fine degli anni '50 la stella di Menderes e del DP si stava ormai oscurando. L'economia – per alcuni anni sostenuta dalle politiche liberiste del governo – stava ristagnando, le politiche sociali e urbanistiche stavano rivelando i loro limiti e il consenso popolare dava segni di cedimento. Menderes rispose esasperando la sua retorica populista e imponendo una svolta sempre più autoritaria e illiberale nella conduzione della cosa pubblica, nello stile di una dittatura plebisictaria. La situazione ormai fuori controllo cominciò a preoccupare seriamente gli ambienti militari. Il governo del DP fu abbattuto da un colpo di Stato nella notte tra il 26 e il 27 maggio 1960. La cospirazione fu messa in atto da un gruppo di ufficiali di medio livello, il cui portavoce era il colonnello Alparslan Türkeş, di origine turco-cipriota. Türkeş proveniva in realtà da una militanza nell'estrema destra etno-nazionalista che risaliva alla sua giovinezza. Nel 1944 aveva partecipato alle manifestazioni in favore di Nihal Atsız, di cui era un ammiratore e un seguace, ed era stato coinvolto nel processo «antifascista». Era però stato riabilitato e aveva quindi potuto continuare con successo la sua carriera militare. Le tendenze ideologiche di Türkeş – destinato a diventare la più importante figura nell'estrema destra ultranazionalista nella seconda metà del secolo – erano condivise anche da altri cospiratori. Queste circostanze devono fare riflettere su quanto sia sbagliato identificare del tutto la destra radicale come un'area contigua al DP e fiancheggiatrice del governo, e quanto le relazioni tra DP e il mondo che gravitava attorno ai gruppi nazionalisti fossero intricate e ambigue.

Malgrado i passi verso una convergenza islamico-nazionalista effettuati nel decennio precedente, il colpo di Stato del 1960 divise le diverse correnti e personalità della destra. In alcuni casi questo ebbe

anche effetti nelle relazioni personali. Kısakürek racconta che, nel corso dell'ultima conversazione telefonica che ebbe con Nihal Atsız pochi giorni dopo il golpe, questi dimostrò grande sicurezza e gli si rivolse con un tono tra l'irrisione e la minaccia:

KISAKÜREK: Atsız, che cosa dici di questa situazione?

ATSIZ: Che cosa devo dire? Dico che va tutto bene. A te non ti hanno ancora arrestato?

K: E perché dovrebbero arrestarmi?

A: Perché sei un sostenitore della *shari'a* e per i tuoi legami con *Etnan Bey* [Adnan Menderes ndr].

K: E perché non arrestano te?

A: PERCHÉ IO NON SONO MICA UN BIGOTTO [*dindar*]⁴⁸¹

A quel punto Kısakürek, sentendosi umiliato e minacciato, gli riattaccò con rabbia il telefono in faccia e i due non si sarebbero mai più visti o sentiti.

Il percorso di Peyami Safa nel decennio di governo di Menderes costituisce forse l'esempio più emblematico dell'ambiguità e dell'opportunismo nel rapporto tra il DP e gli intellettuali conservatori. Nonostante le sue idee per certi versi estremamente reazionarie, Safa aveva sempre mostrato il suo appoggio per il governo nel periodo del partito unico e aveva tentato perfino di accreditarsi come ideologo del regime⁴⁸². Nella seconda metà degli anni '40 l'avvio del multipartitismo e la fondazione del DP non

481 N. F. KISAKÜREK, *Bâbîâli*, cit., p. 337. Maiuscolo nell'originale.

482 Ved. Cap. III, paragrafo 3.

portarono Safa a cambiare la propria posizione. Nelle elezioni decisive del 1950 – quelle che consegnarono il paese al partito di Menderes – Safa era infatti candidato nelle liste del CHP⁴⁸³. Soltanto dopo l'insediamento del nuovo governo cominciò a riposizionarsi e a formulare opinioni diverse e più in linea con il nuovo esecutivo. Si allineò quindi maggiormente al conservatorismo islamico-nazionalista che si stava formando in quegli anni, mostrando simpatia per il governo e accusando l'opposizione di essere costituita da «senza-Dio» e da comunisti nemici della nazione. Soprattutto dopo aver conosciuto di persona Menderes nel 1952, Safa si avvicinò moltissimo al DP e al governo, fino a identificarsi del tutto e a diventarne uno dei portavoce più importanti e influenti nel mondo della cultura e dell'informazione. Secondo la testimonianza del nipote Behçet, nella seconda metà degli anni '50 Peyami Safa era «tutte le sere» al telefono con Menderes. Behçet Safa rivela anche che lo zio scriveva molti dei discorsi del premier in quegli anni⁴⁸⁴.

Quando il governo del DP fu abbattuto dal colpo di Stato del 27 maggio del 1960, Peyami Safa – che pochi giorni prima del golpe era stato ospite di Menderes a Eskişehir – prese in fretta le distanze dal suo recentissimo passato. Behçet Safa ricorda che al tempo del colpo di Stato del '60 viveva a Parigi, dove era uno studente dell'Accademia di belle arti. In quei giorni si trovò casualmente a leggere un articolo dove suo zio Peyami celebrava il colpo di Stato che aveva spodestato l'amico Menderes. Si augurava perfino che la Turchia tornasse al tempo degli ottomani, quando i «pascià» (cioè i generali) governavano

483 C. KOÇAK, *Peyami Safa 1950'de CHP'nin milletvekili adayıydı*, in «Star», 21 dicembre 2013.

484 Intervista di Behçet Safa con l'autore.

il paese e facevano funzionare bene lo Stato. In quel momento Behçet – che pure non era affatto un simpatizzante di Menderes – pensò che suo zio fosse «la vergogna della famiglia»⁴⁸⁵. Bisogna però riconoscere che in quelle circostanze Peyami Safa aveva dei motivi comprensibili per prendere le distanze dal governo a cui era stato tanto legato. Nella caccia alle streghe che si scatenò nelle settimane successive la *Türk Dil Kurumu* (Organizzazione della lingua turca) e la *Türk Edebiyatçılar Birliği* (Unione dei letterati turchi) interruppero formalmente tutti i legami con Safa, che si ritrovò improvvisamente isolato e ripudiato dalla cultura ufficiale⁴⁸⁶. Fu anche fermato e interrogato due volte e le sue attività editoriali ebbero una forte battuta d'arresto⁴⁸⁷. Secondo quanto riportato nelle proprie memorie da Ali Fuat Başgil, Peyami Safa fu considerato dai golpisti come un ideologo del regime appena abbattuto, «l'uomo il cui collo dovrebbe essere torto e la testa strappata via»⁴⁸⁸. In questo caso più che di opportunismo bisogna parlare di vero e proprio istinto di sopravvivenza. Il periodo immediatamente successivo al golpe fu particolarmente difficile per Safa, che subì anche la perdita dell'unico amatissimo figlio. L'accavallarsi di tutti questi eventi drammatici determinò un repentino peggioramento della salute già malferma dell'autore, che morì pochi mesi più tardi. Non si può dunque sapere esattamente come si sarebbe evoluta la situazione personale di Safa, ma si può essere certi che in quelle circostanze tanti turchi si

485 *Ibid.*

486 B. AYVAZOĞLU, *Peyami Safa*, cit., p. 438.

487 M. ARIKAN, *Op. cit.*, p. 235.

488 A. F. BAŞGİL, *Ali Fuat Başgil'in Hatıraları*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 2002, pp. 81-82.

comportarono nello stesso modo, rinnegando un passato scomodo per potere sopravvivere in un momento di incertezza e oggettivo pericolo.

4. I partiti della destra turca negli anni '60 e '70

A seguito della deposizione di Menderes e del governo del DP, fu istituito un Comitato di unità nazionale (*Millî Birlik Komitesi*) che assunse il controllo del paese. A capo del Comitato fu posto il generale Cemal Gürsel, che aveva accettato la carica pur non avendo partecipato direttamente all'organizzazione del golpe. Menderes fu condannato a morte al termine di un processo sommario, che ironicamente aveva tra i vari capi di accusa il fatto di aver organizzato il program anti-greco del '55.

Il generale Gürsel, nominato presidente dal Comitato, capo delle forze armate e primo ministro ad interim, disponeva teoricamente di un potere quasi assoluto, ma in realtà non aveva grandi spazi di manovra ed era ostaggio degli ufficiali radicali che tentavano di manovrarlo come «testa di legno». Nei primi mesi successivi alla riuscita del colpo di Stato, la politica del Comitato e del governo provvisorio era infatti imposta dal colonnello Türkeş, coadiuvato da altri tredici ufficiali che insieme a lui furono conosciuti come «i quattordici» (*ondörtler*). L'obiettivo che si erano prefissi, e che non si preoccupavano troppo di celare, era quello – per altro in linea con gli ambienti ideologici di provenienza – di creare un regime autocratico di stampo corporativo, libero da partiti politici e sotto il diretto controllo dei militari. A tal fine si impegnarono in un vasto programma di ripulitura sia all'interno delle forze armate che nella

pubblica amministrazione. Ugualmente le purghe furono messe in atto nelle università. Ciò dimostra quanto sia sbagliato credere che i colpi di Stato in Turchia siano stati mossi dalla necessità di «salvaguardare la democrazia» e ispirati a valori progressisti. Sicuramente queste considerazioni non valevano per i cospiratori del 1960. I progetti di Türkeş e dei suoi accoliti non si concretizzarono tuttavia nel modo in cui essi speravano, e gli eventi presero una piega molto diversa.

Il generale Gürsel non condivideva infatti la visione ideologica di Türkeş e vedeva nei progetti del colonnello un pericolo per la stabilità delle istituzioni e in definitiva per la sicurezza dello Stato. Gürsel, consapevole del fatto che le politiche sovversive di Türkeş creavano preoccupazione nella maggior parte dei militari e dei burocrati, utilizzò la sua posizione al fine di estromettere il gruppo che faceva capo a Türkeş e creare una frangia liberale per neutralizzarne l'influenza. Il 13 novembre del 1960 Türkeş fu espulso dal Comitato assieme ai tredici ufficiali del suo entourage, che furono inviati in missioni militari e diplomatiche all'estero per allontanarli dal centro della politica turca⁴⁸⁹. Questa svolta moderata condotta da Gürsel pose le fondamenta necessarie al ritorno di una politica civile e il restauro della democrazia parlamentare. Una commissione appositamente nominata ebbe l'incarico di redigere una nuova costituzione, che entrò in vigore dopo essere stata approvata tramite referendum il 9 luglio del '61. Le elezioni, che si svolsero nell'autunno del medesimo anno,

489 In realtà, secondo le regole della costituzione provvisoria in vigore dopo il colpo di stato, i membri del Comitato non potevano essere rimossi. Gürsel utilizzò allora i poteri che gli erano stati conferiti per sciogliere il Comitato e formarne uno nuovo, in cui non figurassero più i membri a lui sgraditi. Nel frattempo Türkeş e gli altri ufficiali radicali furono inviati in missioni di formale prestigio all'estero e quindi allontanati. Cfr. E. J. ZÜRCHER, *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai nostri giorni*, cit., p. 296.

riportarono al potere il CHP con İsmet İnönü nelle vesti di primo ministro.

Si può ben dire che il risultato finale del golpe del '60 fu decisamente negativo per tutta la destra turca, sia per coloro che avevano supportato fino alla fine Menderes che per chi era in linea con la visione dei golpisti che facevano riferimento a Türkeş. Tuttavia la nuova realtà della Turchia aveva anche i suoi vantaggi: il carattere relativamente liberale della nuova costituzione rilassò il controllo dello Stato sulle attività editoriali e garantì un certo rispetto della libertà di espressione e di stampa. Di questi sviluppi seppero avvantaggiarsi i gruppi di destra per promuovere in modo più efficace le proprie idee nella società – soprattutto fra i giovani – portando avanti in modo più audace le proprie iniziative editoriali e associative.

La chiusura del DP lasciò un grande vuoto politico da riempire da parte delle forze di centrodestra. L'erede principale del DP fu il Partito della giustizia (*Adalet Partisi* – AP), fondato dal generale in pensione Ragıp Gümüşpala, che ereditò la base sociale e riuscì a rimettere in funzione gran parte delle reti politiche e clientelari su cui si reggeva il vecchio partito. L'AP fu un partito di massa in grado di contendere l'egemonia politica al CHP per tutti gli anni '60 e '70. Più a destra rispetto all'AP si posizionava il Partito nazionale repubblicano dei contadini (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi* – CKMP). Il CKMP, di chiara connotazione etno-religiosa e ultranazionalista, era nato nel 1958 dall'unione di due piccoli partiti preesistenti sotto la guida di Osman Bölükbaşı. Si trattava quindi sostanzialmente di una riproposizione del *Millî Parti*, che era stato chiuso nel '53.

Il leader dell'AP Gümüşpala morì nel 1964, lasciando orfano il suo partito. Fu Süleyman Demirel a succedergli alla guida dell'AP, dopo

una lotta intestina alla successione del partito contro Sadettin Bilgiç, fratello di Said Bilgiç e facente riferimento all'ala nazionalista del vecchio DP. Demirel, che sarebbe diventato una delle figure di maggior spicco sulla scena politica turca nei successivi cinquant'anni, era quello che si definisce un «uomo nuovo», poco coinvolto con il governo precedente al colpo di Stato. Per questa ragione ottenne il supporto dello Stato e del presidente Gürsel, che vedevano in lui un conservatore moderato nel nazionalismo e rispettoso della laicità⁴⁹⁰. Demirel inoltre non faceva parte delle *élites* urbane. Egli proveniva da un piccolo villaggio dell'Anatolia occidentale e, malgrado le origini relativamente umili, si era laureato in ingegneria ed era riuscito a fare una brillante carriera sia nel settore pubblico che privato. Dopo aver lavorato come direttore generale delle imprese idriche per conto dello Stato negli anni '50, fu chiamato a ricoprire un incarico prestigioso, con mansioni di alta responsabilità, in una multinazionale statunitense.

Questo *self-made man* anatolico era l'ideale di milioni di turchi di cui incarnava sogni e aspirazioni. Musulmano praticante, affiliato alla confraternita *Nakşebendiyye* e almeno per un certo periodo molto vicino a Kotku e alla comunità di İskenderpaşa, egli non rinnegò mai i valori etici appartenenti alla società rurale da cui proveniva, improntati a una primitiva semplicità e alla salvaguardia delle tradizioni a cui continuava a sentirsi legato. I suoi modi schietti e il pesante accento dell'Anatolia rurale facevano di lui un uomo del

490 Cfr. Y. TAŞKIN, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, cit., p. 121; U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 167.

popolo⁴⁹¹. Il successo di Demirel non dipese esclusivamente dai programmi del suo partito, che pure aveva ereditato la formidabile base sociale del DP. Tra Demirel e i suoi sostenitori c'era una profonda sintonia culturale, che si potrebbe definire antropologica. Con lui acquistò peso sulla scena nazionale quella parte consistente della società turca che era stata fino ad allora relegata ai margini dello spazio pubblico. L'ascesa di Demirel fu dunque un fattore che promosse la diffusione di quel «nazionalismo populista» che era un marchio di fabbrica della destra turca a partire almeno dai primi anni '50.

Sebbene sotto la sua guida l'AP avesse ottenuto una schiacciante vittoria alle elezioni del 1965, Demirel aveva la necessità di convincere i militari e la burocrazia della sua lealtà alle istituzioni. Era perfettamente conscio del fatto che il suo partito fosse visto come l'erede politico del DP e che ciò attirasse su di lui i sospetti di voler tornare alle politiche di Menderes. Come il DP negli anni '50 – e in realtà anche il CHP fino alla metà degli anni '60 – l'AP era inoltre un partito dalla composizione molto disomogenea, all'interno del quale convivevano conservatori laici, nazionalisti, islamisti, liberali ecc.

Demirel sviluppò una propria dottrina politica consistente in una sintesi di nazionalismo molto acceso – che spesso strizzava l'occhio alla destra più radicale – conservatorismo religioso e un blando liberalismo economico. Questa eclettica formula ideologica trovava ancora una volta il suo collante nell'anticomunismo e nella contrapposizione con le sinistre. L'anticomunismo fu lo strumento

491 Cfr. F. ACAR, *The True Path Party, 1983-1989*, in M. LANDAU, M. HEPER (ed.), *Political Parties and Democracy in Turkey*, Routledge, London-New York 1991, p. 190.

principale che Demirel utilizzò per compattare il suo partito attorno a un nazionalismo dalle tinte sacralizzanti e religiose, e potersi al contempo presentare ai militari come difensore dei valori e dei principi della nazione.

Noi siamo nemici del comunismo. Abbiamo deciso di combattere il comunismo senza lasciarci intimidire. Il comunismo non riuscirà a entrare in Turchia, perché il 98 per cento della nostra nazione è musulmano. Da ora dobbiamo poter dire che noi siamo una nazione musulmana⁴⁹².

Questa crociata anticomunista finì di travolgere tutto ciò che poteva relazionarsi con il socialismo e in genere con tutti gli ideali della sinistra, facendo scoppiare un clima da caccia alle streghe contro «comunisti» e «anarchici» reali o immaginari. Questa campagna ebbe sicuramente un ruolo non secondario nell'orientare la società turca verso una polarizzazione sempre più netta tra destra e sinistra, che avrebbe raggiunto livelli di estrema contrapposizione nel decennio a venire.

L'AP cercò di accreditarsi come partito di riferimento di tutta la destra cavalcando l'onda della convergenza islamico-nazionalista, almeno fino alla fine degli anni '60 quando i settori più esplicitamente etno-nazionalisti e islamisti si dotarono di riferimenti politici autonomi. I tentativi di coinvolgere alcuni tra gli storici punti di riferimento della destra radicale – nelle sue diverse varianti – non registrarono però successi notevoli. Nel '61 Nihal Atsız rifiutò

492 Discorso di Süleyman Demirel citato in Y. EMRE, *The Emergence of Social Democracy in Turkey. The Left and the Transformation of the Republican People's Party*, I. B. Tauris, London – New York 2014, p. 77.

un'offerta di candidatura nelle liste dell'AP⁴⁹³, mentre Nurettin Topçu si lasciò coinvolgere nel partito su invito dell'amico Ali Fuat Başgil ma – dopo una candidatura sfortunata conclusasi con una mancata elezione – decise nel '64 di abbandonare il partito e ritirarsi dalla politica attiva⁴⁹⁴.

Dopo il fallito esperimento degli anni '50 con il DP, la Turchia visse tra gli anni '60 e '70 la sua prima reale esperienza di democrazia parlamentare fondata sul pluralismo politico. Ciò comportò – oltre al definitivo ingresso delle masse nella politica nazionale – un cambiamento nella retorica dei partiti, che si orientarono in modo maggiormente ideologico e su queste basi ideologiche ridefinirono i propri programmi. Divenne così finalmente possibile parlare di una destra e di una sinistra politica in Turchia. Un fenomeno analogo avvenne anche nel CHP, che sotto la guida di Bülent Ecevit (1925-2006) – eletto segretario nel 1966 – si reinventò come forza di centrosinistra, ispirandosi alla socialdemocrazia europea e abbandonando la storica pretesa kemalista di rappresentare lo Stato repubblicano al di sopra delle ideologie e degli schieramenti.

Verso la fine degli anni '60 si verificò un altro importantissimo sviluppo – anch'esso legato all'ideologizzazione della politica parlamentare – cioè la fondazione di partiti politici che facevano esplicito riferimento al nazionalismo etnico e all'islamismo ed erano diretta espressione dei gruppi ultranazionalisti e religiosi.

La discesa in politica degli etno-nazionalisti fu determinata dall'iniziativa di Alparslan Türkeş, che qualche tempo dopo essere

493 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., pp. 128-129.

494 Ved. M. GÜDA, *Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey*, cit., p. 19.

stato allontanato dal Comitato di unità nazionale si congedò dalle forze armate. Nella primavera del '64 Türkeş si iscrisse al CKMP, un partito in piena crisi per le defezioni interne e abbandonato anche dal suo leader Bölükbaşı. Per Türkeş fu l'occasione per rientrare sulla scena politica turca. Pochi mesi gli bastarono per prendere il controllo del partito, emarginando la vecchia classe dirigente che venne sostituita da alcuni tra gli ex-militari golpisti che erano stati come lui espulsi dal Comitato di unità nazionale e che gli erano rimasti fedeli. Nel mese di agosto di quello stesso anno 1964, venne eletto segretario del CKMP.

La riorganizzazione del partito da parte di Türkeş ne determinò la trasformazione in un'inflexibile struttura gerarchica dallo stile militaresco e dai tratti identificativi di un'ideologia neppure troppo velatamente neo-fascista⁴⁹⁵. Al congresso di partito tenuto ad Adana l'8-9 febbraio del 1969 il CKMP, ormai completamente dominato da Türkeş, fu ufficialmente ridenominato Partito del movimento nazionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi* – MHP). Il MHP assunse una forma simile a quello di uno «Stato nello Stato», basato sul culto del leader e sull'assoluta fedeltà e subordinazione dei militanti.

Accanto alle strutture formali del partito, Türkeş favorì la creazione di un network associativo, esteso e ramificato capillarmente su tutto il territorio nazionale. In questi ritrovi, denominati Focolari dell'Ideale (*Ülkü Ocakları*), si svolgeva l'attività più intensa dei militanti. All'interno degli *Ülkü Ocakları* il radicalismo nazionalista e il carattere estremista e neo-fascista erano molto più espliciti di quanto lo fossero nei programmi ufficiali del partito. I Focolari dell'ideale

495 Cfr. H. TÜRSAN, *Democratisation in Turkey: The Role of Political Parties*, P. I. E. Peter Lang, Bruxelles 2004, p. 119.

erano formalmente registrati come associazioni giovanili con finalità culturali ed educative, ma da essi dipendeva in realtà una vera e propria organizzazione paramilitare i cui membri erano conosciuti con l'appellativo di Lupi Grigi (*bozkurt*). Per la formazione paramilitare dei militanti furono allestiti dei veri e propri campi di addestramento denominati *Ülkücü Komando Kampları* (campi per i commando idealisti) e affidati alla direzione di Dündar Taşer (1925-1972) e Rifat Baykal (1924-2000), golpisti del 1960 e stretti collaboratori di Türkeş⁴⁹⁶. I Lupi Grigi si consideravano paladini e difensori della nazione, ma il loro atteggiamento verso lo Stato era in realtà ambiguo: identificavano la nazione turca primariamente con gli *Ülkü Ocakları* e il partito, e solo in seconda battuta con le istituzioni repubblicane⁴⁹⁷. Negli ambienti dell'estrema destra, Türkeş era conosciuto come *başbuğ*, un termine derivato dal turco antico e che è stato talora interpretato come un equivalente di «duce» o «führer»⁴⁹⁸. I Lupi grigi vedevano in Türkeş il vero leader della nazione turca, in un'ottica che superava i confini della Turchia e abbracciava idealmente tutto il mondo turcofono.

Sotto la guida di Türkeş, il CKMP fu il primo partito politico a rifarsi esplicitamente agli ideali dell'estrema destra ultranazionalista e a portare le istanze del panturchismo e del nazionalismo etnico sulla

496 Ved. J. M. LANDAU, *Radical Politics in Modern Turkey*, E. J. Brill, Leiden 1974, p. 216.

497 Cfr. A. ÇINAR, B. ARIKAN, *The Nationalist Action Party: Representing the State, the Nation, or the Nationalists?*, in «Turkish Studies», vol. 3, n. 1, primavera 2002.

498 A breve titolo d'esempio: [Senza l'indicazione dell'autore], *Turkish Right Goes on Trial*, in «The New York Times», 23 agosto 1981; M. JEGO, *Alpaslan Turkes [sic], le «Führer du panturquisme», est mort*, in «Le Monde», 6 aprile 1997; B. Gourisse, *La violence politique en Turquie: l'Etat en jeu (1975-1980)*, Karthala, Paris 204, p. 96.

scena politica nazionale e all'interno delle istituzioni. Tuttavia, a partire al congresso del CKMP del '67⁴⁹⁹, Türkeş volle modificare sostanzialmente il tono dell'etno-nazionalismo, prendendo le distanze dal razzismo biologico e accettando pienamente i valori religiosi islamici come parte integrante dell'identità turca, accanto ai miti ancestrali sui quali era stato costruito l'immaginario etno-nazionalista nel primo Novecento. Ciò attirò tuttavia l'ira di Nihal Atsız su Türkeş, che pure era stato suo amico e seguace per trent'anni. Atsız disapprovava queste innovazioni ideologiche e le vedeva come un tradimento al puro ideale nazionalista.

All'inizio del '69, il partito era sostanzialmente spaccato tra una fazione «turanista» fedele ad Atsız e ai principi del classico etno-nazionalismo dell'interguerra e un'altra fazione «etno-religiosa» che invece accettava le innovazioni proposte da Türkeş e dal suo braccio destro Dündar Taşer. Il congresso di Adana – lo stesso in cui il partito cambiò nome in MHP – divenne così il terreno per una resa dei conti tra i due gruppi, che vide la vittoria dei sostenitori della posizione filo-islamica di Türkeş. I fedelissimi di Atsız furono dunque emarginati e persero la loro influenza nel determinare le linee politiche e ideologiche del partito⁵⁰⁰.

Nei mesi seguenti, Atsız aumentò le invettive anti-islamiche dalle pagine del suo giornale *Ötüken*, con l'intento piuttosto evidente di sabotare la convergenza etnico-religiosa che egli disapprovava. In un articolo del febbraio 1970 scrisse che «il Partito del movimento nazionalista è, come si capisce dal nome, un partito nazionalista e il

499 Y. AYTÜRK, *Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944–69*, in «Middle Eastern Studies», vol. 50, n. 5, p. 710.

500 *Ivi*, pp. 711-712.

suo leader Alparslan Türkeş è uno dei vecchi *türkçü* [etno-nazionalisti]. Non è quindi un partito in cui possono trovare posto i bigotti [*yobaz*]⁵⁰¹. Türkeş – suo malgrado, dal momento che non perse mai l'affetto e il grande rispetto che nutriva per Atsız – fu quindi costretto a prendere pubblicamente le distanze da quanto scritto dal maestro e disconoscerlo come ideologo ufficiale del partito⁵⁰². Si trattò di un vero e proprio «parricidio politico» con cui Türkeş ottenne la leadership dell'estrema destra nazionalista, emarginando quello che era stato il suo maestro e occultandone il ruolo di padre ideologico del movimento.

Nonostante ciò gli autori etno-nazionalisti come Nihal Atsız, nel cui pensiero si trovavano le origini ideologiche del movimento, hanno continuato a influenzare profondamente gli ambienti più militanti dell'estrema destra. Nei programmi ufficiali del partito Türkeş e i suoi collaboratori si sono sempre preoccupati di mantenere una certa distanza dai discorsi eversivi, irredentisti e razzisti del passato. Il panturchismo e il nazionalismo etnico hanno tuttavia continuato a essere profondamente radicati nella sottocultura incarnata dagli *Ülkü Ocakları*, in cui i pensatori ultranazionalisti della prima età repubblicana hanno mantenuto uno status di culto. Del resto, per quanto i riferimenti ad Atsız siano stati il più possibile occultati dal discorso ufficiale del MHP, la sua eredità ha continuato a modellare profondamente il potente patrimonio simbolico e rituale su cui si è costruito e si è retto fino a oggi il movimento *ülküçü*⁵⁰³.

501 N. ATSIZ, *Türkçülüğe Karşı Yobazlık*, in «Ötüken», n. 3, 1970, pp. 3-6.

502 Ved. O. CENGİZ, *Alparslan Türkeş*, Bilgeoğuz, Istanbul 2015, pp. 235-236.

503 Sull'influenza che Atsız continua a esercitare sui gruppi militanti dell'estrema legati al MHP e al movimento *ülküçü*, ved. C. SARACOGLU, *Ülküçü Hareketin*

Il 1969 fu un anno decisivo anche sul versante dell'islamismo. Necmettin Erbakan, un imprenditore e docente universitario appartenente alla *Nakşbendiyye* e fortemente legato allo sceicco Kotku della comunità di İskenderpaşa, fondò il movimento islamista *Millî Görüş* (visione nazionale). Al contempo Erbakan cercò di far nascere un partito politico che fosse espressione del movimento, il Partito dell'ordine nazionale (*Millî Nizam Partisi* – MNP). Questa manovra effettuata nel tentativo di entrare in politica si rivelò tuttavia inadeguata, poiché nel giro di pochi mesi dalla sua formazione, il partito fu sciolto dalla corte costituzionale, in quanto ritenuto incompatibile con il principio di laicità dello Stato. Negli anni '70 però il *Millî Görüş* ottenne una sua legittima espressione politica nel Partito della salvezza nazionale (*Millî Selâmet Partisi* - MSP), guidato dallo stesso Erbakan.

Il *Millî Görüş* e i partiti politici ad esso correlato rappresentano un'esperienza singolare nella storia politica turca, e certamente quella più chiaramente identificabile – almeno per una parte consistente della sua parabola pluridecennale – con l'islamismo politico propriamente detto. Innanzitutto bisogna tenere presente che il movimento non nacque per un'iniziativa personale di Erbakan, ma fu ispirata direttamente da Kotku. Stando alle memorie di Süleyman Arif Emre, co-fondatore e storico esponente del *Millî Görüş*, lo sceicco diede a Erbakan istruzioni piuttosto precise. «Il paese è caduto nelle mani dei massoni che imitano l'Occidente – avrebbe detto Kotku in una conversazione privata con Erbakan e i suoi collaboratori più stretti – È nostro inevitabile dovere storico formare un movimento politico

Bilinçaltı Olarak Nihal Atsız, in «Toplum ve Bilim», n. 100, primavera 2004, pp. 100-124.

affinché, nel rispetto delle leggi, il governo possa tornare nelle mani dei suoi autentici rappresentanti. Mettiti alla guida di questa impresa»⁵⁰⁴. In realtà il rapporto tra il *Millî Görüş* e la confraternita non furono così semplici e lineari come potrebbero far supporre questi esordi. Già a partire dalla seconda metà degli anni '70, Erbakan rivendicò infatti un'autonomia nella gestione politica che determinò l'emergere di forti tensioni e portò progressivamente a una netta ridefinizione dei rapporti con la confraternita⁵⁰⁵.

La fondazione del *Millî Görüş* coincide con un periodo decisivo per la definizione dell'identità politica islamista in Turchia. Dalla metà degli anni '60 gli ambienti islamici turchi subirono in parte l'influenza dei fenomeni di risveglio religioso che stavano prendendo forza nel mondo islamico, mentre cominciarono a essere diffuse, lette e discusse le traduzioni dei classici del pensiero islamista come Sayyid Qutb (1906-1964), Hassan al-Banna (1906-1949) e Abul A'la Maududi (1903-1979)⁵⁰⁶. Questi sviluppi intellettuali, e il fatto di potersi identificare almeno fino a un certo punto in un «risveglio islamico» di natura transnazionale, consentirono al movimento islamista turco di assumere un'identità più definita rispetto all'ampio e variegato ambiente culturale conservatore. D'altra parte va però anche tenuto conto del fatto che per molti aspetti la retorica utilizzata da Erbakan per appellarsi alla società turca continuò a non essere particolarmente diversa e originale rispetto a quella destra nazionalista. In un'intervista rilasciata alla vigilia delle elezioni del

504 S. A. EMRE, *Siyasette 35 Yil*, Kesif Yayınları, Istanbul 2002, p. 173.

505 B. RUBIN, A. ÇARKOĞLU, *Religion and Politics in Turkey*, Routledge, London 2006, p. 48-49.

506 Cfr. B. ELİĞÜR, *Op. cit.*, pp. 61-62.

1969 Erbakan affermava che «Nel mondo ci sono tre alternative: 1) il comunismo, 2) il sionismo 3) il nazionalismo e il rispetto dei valori sacri di ogni nazione. Noi non possiamo che scegliere la terza via»⁵⁰⁷. Nelle stesse pagine alla domanda «Reclamate la libertà per la destra, ma... cosa fareste se foste al potere? Consentireste la liberalizzazione delle idee della sinistra?» Erbakan rispose senza giri di parole: «Mentre a uno studente di medicina vengono insegnati i danni del tifo e dei microbi del tifo, gli è mai permesso di contrarre la stessa malattia? Naturalmente, non permetteremmo la diffusione del microbo [...] Agiremo [contro le sinistre] come avrebbe fatto il sultano Fatih [Maometto II]»⁵⁰⁸. Si tratta di concetti e slogan piuttosto banali nel contesto della destra radicale della fine degli anni '60, che avrebbero potuto essere sottoscritte senza problema da qualsiasi militante degli altri gruppi conservatori, nazionalisti e anticomunisti.

Fino agli anni '90 – quando sarebbero maturate condizioni profondamente differenti sia all'interno del movimento che nel contesto generale della Turchia – l'islamismo politico rappresentato dal *Millî Görüş* ebbe tuttavia un ruolo politico relativamente secondario e periferico rispetto al nazionalismo conservatore prevalente. Significativo è il fatto che Nurettin Topçu e Necip Fazıl Kısakürek, probabilmente i due principali intellettuali islamici dell'età repubblicana, non si allinearono alla politica di Erbakan. Topçu, coerentemente con le sue opinioni in netto contrasto con quelle di Kotku, prese subito posizione contro la strumentalizzazione politica

507 Y. ÇETİNER, *Hilafetin Büyük Faydaları Olabilir* [intervista con Necmettin Erbakan], in «Milliyet Gazetesi», 25 settembre 1969.

508 *Ibid.*

dell'Islam e l'opportunità di fondare un «partito islamico»⁵⁰⁹. Kısakürek inizialmente dimostrò simpatia per Erbakan e collaborò alle prime iniziative del MNP nel '69⁵¹⁰. In un secondo momento prese però le distanze in modo netto dal *Millî Görüş* a causa di profondi dissidi relativi alla politica interna – soprattutto per via della breve alleanza stretta con il CHP nel '74 – e all'orientamento troppo anti-imperialista e «neutralista» in politica estera. Attorno alla metà degli anni '70 i rapporti erano precipitati al punto che Kısakürek si riferiva al MSP come «i poveri pazzi del manicomio di Necmettin Erbakan»⁵¹¹. Nella seconda metà del decennio si orientò infine a sostenere piuttosto Türkeş e gli ultranazionalisti del MHP⁵¹².

Malgrado il relativo isolamento di Erbakan all'interno del mondo intellettuale conservatore e i risultati elettorali piuttosto modesti ottenuti dai suoi partiti negli anni '70 e '80, il ruolo del *Millî Görüş* non deve essere sottovalutato. Nell'alveo dell'organizzazione si sarebbe sviluppata buona parte della storia della destra religiosa in Turchia come forza politica autonoma. Nel movimento di Erbakan militarono molti dei protagonisti dell'attuale classe dirigente

509 N. TOPÇU, *İslam ve İnsan - Mevlana ve Tasavvuf*, cit., p. 118.

510 Cfr. Ö. ÇAHA, Ö. BAYKAL, *Millî Görüş Hareketinin Kuruluşu: Türk Siyasetinde Millî Nizam Partisi Deneyimi*, in «Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi», vol. 19, n. 3, 2017, pp. 793, 800.

511 N. F. KISAKÜREK, *Rapor 7/9*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1993, p. 73.

512 A proposito del sostegno di Kısakürek al MHP e la sua presa di distanza dall'MSP, è interessante la testimonianza di Taha Akyol, anche per la vivace descrizione del personaggio Kısakürek e del suo ambiente domestico. T. AKYOL, *Necip Fazıl ve Türkeş*, in «Hürriyet», 5 novembre 2014. Ved. anche ID., *Necip Fazıl'ı hatırlamak*, in «Milliyet», 30 maggio 2005.

conservatrice, come il presidente Recep Tayyip Erdoğan e il suo predecessore Abdullah Gül.

Negli anni '70 i tre principali partiti della destra turca – AP, MHP e MSP – si unirono nel *Milliyetçi Cephe* (Fronte nazionalista), una coalizione di destra che governò la Turchia in tre distinte occasioni nel periodo di grande instabilità politica della seconda metà del decennio. L'esperienza del *Milliyetçi Cephe* fu essenziale per la formazione della coscienza della destra turca, e in un certo senso costituì il coronamento di un percorso cominciato nell'immediato dopoguerra. Ora esistevano dei partiti politici che rappresentavano all'interno delle istituzioni le principali correnti della destra turca – il conservatorismo repubblicano, il nazionalismo etnico e l'islamismo – ed erano confluiti in una coalizione costituita su basi ideologiche. Islamisti, etno-nazionalisti e conservatori repubblicani erano dunque uniti dalla consapevolezza di essere «la destra» e sulla volontà di contrapporsi non solo a una sinistra radicale molto attiva e influente, ma anche a un centrosinistra che si identificava con il CHP di Ecevit.

Nei primi anni del dopoguerra i gruppi conservatori turchi avevano cominciato a costruire una narrazione che li vedeva come i «difensori dei valori sacri» contrapposti a una coalizione del male composta dai «comunisti» (che in realtà non sempre erano effettivamente tali) e dal CHP, partito dei traditori atei e nemici della nazione. Ma al tempo si trattava di una visione ideologica a cui non corrispondeva una realtà. Tra gli anni '40 e '50 il socialismo non era di certo un'ideologia di massa in Turchia, e non c'erano movimenti comunisti di rilevanza tale all'interno della società e della gioventù turca da giustificare l'anticomunismo militante – e spesso fanatico – dei conservatori. Ma non esisteva neppure un vero e proprio centrodestra politico

contrapposto a un centrosinistra, perché definire il CHP di İnönü un partito di sinistra sarebbe stato decisamente improprio e anche l'identificazione del DP con la destra era problematica e incompleta. Vent'anni più tardi, la narrazione degli ideologi conservatori si era tramutata in una realtà politica e sociale, in parte grazie al loro impegno e in parte per effetto delle dinamiche politiche, sociali e culturali che erano fuori dal loro controllo. Non c'è però alcun dubbio del fatto che l'influenza e la rilevanza politica degli intellettuali di destra – e del mondo di periodici e di associazioni a cui essi facevano riferimento – era straordinariamente cresciuto. La destra radicale era uscita dalla marginalità ed entrata nel *mainstream* politico e culturale della Turchia, pronta per cercare di ottenere l'egemonia.

5. A difesa dei «valori sacri»: l'associazionismo di destra

Nelle mutate condizioni politiche, economiche e sociali degli anni del secondo dopoguerra, nei licei e nelle università si stava formando una nuova generazione. Rispetto ai loro padri e fratelli maggiori, i giovani degli anni '50 e '60 erano mediamente più ideologizzati e più coinvolti nell'attività politica organizzata. Ciò sarebbe stato un fattore di propulsione alla grande stagione della militanza politica, spesso violenta e dai toni radicali, degli anni '70. Si è trattato di un processo che ha portato l'attivismo politico – che nella prima età repubblicana era un'attività che riguardava essenzialmente piccoli gruppi di intellettuali che si confrontavano attraverso riviste e pamphlet – ad assumere nell'arco di un ventennio una dimensione realmente di massa.

I giovani conservatori turchi si definivano *mukaddesatçı* («sostenitori dei valori sacri») ed erano influenzati in egual misura dal nazionalismo etnico, dall'islamismo e dal conservatorismo repubblicano. Un'importante personalità della cultura conservatrice come Beşir Ayvazoğlu ricorda che la formazione degli intellettuali della sua generazione – tra gli anni '50 e '70 – si fondasse sulla lettura di un canone di autori imprescindibili, che includeva tra gli altri i nomi di Necip Fazıl Kısakürek, Nihal Atsız, Peyami Safa, Nurettin Topçu, Yahya Kemal Beyatlı e Ahmed Hamdi Tanpınar⁵¹³. In questo modo riuscivano ad assorbire e rielaborare l'influenza di autori diversi in molti aspetti del loro pensiero: anche quelli che non avevano buoni rapporti personali, come Atsız e Kısakürek.

Per i giovani conservatori, l'avvio alla militanza politica e la formazione culturale non ebbero luogo principalmente all'interno delle sezioni e piattaforme giovanili dei partiti politici – che furono create e avviate agli inizi degli anni '50 – quanto piuttosto attraverso una rete di associazioni culturali, unioni studentesche e fondazioni di varia natura senza legami diretti con la politica parlamentare. In queste associazioni erano solitamente coinvolte personalità rilevanti del mondo della cultura. Una parte importante delle loro attività era costituita da conferenze e seminari, volti a trasmettere una vera e propria formazione politica e ideologica. Altre attività comprendevano l'organizzazione di manifestazioni politiche – spesso di natura anticomunista – e anche di celebrazioni di carattere nazionalista o religioso, ma non necessariamente subordinate a questioni esplicitamente legate all'attualità politica.

513 B. AYVAZOĞLU, *Türkiye'de Sağcı Olmak*, in «Türkiye Günlüğü», n. 16, 1991, pp. 34-38.

Un ruolo particolarmente importante fu svolto dalla «generazione di mezzo», composta dagli intellettuali che erano stati allievi diretti dei grandi autori della prima età repubblicana, e che ora svolgevano un ruolo di trasmissione e talora di simbiosi tra prospettive diverse.

L'associazionismo di destra cominciò a fiorire in Turchia nel secondo dopoguerra. Nel 1946 alcuni intellettuali e influenti personalità politiche di stampo conservatore fondarono il Focolare della cultura turca (*Türk Kültür Ocağı*). Tra gli animatori dell'associazione vi erano Nurettin Topçu e i fratelli Sait e Sadettin Bilgiç (esponenti di spicco dell'ala ultranazionalista del DP). La militanza nel *Türk Kültür Ocağı* ebbe un'importanza decisiva nel percorso intellettuale di alcuni dei maggiori protagonisti della cultura di destra in Turchia nei successivi decenni, tra cui diversi esponenti dell'*Aydınlar Ocağı* come Muharrem Ergin e Faruk Kadri Timurtaş⁵¹⁴.

L'anticomunismo fu certamente il principale impulso ideologico dell'associazionismo conservatore. L'Associazione per la lotta al comunismo (*Komünizmle Mücadele Derneği*) fu fondata nel 1948 a Zonguldak – sul Mar Nero – per iniziativa di Nejdet Sançar, fratello di Nihal Atsız e protagonista dell'estrema destra nella prima età repubblicana. A finanziare l'associazione erano le acciaierie della vicina Karabük, a dimostrazione della contiguità tra il *milieu* conservatore e certi settori dell'industria e del mondo economico. L'associazione originale terminò le attività nel 1953, ma altre due associazioni con lo stesso nome nacquero a Istanbul nel '56 e poi a

514 Ved. İ. DARENDELİOĞLU, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, Toker, Istanbul 1968, p. 154-157; Y. TAŞKIN, *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, cit., p. 64; U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 170.

Smirne nel '63, coinvolgendo in gran parte le stesse persone. Animatore fondamentale della *Komünizmle Mücadele Derneği* fu il giornalista ed editore İlhan Egemen Darendelioğlu (1921-1979), direttore della rivista conservatrice *Toprak*. Nell'associazione furono coinvolti nomi importanti per il futuro sviluppo della cultura di destra in Turchia, tra i quali Altan Deliorman – pupillo di Nihal Atsız – e Necmettin Hacıeminoğlu. Peyami Safa collaborò strettamente con la *Komünizmle Mücadele Derneği*, di cui fu ideologo e figura di riferimento⁵¹⁵.

L'associazionismo di destra ebbe un grande impulso all'inizio degli anni '50, a seguito della vittoria elettorale del DP che aprì scenari molto interessanti per gli intellettuali conservatori. Nel 1950 fu fondata l'Organizzazione della gioventù turca (*Türk Gençlik Teşkilâtı*) – un'associazione giovanile dedita alla diffusione del nazionalismo etnico e del panturchismo – e soprattutto la Federazione dei nazionalisti (*Milliyetçiler Federasyonu*), che l'anno successivo mutò denominazione in Associazione dei nazionalisti turchi (*Türk Milliyetçiler Derneği*)⁵¹⁶. Principale animatore dell'associazione era il deputato nazionalista del DP Said Bilgiç. Tra i suoi membri vi erano ben due futuri presidenti dell'*Aydınlar Ocağı*: lo storico İbrahim Kafesoğlu – principale ideologo della «sintesi turco-islamica» – e Nevzat Yalçıntaş. Nel 1953 la *Türk Milliyetçiler Derneği* fu coinvolta

515 Sulla vicenda del *Komünizmle Mücadele Derneği*, e più in generale sul movimento anticomunista in Turchia, ved. E. MEŞE, *Komünizmle Mücadele Dernekleri: Türk Sağında Antikomünizmin İnşası*, İletişim, Istanbul 2017. Ved. anche İ. DARENDELİOĞLU, *Op. cit.*, pp. 222-224, 357; U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 171-172.

516 Ved. M. KILIÇ, *'Allah, Vatan, Soy, Milli Mukaddesat'*. *Türk Milliyetçiler Derneği (1951-1953)*, İletişim, Istanbul 2016; U. AZAK, *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, cit., pp. 66-67.

nello scandalo generato dal tentativo di omicidio di Yalman, dal momento che l'attentatore Hüseyin Üzmez era un membro e un militante dell'associazione. Gli sviluppi della polemica portarono all'espulsione di Said Bilgiç dal DP e all'allontanamento di altre personalità compromesse con l'associazionismo di destra. Già nel '54 l'associazione fu però ricostituita sempre sotto la leadership di Bilgiç, e continuò a svolgere le sue attività di natura anticomunista e nella promozione dei valori conservatori.

Nonostante la storia travagliata, la *Türk Milliyetçiler Derneği* fu probabilmente la più importante e influente tra le associazioni conservatrici sorte negli anni '50. Ebbe un ruolo molto importante nel formare la nuova generazione di conservatori e nel creare una rete di legami trasversali tra i settori etno-nazionalisti e religiosi della destra turca.

I gruppi organizzati studenteschi ebbero un ruolo molto importante nella formazione e nella militanza politica giovanile nella Turchia nel secondo dopoguerra. Anche in questo ambito la destra nazionalista e religiosa fu particolarmente attiva, e con grande successo. Attorno alla metà degli anni '60 i conservatori riuscirono a prendere il pieno controllo dell'Unione nazionale degli studenti turchi (*Millî Türk Talebe Birliği*), la più importante tra le organizzazioni studentesche turche, ufficialmente patrocinata e finanziata dallo Stato. Nelle attività della *Millî Türk Talebe Birliği* furono attivi quasi tutti i principali protagonisti della cultura conservatrice in Turchia – e in modo particolare Kısakürek e il suo gruppo di seguaci⁵¹⁷ – e vi si formarono

517 Sul rapporto tra Necip Fazıl Kısakürek e il *Millî Türk Talebe Birliği*, ved. M. H. AKIN, *Millî Türk Talebe Birliği Gençliği ve Necip Fazıl Kısakürek*, in M. H.

intellettualmente e politicamente gran parte dell'attuale classe dirigente conservatrice in Turchia, tra cui l'attuale presidente Recep Tayyip Erdoğan e il suo predecessore Abdullah Gül.

La presenza organizzata della destra fu importante anche tra gli insegnanti, con organizzazioni di categoria come l'Unione degli insegnanti turchi (*Türk Muallimler Birliği*), l'Unione degli insegnanti nazionalisti (*Milliyetçi Öğretmenler Birliği*) e il Sindacato degli insegnanti nazionalisti (*Milliyetçi Öğretmenler Sendikası*). Tutte e tre le organizzazioni, particolarmente attive tra la seconda metà degli anni '50 e gli anni '60, furono presiedute – seppure in tempi non del tutto coincidenti – dal Prof. İbrahim Kafesoğlu⁵¹⁸.

In generale si può dire che negli anni '60 si costruì una fitta rete di legami tra l'associazionismo di destra, le organizzazioni studentesche e il mondo accademico. Tali sviluppi furono favoriti dall'affermazione elettorale di Demirel nel '65, che garantì l'appoggio piuttosto esplicito del governo ai gruppi anticomunisti e conservatori come la *Millî Türk Talebe Birliği* e la *Komünizmle Mücadele Derneği*. Queste relazioni furono decisive nel quadro di un progetto egemonico dei conservatori all'interno del mondo culturale turco.

AKIN, S. YORGANCILAR (ed.), *100. Yılında MTTB*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2017, pp. 133-144.

518 A. DONUK, *Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hayatı ve Eserleri*, in «Tarih Enstitüsü Dergisi», n. 13, 1987, p. 4.

Capitolo V

Il «Focolare degli intellettuali»

1. Le origini: l'Aydınlar Kulübü (1961-1965)

L'*Aydınlar Ocağı* (Focolare degli intellettuali) ha rivestito un ruolo di indiscussa importanza nell'evoluzione del pensiero politico turco in età contemporanea. Per tale ragione, la sua fondazione nel 1970 può essere legittimamente vista come un passaggio centrale nella storia della Turchia nel secondo '900. Bisogna però tenere presente che in quel contesto storico la nascita di un'associazione culturale di destra non costituì un evento rivoluzionario o una novità assoluta. Le origini dell'*Aydınlar Ocağı* devono essere cercate nel decennio precedente, e contestualizzate in quel clima politico e culturale.

Tra le varie realtà dell'associazionismo di destra sorte tra gli anni '50 e '60 si distinse l'*Aydınlar Kulübü* (Club degli intellettuali), fondato nel 1961 da un piccolo gruppo di accademici conservatori, e considerato il predecessore dell'*Aydınlar Ocağı*⁵¹⁹.

Il primo presidente e principale animatore dell'*Aydınlar Kulübü* era Süleyman Yalçın (1926-2016), professore di medicina presso l'Università di Istanbul⁵²⁰. Yalçın costituiva un classico esempio di

519 Cfr. I. A. OPREA, *State-led Islamization: The Turkish-Islamic Synthesis*, in «Studia Universitatis "Petru Maior"». Historia», Vol. I, 2014, p. 132.

520 [Senza indicazione dell'autore], *Prof. Dr. Süleyman Yalçın vefat etti*, in «Milliyet», 18 dicembre 2016. Consultabile al link <http://www.milliyet.com.tr/prof-drsuleyman-yalcin-vefat-gundem-2363918/>

intellettuale di destra nato tra le due guerre mondiali, e che aveva raggiunto l'età adulta nel periodo della crisi del sistema kemalista e del passaggio al sistema multipartitico. Nel corso della sua formazione culturale Yalçın era stato influenzato in egual misura dal nazionalismo e dall'islamismo. Figlio di un muezzin, era nato e cresciuto nel contesto rurale e patriarcale di un villaggio della Tracia. Da adolescente aveva stretto amicizia con l'ideologo ultranazionalista Nihal Atsız, suo insegnante di lettere al liceo⁵²¹. Successivamente si era avvicinato agli ambienti religiosi, legandosi in modo particolare al filosofo e poeta islamista Necip Fazıl Kısakürek.

Secondo quanto sostenuto da Kısakürek⁵²² e confermato da Yalçın⁵²³, fu proprio Kısakürek a suggerire il nome dell'associazione. L'utilizzo del termine *aydın*⁵²⁴, che letteralmente significa «illuminato» non era affatto casuale. Questa parola si diffuse al crepuscolo dell'impero ottomano per indicare gli uomini di lettere che facevano riferimento alla cultura illuminista europea. L'*aydın* come intellettuale occidentalizzato era dunque contrapposto al *münevver*, la figura tradizionale del dotto islamico⁵²⁵. Nel XX secolo vi si sovrappose l'uso del termine *entelektüel*, evidente calco del francese, che con il tempo venne associato soprattutto agli autori di sinistra che appoggiavano istanze progressiste. Durante la preparazione dello

521 [Senza indicazione dell'autore], *Prof. Dr. Süleyman Yalçın ile... "Ne Yaptınız Siz, Kur'an'ı Süpürdünüz"*, in «Altınoluk Dergisi», n. 158, Aprile 1999, p. 10.

522 N. F. KISAKÜREK, *Rapor 3/4*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

523 F. Y. ÖZCAN, *Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetine Etkileri*, tesi di Dottorato inedita, Sakarya Üniversitesi, Sakarya 2011, p. 287.

524 Sing. *aydın*, plur. *aydınlar*.

525 Cfr. M. BELGE, *Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar*, in M. BELGE (ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Vol. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, p.126.

statuto dell'associazione, i fondatori presero in considerazione la possibilità di utilizzare il termine *münevver*, ma su consiglio di Kısakürek prevalse l'opzione *aydın*, più rassicurante per l'ideologia laica dello stato e di più semplice e immediata comprensione. Appropriandosi di questa parola, i conservatori contribuirono però a dargli un nuovo significato, molto diverso rispetto all'accezione originale. Nell'*Aydınlar Kulübü* il termine *aydın* è utilizzato come un'etichetta per identificarsi come «intellettuali di destra» e differenziarsi dalla cultura di sinistra. Dunque non è più contrapposto a *münevver*, ma piuttosto a *entelektüel*⁵²⁶.

Come segretario generale dell'associazione fu scelto İsmail Dayı (1926-2008), seguace del filosofo islamista Nurettin Topçu e futuro parlamentare dell'ANAP. Accanto a Yalçın compaiono sin da subito due amici e stretti collaboratori, che ne avrebbero condiviso le esperienze politiche e intellettuali nei successivi decenni: lo psichiatra e funzionario del ministero della salute Ayhan Songar (1926-1997) e il linguista Faruk Kadri Timurtaş (1925-1983). Entrambi erano docenti universitari e facevano parte della cerchia di Kısakürek⁵²⁷.

Ancora più interessante – e rivelatrice dell'orientamento ideologico dell'*Aydınlar Kulübü* – è la presenza tra i fondatori dei fratelli Necmettin e Kemalettin Erbakan. Protagonista assoluto della politica islamista in Turchia, il futuro premier Necmettin Erbakan è stato una delle figure più note e influenti della storia politica turca nella seconda metà del '900.

526 F. Y. ÖZCAN, *Op. cit.*, p. 84.

527 Cfr. U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 180.

L'economista Sabahattin Zaim (1926-2007) è un altro personaggio destinato a rivestire un ruolo importante nella vita culturale turca dei successivi decenni. Zaim era un musulmano di etnia turca originario dell'attuale Macedonia del Nord – allora Jugoslavia – che si era trasferito in Turchia da ragazzo assieme alla famiglia. Si distinse per una carriera accademica particolarmente brillante. I suoi lavori sull'economia del lavoro e sul rapporto tra Islam ed economia moderna gli avrebbero infatti permesso di affermarsi sulla scena internazionale. Zaim fu di quegli intellettuali conservatori che riuscirono dunque a ottenere un riconoscimento ben al di là degli ambienti della destra turca. All'Università di Istanbul, Zaim fu insegnante e mentore dell'ex-presidente Gül e dell'attuale vicepresidente del partito di governo AKP Numan Kurtulmuş. Nel 2010 gli è stata intitolata un'università a Istanbul.

Tra gli animatori dell'*Aydınlar Kulübü* un nome meno conosciuto, ma non per questo trascurabile, è quello di Asım Taşer (1923-2016), attivissimo nei circoli culturali religiosi e nazionalisti a partire dagli anni '50. Allievo di Topçu – che era stato suo professore di filosofia al liceo⁵²⁸ – Taşer contribuì a stabilire una fortissima rete di contatti personali tra gli esponenti della destra conservatrice in Turchia. Taşer è lo zio di Kurtulmuş⁵²⁹.

528 M. ERKEN, *Kelimenin tam anlamıyla bir vakıf insan: Asım Taşer*, in «Dünya Bizim», 9 dicembre 2015.

Consultabile al link <http://www.dunyabizim.com/soylesi/22412/kelimenin-tamanlamiyla-bir-vakifinsan-asim-taser>

529 Taşer era lo zio acquisito di Numan Kurtulmuş, avendone sposato la zia paterna Rüveyde. Quest'ultima era appunto la sorella di İsmail Niyazi Kurtulmuş, figura di spicco nell'ambiente conservatore turco e amico molto stretto di Taşer. Cfr. S. YALÇIN, *Bir Cenaze Mesajı*, in «Sözcü», 15 giugno 2016.

L'*Aydınlar Kulübü* si riuniva in un locale in affitto nel quartiere di Çarşıkapı a Istanbul⁵³⁰. Le attività dell'associazione consistevano principalmente nell'organizzazione di incontri, conferenze, lezioni e dibattiti su vari temi culturali e politici. Gli animatori dell'*Aydınlar Kulübü* riuscirono a coinvolgere nelle loro iniziative alcune fra le più importanti figure del mondo culturale conservatore, come i già citati Kısakürek e Topçu, o il giurista ed ex-parlamentare del DP Ali Fuat Başgil⁵³¹. Tra i relatori delle conferenze e dei dibattiti non mancavano figure legate al mondo dell'ultranazionalismo, come Nihal Atsız o İsmâil Hâmî Dânişmend.

In linea generale si deve tuttavia ammettere che il gruppo originario dell'*Aydınlar Kulübü* era maggiormente orientato in senso religioso che propriamente nazionalista. Se si immagina la cultura politica della destra turca come uno spettro compreso tra due poli estremi, rappresentati rispettivamente dal nazionalismo etnico e dall'islamismo, i fondatori dell'*Aydınlar Kulübü* si ponevano quasi sempre più vicini al polo islamista. L'influenza di Kısakürek e la presenza dei fratelli Erbakan lasciano pochi dubbi a riguardo. La composizione interna del gruppo sarebbe andata tuttavia incontro a una certa trasformazione in senso nazionalista negli anni successivi.

Consultabile al link <http://www.sozcu.com.tr/2016/yazarlar/soner-yalcin/bir-cenaze-mesaji-1275521/>

530 A. TAN, Ö. ÇAKKAL, *Prof. Dr. Süleyman Yalçın: Devrin Edebiyatçıları Önce Öğretmenlerim, Sonra Hastalarım Oldu*, in «Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi», n. 22, primavera 2012, p. 98.

531 *Ibid.*

2. İbrahim Kafesoğlu e gli sviluppi del nazionalismo

Nel 1965 Yalçın dovette trasferirsi negli Stati Uniti per ragioni di lavoro e di studio, e fu dunque costretto ad abbandonare momentaneamente l'impegno con l'*Aydınlar Kulübü*. Anche il segretario İsmail Dayı fu costretto ad allontanarsi dalle attività del gruppo per prestare servizio militare. Le fonti non sono concordi riguardo a ciò che accadde a quel punto nell'associazione. Secondo una versione, Yalçın e Dayı furono sostituiti da Zaim e Taşer nelle rispettive funzioni di presidente e di segretario⁵³². Altrove si sostiene invece che con la partenza di Yalçın l'*Aydınlar Kulübü* sia stato chiuso⁵³³. Indipendentemente dal fatto che sia stata ufficialmente chiusa o meno, è comunque evidente che a partire dal 1965 le attività dell'associazione subirono un netto ridimensionamento se non una totale cessazione.

Nonostante ciò, la seconda metà degli anni '60 fu un momento di grande fermento per la cultura di destra, in cui furono gettate le basi per la fondazione dell'*Aydınlar Ocağı* e per la formulazione della Sintesi turco-islamica. Soprattutto i circoli nazionalisti stavano vivendo un momento di grande dinamismo. In quegli anni fu organizzata una serie di congressi, in cui gli esponenti dei diversi gruppi e delle diverse correnti poterono incontrarsi per confrontare le proprie idee e sviluppare strategie comuni. Tra questi congressi e seminari organizzati dai nazionalisti, si segnalano in modo particolare

532 İ. E. DARENDELİOĞLU, *Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri*, cit., p. 336.

533 Ç. DURSUN, *Türk-İslam İdeolojisi ve Öznesi*, in «Doğu Batı», n. 25, novembre-dicembre-gennaio 2003/2004, p. 61; S. BASMACI, *Aydınlar Ocağı ve Türk-İslam Sentezi: 1980'lerden 2000'li Yillara Devreden Milliyetçi-Muhafazakar Bakiye*, tesi di laurea magistrale inedita, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2009 p. 17.

due grandi eventi che contribuirono in modo determinante a dare forma alla destra conservatrice nei decenni successivi. Tra il 10 e l'11 febbraio del 1967 fu organizzato il primo «Grande *kurultay*⁵³⁴ dei nazionalisti» (*I. Milliyetçiler Büyük Kurultayı*), a cui fece seguito il più formale e accademico *Milliyetçiler İlmî Semineri* (Seminario scientifico dei nazionalisti) tra il 9 e il 10 maggio del 1969. Questi seminari, a cui partecipavano intellettuali provenienti dai diversi gruppi (compreso l'*Aydınlar Kulübü*⁵³⁵), contribuirono a riformulare l'ultranazionalismo turco su basi culturali. Venivano dunque prese le distanze dalla concezione etnica – quando non apertamente razzista – che aveva caratterizzato il pensiero dell'estrema destra «turchista» tra gli anni '30 e '40, quando ad animarla erano personaggi come Nihal Atsız e Reha Oğuz Türkkan. In questa concezione culturale del nazionalismo veniva dato un peso rilevante all'Islam come componente essenziale dell'identità turca, che era stato invece ignorato o messo decisamente in secondo piano dai nazionalisti della generazione precedente. Ciò costituiva un ulteriore incentivo all'avvicinamento ideologico e politico – per altro già in corso da tempo – tra nazionalisti e islamisti. Tuttavia è bene tenere presente che tale processo non avrebbe mai prodotto una totale fusione tra i due gruppi.

Fu in questo contesto che emerse la leadership dello storico medievista İbrahim Kafesoğlu (1914-1984), presidente del *kurultay* del '67 e tra i promotori del seminario del '69. Orfano di guerra

534 *Kurultay* è l'antico termine utilizzato per designare le grandi assemblee tribali turco-mongole. L'espressione ha un impatto molto evocativo nell'immaginario ultranazionalista turco.

535 Cfr. F. Y. ÖZCAN, *Op. cit.*, p. 90.

proveniente da un villaggio nella regione dell'Egeo, Kafesoğlu si era formato all'Università di Ankara sotto la prestigiosa guida del grande storico Fuad Köprülü. Tra i suoi docenti e mentori vi erano il folklorista baschiro Abdülkadir İnan e il turcologo ungherese László Rásonyi⁵³⁶. I profili di questi due personaggi possono essere interessanti per capire l'ambiente culturale e ideologico in cui Kafesoğlu si era formato e a cui faceva riferimento. Entrambi erano infatti sostenitori di idee panturche e turaniste, e İnan aveva contribuito alle pubblicazioni di estrema destra dirette da Atsız e Türkkân⁵³⁷. Terminati gli studi, tra il '43 e il '44 Kafesoğlu venne inviato in Ungheria per svolgere un dottorato sulla cultura e la storia dei popoli della steppa nell'Antichità e nel Medioevo. Lo sviluppo devastante degli eventi bellici in Ungheria determinò tuttavia la cancellazione della sua borsa di studio e lo costrinsero a tornare in Turchia. Dopo il ritorno in patria, la carriera di Kafesoğlu si sviluppò principalmente all'Università di Istanbul, dove conseguì il dottorato nel 1949 e l'abilitazione alla docenza nel 1952. A seguito di una breve esperienza a Erzurum, nel 1962 Kafesoğlu venne definitivamente incardinato come professore presso la facoltà di lettere a Istanbul. Qui si trovò a collaborare strettamente con Zeki Velidi Togan, uno degli storici leader dell'ultranazionalismo panturco e tra i massimi studiosi di storia turca. Alla morte di Togan nel 1970, Kafesoğlu ne avrebbe ereditato il ruolo di professore ordinario di storia turca presso l'ateneo stambuliota⁵³⁸.

536 A. DONUK, *Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hayatı ve Eserleri*, cit., n. 13, 1987, p. 2.

537 M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., pp. 90-91.

538 A. DONUK, *Op. cit.*, p. 3.

Le ricerche intraprese da Kafesoğlu tra la metà degli anni '40 e gli anni '60 – concentrate in modo particolare sugli antichi turchi dell'Asia centrale e sui selgiuchidi – lo portarono a sviluppare un'interpretazione personale della storia turca. All'origine del pensiero di Kafesoğlu vi era l'idea di una sostanziale continuità tra le diverse epoche della storia dei turchi. Ciò era reso possibile innanzitutto dall'affinità tra la cultura ancestrale dei popoli della steppa e la morale religiosa che essi adottarono dopo la conversione all'Islam. Su questa base si poteva dunque formulare una definizione dell'identità nazionale dando uguale importanza alle origini etniche turche da una parte e all'apporto dell'Islam dall'altra. Le teorie di Kafesoğlu – ulteriormente affinate nel corso degli anni '70 – stanno alla base dell'ideologia della Sintesi turco-islamica, e hanno quindi avuto un impatto fortissimo sugli sviluppi della cultura politica in Turchia. La proposta identitaria di Kafesoğlu era un solido nucleo attorno a cui costruire una convergenza di vedute più ampia tra i diversi gruppi conservatori, sia di matrice ultranazionalista che religiosa.

Alla fine degli anni '60 grandi evoluzioni avvenivano però anche dalle forze politiche e sociali esterne o contrapposte rispetto agli ambienti religiosi e nazionalisti. Le trasformazioni nella destra conservatrice turca furono in gran parte caratterizzate dalla reazione a quella che veniva percepita come una pericolosa egemonia culturale delle sinistre. Secondo Süleyman Yalçın, la fondazione dell'*Aydınlar Ocağı* fu una risposta ai fermenti del '68 e alla diffusione del

movimento studentesco in Turchia⁵³⁹. Nei congressi nazionalisti del '67 e del '69 si gettarono dunque le basi per la fondazione di una nuova associazione, in parte erede dell'*Aydınlar Kulübü*, ma in cui sarebbero confluiti anche esponenti di altri gruppi, tra cui il *Kültür Ocağı*, la *Milliyetçiler Derneği* e la *Muallimler Birliği*.

3. La fondazione dell'*Aydınlar Ocağı* (1970)

L'*Aydınlar Ocağı* venne fondato a Istanbul il 14 maggio del 1970. I membri fondatori erano cinquantasei, tra cui trentuno accademici. Il restante era composto da giornalisti, scrittori, insegnanti, e anche alcuni imprenditori e liberi professionisti⁵⁴⁰. Interessante e significativo come tra i fondatori non ci fosse neppure una donna. Come presidente fu eletto İbrahim Kafesoğlu.

Il secondo articolo dello statuto fondativo riassume in questo modo le finalità dell'associazione:

Lo scopo dell'associazione è diffondere l'idea del nazionalismo turco sviluppando la cultura e la coscienza nazionale, combattere la crisi delle idee e l'anarchia dei valori che scuotono le fondamenta del nostro corpo nazionale, e sostenere e rafforzare gli elementi che danno vita alla nostra esistenza nazionale.

L'associazione, al fine di raggiungere il suo scopo:

539 Dichiarazione di Yalçın riportata in M. UMUR, T. BORA, *Türk-İslam 'Masonları'*, in «Yeni Gündem», 22-28 febbraio 1987, p. 11.

540 La lista completa dei 56 fondatori è trascritta integralmente in F. Y. ÖZCAN, *Op. cit.*, p.; M. ÖZCANBAZ, *Çağdaş Türk Düşünce Tarihinin Oluşumunda Aydınlar Ocağı'nın Yeri*, tesi di laurea magistrale inedita, Hitit Üniversitesi, 2013, pp. 201-205.

- a) Difende la morale e le tradizioni turche, la lingua e l'arte turche dalle correnti distruttive e dannose per i nostri valori nazionali e spirituali.
- b) Guardando alle problematiche della patria e alle questioni nazionali dal punto di vista del nazionalismo turco, cerca, trova e diffonde le migliori soluzioni per i nostri interessi nazionali.
- c) Cerca di formare nuove generazioni che siano devote all'ideale nazionale nel pensiero e nel comportamento.
- ç) Stabilisce la solidarietà sociale tra i suoi membri e le persone e le organizzazioni appropriate.
- d) Organizza conferenze, seminari, dibattiti e attività simili, e apre un locale a questo scopo.
- e) Tiene concerti e spettacoli, organizza mostre e si impegna in attività artistiche e culturali simili a queste.
- f) Effettua studi e ricerche scientifiche, commissiona e sostiene tali studi.
- g) Pubblica e distribuisce [materiale editoriale].
- h) Stabilisce vari fondi, fondazioni e strutture per sostenere i giovani di talento⁵⁴¹.

Il terzo articolo dello statuto si premurava di negare qualunque coinvolgimento politico dell'associazione⁵⁴², malgrado la legge che all'epoca regolava l'associazionismo in Turchia – e a cui fa riferimento esplicito nello stesso statuto⁵⁴³ – non lo vietasse esplicitamente ma si limitasse a porvi alcuni limiti⁵⁴⁴. Rimaneva tuttavia piuttosto chiaro il carattere politico nazionalista degli obiettivi che l'associazione stessa si poneva.

541 *Ivi*, p. 188.

542 *Ibid.*

543 M. ÖZCANBAZ, *Çağdaş Türk Düşünce Tarihinin Oluşumunda Aydınlar Ocağı'nın Yeri*, cit., p. 189.

544 Legge n. 2908 (*Dernekler Kanunu*), articolo 5. Il testo ufficiale della legge – abrogata e sostituita nel 2004 – è consultabile al link istituzionale <https://teftis.ktb.gov.tr/TR-264515/2908-sayili-eski-dernekler-kanunu.html>

L'associazione di stampo così marcatamente nazionalista sembrava anche riservare implicitamente la possibilità di esserne membri ai soli turchi. È interessante soprattutto il quarto articolo dello statuto, concernente le regole relative all'iscrizione e all'appartenenza, dove si diceva che l'iscrizione era aperta «a quei turchi che sono cittadini di un altro Stato contro la loro volontà» – riferimento piuttosto esplicito alle minoranze turcofone dei paesi confinanti e dal sapore vagamente irredentista – e che «possono diventare membri dell'associazione se hanno il diritto di residenza in Turchia»⁵⁴⁵. La legge nazionale prevedeva invece semplicemente che i cittadini stranieri avessero la possibilità di partecipare alle associazioni turche a patto che avessero il diritto di residenza in Turchia⁵⁴⁶, ma non faceva alcun riferimento alle origini etniche turche o al fatto di avere una cittadinanza diversa da quella turca «contro la propria volontà». Bisogna ricordare che la legge vietava esplicitamente alle associazioni di «operare sulla base o in nome della provenienza geografica, della razza, della classe sociale della religione o confessione»⁵⁴⁷.

Nello statuto dell'associazione vi erano dunque alcuni aspetti problematici rispetto alle leggi allora vigenti, ma a cui evidentemente non furono poste obiezioni.

Süleyman Yalçın amava sottolineare la continuità tra l'esperienza dell'*Aydınlar Kulübü* e la fondazione dell'*Aydınlar Ocağı*, quasi si trattasse nei fatti della stessa organizzazione che aveva cambiato

545 M. ÖZCANBAZ, *Çağdaş Türk Düşünce Tarihinin Oluşumunda Aydınlar Ocağı'nın Yeri*, cit., p. 189.

546 Legge n. 2908 (*Dernekler Kanunu*), articolo 16, comma 2.

547 Legge n. 2908 (*Dernekler Kanunu*), articolo 5, comma 5.

denominazione⁵⁴⁸. In realtà le cose non sono così semplici e il passaggio tra le due associazioni non sembra essere tanto diretta e naturale come intendeva fare apparire Yalçın. La differenza principale è che nel 1970 il peso della componente propriamente nazionalista era molto aumentato rispetto al carattere sostanzialmente islamista della vecchia associazione. Ciò emerge in modo piuttosto evidente da una breve disamina delle biografie intellettuali dei membri fondatori, a partire dal presidente Kafesoğlu. Degli animatori dell'*Aydınlar Kulübü*, nella nuova associazione non erano più presenti i fratelli Erbakan e neppure Taşer. In compenso erano subentrati diversi esponenti dal profilo decisamente ultranazionalista, in genere legati a Kafesoğlu e spesso ammiratori e discepoli di Nihal Atsız.

Un esempio molto chiaro di questa categoria è costituito da Altan Deliorman (1935-2012). Studioso della cultura e della mitologia degli antichi turchi e della storia turca contemporanea, era nato a Sofia da genitori appartenenti alla minoranza turca della Bulgaria. Ideologicamente si era formato in ambienti ultranazionalisti, e per tutta la vita contribuì regolarmente alla stampa e alla pubblicistica di estrema destra. Allievo e seguace di Atsız, che era stato suo professore al liceo, dedicò al maestro due monografie. Fu tra gli ideatori e i primi organizzatori del *3 Mayıs Türkçülük Günü* (3 maggio giorno del “turchismo”), evento annuale in cui gli ultranazionalisti commemorano ancora oggi l’anniversario del processo del 1944 contro Atsız e gli altri esponenti della destra “fascista”⁵⁴⁹. Deliorman

548 A titolo d’esempio, ved. le dichiarazioni rilasciate da Yalçın a Tan e Çakkal nel 2012. A. TAN, Ö. ÇAKKAL, *Op. cit.*, p. 98.

549 Una biografia completa di Deliorman è visualizzabile nel sito ufficiale che gli è stato dedicato. Vedi link <http://www.altandeliorman.com/icerik.aspx>

era assistente, amico e strettissimo collaboratore di Kafesoğlu, con cui avrebbe scritto un popolare manuale di storia per i licei⁵⁵⁰, pubblicato nel 1976 e adottato in molte scuole del paese.

Allievo e collaboratore di Kafesoğlu era anche Mustafa Kafalı (n. 1934). Storico medievista e professore universitario, si occupava principalmente dell'Anatolia pre-ottomana e della civiltà turco-mongola dell'Orda d'Oro, a cui avrebbe in seguito dedicato una voluminosa monografia⁵⁵¹. Come altri esponenti dell'Aydınlar Ocağı, Kafalı era un grande estimatore di Atsız.

Un'altra figura di spicco dell'ultranazionalismo, coinvolta nella fondazione dell'*Aydınlar Ocağı*, è quella del linguista Necmettin Hacıeminoğlu (1932-1996). Profondamente coinvolto nei circoli panturchi e turanisti, anch'egli era un ammiratore di Atsız. Tra i membri dell'associazione, si distingueva per la vicinanza con il MHP di Alparslan Türkeş, contribuendo con i suoi articoli alle pubblicazioni del partito⁵⁵².

Anche Muharrem Ergin (1923-1995), forse la figura di maggiore esposizione mediatica dell'*Aydınlar Ocağı*⁵⁵³, aveva un passato legato ai circoli nazionalisti. Turco mescheto⁵⁵⁴ originario dell'attuale

550 İ. KAFESOĞLU, A. DELİORMAN, *Tarih, Lise, I, II, III*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1976.

551 M. KAFALI, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1976.

552 J. M. LANDAU, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, cit., p. 169.

553 Cfr. U. KURT, *The Doctrine of "Turkish-Islamic Synthesis" as Official Ideology of the September 12 and the "Intellectuals' Hearth-Aydınlar Ocağı" as the Ideological Apparatus of the State*, in «European Journal of Economic and Political Studies», n. 2, 2010, p. 114.

554 I turchi mescheti sono un gruppo etnico di origine turca originario della regione georgiana del Meshketi. A seguito della deportazione di massa ordinata da

Georgia, era emigrato in giovane età in Turchia a seguito della famiglia. Da ragazzo era stato allievo di Necdet Sançar, fratello di Nihal Atsız e anch'egli importante ideologo dell'estrema destra etno-nazionalista. Al processo antifascista del 1944 era comparso come testimone a favore degli imputati⁵⁵⁵. Formatosi come linguista, Ergin si affermò come docente universitario e studioso della letteratura turca. Scrisse alcuni manuali molto popolari di lingua turca, sia per i licei che per i corsi universitari. Negli anni '70 e '80 si sarebbe distinto come uno dei maggiori ideologi della Sintesi turco-islamica.

La manifestazione forse più clamorosa del legame tra l'*Aydınlar Ocağı* e gli ambienti ultranazionalisti è l'adesione molto attiva di Reha Oğuz Türkkân⁵⁵⁶, che era stato insieme a Nihal Atsız il più radicale esponente dell'estrema destra razzista tra le due guerre mondiali. La massiccia presenza di intellettuali che facevano riferimento al nazionalismo etnico – di cui si sono forniti alcuni esempi – non significa che tutti i membri dell'associazione aderissero a questa ideologia. Innanzitutto occorre ricordare che rimaneva all'interno dell'associazione la maggior parte della «vecchia guardia» più vicina a posizioni religiose, e in gran parte legata a Kısakürek (Yalçın, Songar, Timurtaş...). Inoltre altre personalità di medesimo orientamento aderirono per la prima volta alla nuova associazione.

Tra i fondatori dell'*Aydınlar Ocağı* vi erano anche intellettuali nati all'inizio del secolo, appartenenti dunque alla generazione precedente a quella della maggioranza degli altri membri. Erano coetanei dei

Stalin nel corso della Seconda Guerra Mondiale, oggi i mescheti vivono in diaspora.

555 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit. p. 160.

556 A. DELİORMAN, *Uzun Bir Ömür*, in «Orkun», n. 169, marzo 2012.

«maestri» come Atsız e Kısakürek, e a quell'epoca potevano già essere considerati figure storiche del mondo conservatore turco.

Uno dei nomi più prestigiosi era certamente quello del famoso sociologo Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu (1901-1974). Vero caposaldo della cultura conservatrice in Turchia, Fındıkoğlu è da considerarsi tra i più importanti studiosi delle scienze sociali nel suo paese, e al contempo un padrino della destra radicale in ambito politico. Tra il 1930 e il 1935 Fındıkoğlu aveva svolto il dottorato presso l'università di Strasburgo⁵⁵⁷, dove era rimasto affascinato dal pensiero degli intellettuali conservatori come il sociologo Frédéric Le Play. Negli anni che aveva trascorso in Francia era stato inoltre profondamente influenzato dall'ideologia dell'estrema destra francese – e in misura minore da quella tedesca – e in modo particolare dall'*Action Française* e dal suo ideologo Charles Maurras⁵⁵⁸. Tornato in Turchia e diventato professore presso l'università di Istanbul, si era impegnato a fondo per «sostenere questa ideologia [...] con l'attitudine di un missionario»⁵⁵⁹. Pur non potendo essere classificato né come ultranazionalista né come islamista, Fındıkoğlu è stato politicamente vicino a entrambi i gruppi e spesso coinvolto nelle loro iniziative. Nel 1944 aveva parlato pubblicamente in difesa degli imputati nel processo contro la destra razzista⁵⁶⁰.

557 M. E. ERKAL, *Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri (1901-1974)*, in «İslâm Ansiklopedisi», vol. 13, p. 28.

558 Cfr. A. KANSU, *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 'Sosyal Mesele' ve 'İçtimai Siyaset'*, in T. BORA, M. GÜLTEKİNGİL (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık*, İletişim, Istanbul 2006, pp. 119.

559 *Ivi*, p. 120.

560 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 153.

Appartenenti alla stessa generazione erano lo storico dell'arte Ekrem Hakkı Ayverdi (1899-1984) e lo scrittore Nihad Sami Banarlı (1907-1974), entrambi seguaci del grande poeta Yahya Kemal Beyatlı. Ispirandosi al loro maestro, erano sostenitori di un conservatorismo romantico ed elitario, tinto di nostalgia dell'impero ottomano e impregnato di cultura sufi⁵⁶¹.

Nell'*Aydınlar Ocağı* erano dunque confluite personalità di diverso orientamento ideologico e anche provenienti da generazioni differenti, che si identificavano però in una comune identità culturalmente conservatrice e politicamente orientata a destra. Tale consapevolezza era il frutto maturo di un processo di convergenza cominciato almeno due decenni prima.

4. *Gli sviluppi successivi (1974-1998)*

Kafesoğlu abbandonò formalmente la presidenza dell'associazione nel 1974, pur continuando a esserne il principale ideologo e la figura di maggior spicco. Süleyman Yalçın lo sostituì, tornando dunque al ruolo che aveva già coperto nell'*Aydınlar Kulübü*.

Nel 1979 fu eletto presidente Salih Tuğ (n. 1930), docente universitario e studioso della storia del diritto. All'inizio della carriera accademica Tuğ era stato sotto la guida e la protezione dell'ultranazionalista Zeki Velidi Togan⁵⁶². Successivamente si era specializzato in modo particolare sulla storia del diritto islamico. Si

561 *Ivi*, pp. 174-176.

562 M. UZUN, *Prof. Dr. Salih Tuğ*, in «İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi», n. 12, 2008, pp. 11-18.

trattava di una di quelle figure con una formazione e un profilo intellettuale che mettevano assieme elementi nazionalisti e religiosi. Nel 1982 gli subentrò Ayhan Songar.

Il sanguinoso colpo di stato del 12 settembre 1980 segnò il culmine del periodo più difficile di tutta la storia turca, ma anche l'apogeo dell'*Aydınlar Ocağı*. I militari golpisti trasformarono la Sintesi turco-islamica in una sorta di ideologia di Stato, e negli anni '80 i membri dell'associazione raggiunsero posizioni di rilievo nella politica e nella burocrazia. Yalçın e Tuğ furono autori di una proposta di testo costituzionale che ebbe grande influenza sulle riforme imposte dalla giunta militare.

Dopo una nuova parentesi sotto la guida di Yalçın, tra il 1988 e il 1998 la presidenza fu occupata per un decennio ininterrotto dal politologo Nevzat Yalçıntaş (1933-2016). Già direttore della radiotelevisione di stato nel 1975, Yalçıntaş non era stato un membro fondatore dell'associazione. Nella sua carriera di docente universitario, Yalçıntaş è stato docente e mentore dell'ex presidente Gül e dell'attuale presidente Erdoğan.

Nella seconda metà degli anni '90 l'*Aydınlar Ocağı* fu in qualche modo coinvolto nello scontro tra il movimento islamista e le *élites* militari/burocratiche, perdendo il favore di queste ultime. Anche la Sintesi turco-islamica sembrò momentaneamente in crisi, soprattutto dopo il «colpo di stato postmoderno» del 28 febbraio 1997 che instaurò un'effimera stagione di apparente egemonia progressista. Nel 1998 Yalçıntaş, poco gradito alla classe dirigente del momento, lasciò la presidenza dell'*Aydınlar Ocağı*. Nel 2001 si unì agli ex-allievi Erdoğan e Gül per fondare l'attuale partito di governo AKP. La presidenza dell'associazione da quel momento è stata occupata dal

sociologo Mustafa E. Erkal (n. 1944). Pur essendo ancora attivo, l'*Aydınlar Ocağı* non ha mai più rivestito un'importanza paragonabile a quella che raggiunse tra gli anni '80 e '90. Le sue idee e i suoi valori continuano però a permeare la vita politica turca. Le elezioni del 2002, che videro la prima grande affermazione dell'AKP, non hanno rappresentato soltanto una rivincita per i conservatori come Yalçıntaş, ma per la Sintesi turco-islamica e tutto ciò che essa rappresentava.

5. *Un «focolare» per due famiglie: nazionalisti e islamisti nell'Aydınlar Ocağı*

L'*Aydınlar Ocağı* era dunque caratterizzato dalla convivenza di nazionalisti e islamisti. Non era di certo una novità assoluta, ma forse è la prima volta che la simbiosi si manifestava in modo così organico. Ciò non significava però che i due gruppi abbandonassero le proprie rispettive convinzioni e si convertissero a una nuova ideologia che sintetizzasse o superasse le identità politiche tradizionali di riferimento. Semplificando al massimo, è possibile identificare in modo abbastanza chiaro due gruppi interni all'associazione. Da una parte troviamo un'ala di matrice ultranazionalista stretta attorno a İbrahim Kafesoğlu e che – pur prendendone le distanze su alcuni aspetti rilevanti – aveva il suo nume tutelare in Nihal Atsız. La maggior parte degli esponenti di questo gruppo è comparsa per la prima volta con la fondazione dell'*Aydınlar Ocağı* nel 1970. Dall'altra parte vi è un gruppo di intellettuali dal profilo decisamente religioso (se non apertamente islamista) il cui esponente più rilevante risulta essere Süleyman Yalçın. Si tratta in genere di personalità che erano

già coinvolte nell'*Aydınlar Kulübü* e che erano sotto l'influenza diretta dei pensatori islamisti come Nurettin Topçu e soprattutto Necip Fazıl Kısakürek.

A questo punto è necessario chiarire alcuni aspetti riguardo alla distinzione qui presentata. Innanzitutto bisogna tenere conto del fatto che non tutti i membri dell'associazione dovevano rientrare necessariamente in una delle due categorie. All'interno dell'associazione vi era chi aveva subito entrambe le influenze e dunque sviluppato idee in un certo senso intermedie tra i due estremi etno-nazionalista e islamista. Altri ancora erano giunti a posizioni conservatrici seguendo approcci differenti e personali e non rientravano in nessuno dei due gruppi. Ancora più importante è sottolineare come la possibilità di individuare questi due "gruppi" non implica assolutamente che essi fossero in contrasto tra loro. La proposta di distinguere «ultranazionalisti» e «islamisti» ha la funzione di categorizzare alcuni tra gli intellettuali di spicco dell'*Aydınlar Ocağı* in base al loro background ideologico. Tale operazione ha un carattere necessariamente esemplificativo e schematico, che riduce la complessità del reale e mette tra parentesi le differenze anche importanti esistenti tra le personalità inserite nella stessa categoria. Per quanto possa sembrare strano per un'associazione così conservatrice di un paese come la Turchia, l'*Aydınlar Ocağı* era un gruppo composito e plurale, in cui convivevano personalità intellettuali con profili molto diversi tra loro.

Identificare gli ultranazionalisti e gli islamisti all'interno dell'associazione è utile per capire quale fossero i rapporti tra nazionalismo e islamismo nel quadro della Sintesi turco-islamica. A

tal proposito sono state date interpretazioni differenti, sostanzialmente riassumibili in tre posizioni alternative:

1) La Sintesi turco-islamica come forma di nazionalismo: l'*Aydınlar Ocağı* è vista come un'organizzazione nazionalista che ha utilizzato la religione con un approccio strumentale⁵⁶³.

2) Come forma di islamismo: l'ideologia dell'*Aydınlar Ocağı* piega il vocabolario e i simboli nazionali a un progetto sostanzialmente religioso, in cui l'identità turca è subordinata a quella islamica⁵⁶⁴.

3) Come sintesi di islamismo e nazionalismo: secondo questo punto di vista la convergenza di tematiche nazionaliste e islamiste avrebbe dato vita a una nuova ideologia tesa a sintetizzare e superare l'etno-nazionalismo e l'islamismo⁵⁶⁵.

La questione dell'essenza nazionalista o islamica dell'*Aydınlar Ocağı* e della Sintesi non ha ricevuto dunque una risposta univoca ed è aperta a interpretazioni. Per rispondervi in modo adeguato è possibile spostare momentaneamente l'attenzione dai contenuti teorici della Sintesi turco-islamica alle biografie intellettuali e ai background politici e ideologici delle singole personalità coinvolte nella sua elaborazione e diffusione.

563 A titolo d'esempio ved. E. AKIN, Ö. KARASAPAN, *Op. cit.*, p. 18; U. KURT, *Op.cit.*, p. 114.

564 È questa l'interpretazione di Çiller Dursun, ripresa anche da Ali Çağlar e Mustafa Uluçakar. Ç. DURSUN, *Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak*, in «Radikal Gazetesi», 28 maggio 2006; A. ÇAĞLAR, M. ULUÇAKAR, *Günümüz Türkçülüğünün İslamla İmtihanı: Türk-İslam Sentezi ve Aydınlar Ocağı*, in «Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi», n. 26, primavera 2017, pp. 124-125.

565 Questo è il punto di vista che emerge ad esempio in G. ÇETİNSAYA, *Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on The Roots of "Turkish-Islamic Synthesis" in Modern Turkish Political Thought*, in «The Muslim World», n. 3-4, Luglio-Ottobre 1999, pp. 350-376.

Come si è visto, i nomi che ricorrono più volte nella formazione intellettuale e politica dei membri dell'*Aydınlar Ocağı* sono quelli di Necip Fazıl Kısakürek e Nihal Atsız. Sulle affinità e le differenze tra questi due personaggi si è già ampiamente discusso. L'influenza di Kısakürek sull'*Aydınlar Ocağı* – e ancora prima sull'*Aydınlar Kulübü* – è un fatto esplicito ed evidente. Come si è visto, Kısakürek fu infatti coinvolto nella fondazione dell'associazione, di cui scelse il nome e fu in un certo senso una sorta di «padrino». In generale si può dire che Kısakürek volle essere un protagonista attivo nel processo di convergenza tra il mondo ultranazionalista e quello religioso, e spinse anche per l'alleanza tra questi gruppi e lo Stato. Per ottenere questi obiettivi, si dimostrò talora disposto ad arrivare anche a compromessi ideologici che gli consentirono di farsi apprezzare e creare reti di seguaci anche in ambienti diversi da quelli islamisti da cui proveniva.

Diverso è il caso di Atsız, che al contrario non era incline ai compromessi e non diede la sua benedizione a nessuna iniziativa che non fosse di natura totalmente etno-nazionalista. Atsız non considerò mai i conservatori religiosi come dei suoi «camerati». Per Nihal Atsız solo i nazionalisti – ovviamente nazionalisti etnici, perché questo era l'unico modo in cui egli concepiva il nazionalismo – potevano dirsi «di destra». Al contrario gli islamisti, sostenitori della Umma e del Califfato, erano portatori di una visione internazionalista e nemica dei valori nazionali al pari dei socialisti. Quindi l'idea di unire nazionalisti e islamisti all'interno della destra non era un progetto percorribile⁵⁶⁶.

L'ostilità ideologica di Atsız verso gli ambienti religiosi si era d'altra parte molto accentuata negli ultimi anni della sua vita,

566 N. ATSIZ, *Sağcı kimdir?*, in «Ötüken», n. 50, febbraio 1968.

paradossalmente nel momento di massima convergenza tra nazionalisti e islamisti (e forse anche in reazione a questo fenomeno). Nel 1970 – proprio mentre veniva fondata l'*Aydınlar Ocağı* – Atsız si scagliava con furia dalle pagine del suo giornale *Ötüken* contro il «bigottismo» (*yobazlık*), ideologia anacronistica e contraria al nazionalismo⁵⁶⁷. Proprio in questo contesto vanno inseriti gli attacchi polemici contro Kısakürek.

Il rifiuto di ogni compromesso con il conservatorismo religioso e con altre forme di nazionalismo che fossero divergenti rispetto al suo ideale etnico, portarono nei fatti all'auto-isolamento di Atsız durante le fasi decisive per la costruzione dell'identità politica e ideologica della Turchia moderna. Tale circostanza ha portato alcuni studiosi, tra cui nomi anche autorevoli come Umut Uzer, a sottovalutare l'importanza del contributo di Atsız nella formazione dell'ideologia della destra turca contemporanea.

Eppure c'è un'evidenza incontrovertibile dell'influenza profonda che il pensiero e l'opera di Atsız esercitarono sugli autori più importanti e influenti della generazione successiva, e in modo particolare sui membri dell'*Aydınlar Ocağı*. İbrahim Kafesoğlu, primo presidente dell'associazione e principale ideologo della Sintesi turco-islamica, in uno dei suoi ultimi interventi pubblici in un'occasione ufficiale, descrisse Atsız come una delle due principali influenze sulla sua formazione intellettuale. L'altra proveniva da Ziya Gökalp, che però è stato il fondatore delle scienze sociali nella moderna Turchia ed è un riferimento quasi scontato⁵⁶⁸. Il riferimento ad Atsız, oltre che

567 ID., *Türkçülüğe Karşı Yobazlık*, in «Ötüken», cit.

568 A. DONUK, *Op. cit.*, p. 5-6.

sorprendente per il contesto, è invece significativo da un punto di vista ideologico.

I curatori della prima monografia dedicata a Nihal Atsız, uscita come tributo nell'anno della sua morte, erano tutti membri dell'*Aydınlar Ocağı*. I membri dell'ala etno-nazionalista dell'associazione provenivano da ambienti politico-culturali in cui il pensiero di Atsız era una delle principali fonti ideologiche e non fecero nulla per distanziarsi dal maestro e rinnegarne il pensiero. Anche se Atsız non diede il suo patrocinio all'*Aydınlar Ocağı* e non volle benedire il progetto della Sintesi turco-islamica, egli fu certamente tra le maggiori influenze per gli ideologi conservatori della seconda metà del secolo e continua ad avere un posto speciale nel pantheon della destra turca contemporanea.

Kısakürek, e soprattutto Atsız, sono in genere stati identificati con le loro idee più originali e divergenti dagli standard. Quindi Atsız è stato caratterizzato per il suo razzismo scientifico, che lo portava a considerare la “turchità” prima di tutto come un fatto di sangue, di cui la cultura era semmai una conseguenza. D'altro canto Kısakürek è noto soprattutto per il suo rifiuto dell'identità etnica e per il suo islamismo senza compromessi (tra le altre cose aveva proposto l'arabo coranico come lingua ufficiale della Turchia⁵⁶⁹). Ciò ha portato alcuni a sottostimare l'influenza che un autore come Nihal Atsız ha avuto nell'evoluzione del nazionalismo turco, dal momento che il razzismo – percepito spesso come idea principale del suo pensiero – non è passato alle generazioni successive. Il totale rifiuto del patrimonio culturale pre-islamico degli antichi turchi da parte di Kısakürek ha

569 U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., p. 197.

portato spesso a vederlo come un'eccezione e un personaggio periferico rispetto alla destra *mainstream* in Turchia.

Per comprendere l'influenza che questi autori hanno avuto sulle generazioni successive, è necessario spostare l'attenzione verso aspetti del loro pensiero meno eclatanti e apparentemente meno originali. L'idea di una continuità tra l'età imperiale e quella repubblicana, l'ostilità per le categorie sociali progressiste, l'estremo anticomunismo e l'ossessione per la purezza della cultura nazionale: ecco alcuni esempi delle concezioni che erano condivise da personaggi come Kısakürek e Atsız e che avrebbero costituito il nucleo di idee caratteristiche della destra turca nella seconda metà del ventesimo secolo.

Va inoltre tenuto conto del fatto che Atsız e Kısakürek non furono solo degli ideologi, ma anche – e forse soprattutto – degli autori importanti nella storia della letteratura turca. Le loro opere letterarie, più dei loro testi di natura esplicitamente teorica, contribuirono a creare un immaginario e un insieme di miti, simboli e immagini molto potenti. Questo bagaglio rimase in eredità alla destra turca e costituì uno degli elementi centrali del suo vocabolario e della sua visione del mondo.

Nonostante la volontà di convergere in un progetto comune e le molte affinità di fondo, le posizioni degli islamisti e degli etno-nazionalisti all'interno dell'*Aydınlar Ocağı* rimanevano comunque diverse per quanto concerne alcuni aspetti di grande rilevanza. In modo particolare va sottolineata la difficoltà a trovare una mediazione riguardo al rapporto tra identità etnica e confessione religiosa. Per mettere in luce le differenze su questo tema, si possono paragonare le

opinioni particolarmente nette dell'ultranazionalista Altan Deliorman rispetto a quelle del più islamista Süleyman Yalçın.

Seguace di Atsız e stretto collaboratore di Kafesoğlu, Deliorman mantenne per tutta la vita una posizione etno-nazionalista senza compromessi. Nel dicembre del 2007 Avni Doğan, deputato del partito di governo AKP, sostenne in un dibattito pubblico che «definire la Turchia come un mosaico culturale è sbagliato. La cultura è una sola ed è l'Islam»⁵⁷⁰. Le dichiarazioni di Doğan, oltre a suscitare scandalo nei settori più laici della società, fornirono a Deliorman il pretesto per esporre ancora una volta molto chiaramente il proprio punto di vista. In un articolo pubblicato sul periodico ultranazionalista *Orkun*⁵⁷¹, Deliorman rispose in modo piuttosto articolato alle affermazioni del deputato Doğan. Riprendendo la distinzione introdotta in Turchia da Ziya Gökalp⁵⁷², l'autore invitava il «gentile deputato» a tenere separato il concetto di comunità religiosa (*ümmet*) da quelli di cultura e civiltà, a loro volta non coincidenti. Deliorman chiariva anche in modo abbastanza esplicito che l'appartenenza religiosa era per lui subordinata a quella nazionale. «La religione – concludeva Deliorman – è solo una parte della cultura» e dunque è confinata a un ruolo sostanzialmente ancillare rispetto a un'identità concepita in termini innanzitutto etnici e linguistici.

Decisamente opposto era il punto di vista di Yalçın, che seguiva l'insegnamento di Kısakürek secondo cui soltanto grazie all'Islam un

570 [Senza indicazione dell'autore], "*Kültür tektir ve İslam'dır*", in «Hürriyet», 6 dicembre 2007. Visualizzabile al link <http://www.hurriyet.com.tr/kultur-tektir-veislamdir-7822736>

571 A. DELIORMAN, *Tek Kültür İslam Midir?*, in «Ötüken», n. 118, dicembre 2017.

572 Cfr. Z. GÖKALP, *The principles of Turkism*, cit., pp. 22, 48.

turco è davvero tale. L'Islam non è dunque una componente a sostegno dell'identità nazionale, ma ne è la base più profonda. Questa posizione coincide sostanzialmente con quella del deputato Doğan. In un'intervista del 2012 Yalçın criticò coloro che, all'interno dell'area culturale di centrodestra, negavano il ruolo centrale dell'Islam. In tale occasione si riferì esplicitamente a Deliorman – definito «allievo di Nihal Atsız» – e a Nevzat Yalçıntaş⁵⁷³.

Nella stessa occasione Yalçın tentava di dare un'immagine di Atsız più compatibile con il proprio punto di vista filo-islamista. Pur ammettendo che Atsız non fosse personalmente religioso, Yalçın sosteneva che il padre dell'ultranazionalismo etnico rispettasse e tenesse in grande considerazione l'Islam in quanto «religione dei turchi». A tal proposito riportava un episodio in cui Atsız, sopraffatto dalla magnificenza dell'architettura religiosa di Istanbul, avrebbe ammesso che «i turchi non sono altro che musulmani che parlano turco»⁵⁷⁴. Tale dialogo è tuttavia altamente improbabile, dal momento che contraddice quanto scritto e sostenuto da Atsız nel corso di tutta la sua vita e confermato da quanto raccontato in innumerevoli occasioni dai testimoni contemporanei. Si tratta con ogni probabilità di un tentativo postumo di arrangiare una narrazione maggiormente in linea con gli sviluppi del nazionalismo e del conservatorismo negli ultimi decenni.

Yalçın e Deliorman sono stati due personalità importanti dell'*Aydınlar Ocağı* e più in generale dell'intelligenza conservatrice che ha supportato la Sintesi turco-islamica. Eppure ancora negli ultimi

573 A. TAN, Ö. ÇAKKAL, *Op. cit.*, p. 99.

574 Ibid.

anni della loro vita esprimevano pareri così contrastanti che li identificavano rispettivamente come un islamista e un etno-nazionalista. La Sintesi turco-islamica non è stata dunque una sintesi di nazionalismo e islamismo, ma un'interpretazione della storia e dell'identità turca in cui islamisti e nazionalisti hanno potuto identificarsi pur mantenendo identità separate. La costruzione di questa narrazione identitaria è stata opera di accademici e storici di professione, a partire dallo stesso Kafesoğlu. La sovrapposizione di militanza politica e rigore scientifico è stata una caratteristica essenziale del lavoro dell'*Aydınlar Ocağı* e della Sintesi turco-islamica. Ciò ha contribuito a dare un carattere credibile e apparentemente oggettivo alla costruzione ideologica su cui si è fondata la visione politica della destra turca negli ultimi decenni.

Capitolo VI

La Sintesi turco-islamica

1. Tra storia e ideologia

Il principale ideologo della Sintesi turco-islamica fu uno storico medievista autorevole e prestigioso come İbrahim Kafesoğlu, e anche molti dei suoi collaboratori e compagni di viaggio furono storici, sociologi e studiosi che si occupavano in diversi modi della storia e della cultura turca. I teorici della Sintesi turco-islamica erano in genere personalità provenienti dal mondo accademico, e sfruttarono la loro posizione per presentare i propri interventi nel dibattito pubblico e culturale come contributi scientifici. Ciò consentì loro di vestirsi di una finta neutralità e presentare come verità oggettive e «scientifiche» quelli che in realtà erano punti di vista nettamente indirizzati in senso ideologico.

Al centro della Sintesi turco-islamica vi è dunque un'interpretazione della storia turca pienamente sviluppata negli anni '60 e '70, ma che affondava le sue radici nelle correnti storiografiche alternative che si contrapponevano alla storiografia ufficiale kemalista già nella prima età repubblicana.

2. *La storiografia kemalista*

Il primo principio dell'interpretazione kemalista della storia nazionale era la discontinuità tra l'impero ottomano e il neonato Stato nazionale. L'età ottomana venne descritta come un periodo buio della storia turca, segnato dall'alienazione dell'identità e dalla decadenza della cultura nazionale. Ziya Gökalp, con buone ragioni considerato il padre ideologico del «nazionalismo ufficiale» della Turchia repubblicana, era adamantino nell'esprimere la sua convinzione nel fatto che – malgrado le origini della dinastia regnante – l'impero ottomano non fosse considerabile come uno Stato turco. La classe dominante era infatti del tutto estranea alla cultura nazionale e non si considerava parte del popolo turco.

Il modello ottomano era cosmopolita e poneva gli interessi di classe al di sopra degli interessi nazionali. Mentre l'impero ottomano si espandeva e prendeva sotto la sua egemonia politica centinaia di nazioni, i governanti e i governati si trasformarono in due classi totalmente diverse. L'*élite* cosmopolita che governava divenne la classe ottomana, mentre i turchi che erano governati rappresentavano la classe turca. Le due classi non si amavano. La classe ottomana si considerava superiore e vedeva i turchi come una nazione soggetta al suo dominio. Gli ottomani hanno sempre chiamato i turchi [con l'appellativo di] «stupidi turchi». Ogni volta che un ufficiale dello Stato visitava i villaggi turchi, tutti fuggivano urlando «sta arrivando l'ottomano»⁵⁷⁵.

All'interno della storia dei turchi si venivano dunque a configurare due grandi cesure. La prima era quella tra una presunta purezza

575 Z. GÖKALP, *The Principles of Turkism*, cit., p. 28.

culturale turca precedente all'epoca ottomana e l'età imperiale caratterizzata da una civiltà inautentica, immobile e priva di vitalità, estranea alle tradizioni culturali del popolo turco. La seconda cesura divideva invece l'età classica ottomana dalla rinascita nazionale del XIX secolo – spinta dalle idee emancipatrici provenienti dall'Europa – che aveva infine portato alla rivoluzione turca e alla costruzione di uno Stato nazionale integrato nella civiltà occidentale e pienamente riabilitato tra le «nazioni civili» del mondo. Si trattava dunque di una storia fatta di discontinuità e cesure, di cadute e rinascite.

La storiografia kemalista si poneva altri due obiettivi principali. Innanzitutto era necessario dimostrare l'antichità e il prestigio della civiltà turca, che doveva avere la stessa dignità e godere dello stesso rispetto delle principali nazioni europee. In secondo luogo era importante mettere in chiaro che i turchi erano i soli legittimi sovrani dell'Anatolia, cioè il territorio dove era sorto lo Stato nazionale repubblicano.

Per dare piena legittimità a tali pretese, all'inizio degli anni '30 alcuni intellettuali e studiosi legati al regime formularono la Tesi storica turca (*Türk Tarih Tezi*), che venne presentata nel 1930 in un volume intitolato *Türk Tarihinin Ana Hatları* (Contorni generali della storia turca)⁵⁷⁶. Tra i curatori del testo vi erano figure molto importanti del mondo culturale e accademico turco della prima età repubblicana,

576 A. İNAN, M. TEVFIK, S. RIFAT, Y. AKÇURA, R. GALİP, H. CEMİL, S. MAKSUDİ, Ş. GÜNALTAY, *Türk Tarihinin Ana Hatları – Methal Kısm*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931. Lo storico Ahmet Ersoy ha tradotto e reso disponibile in lingua inglese una selezione di brani significativi estratti dal volume, accompagnati da una sua introduzione alla Tesi storica turca e alla storiografia kemalista. A. ERSOY, V. KECHRİOTIS, M. GORNI (ed.), *Discourses on Collective Identity in Southeastern Europe (1775-1945): Texts and Commentaries*, Vol. III/2, Central European University Press, Budapest-New York 2010, pp. 54-61.

tra cui Afet İnan – figlia adottiva di Atatürk – Yusuf Akçura e Reşit Galip⁵⁷⁷. Con il beneplacito di Kemal Atatürk, la Tesi storica turca fu accolta come una vera e propria dottrina di Stato nel corso del primo Congresso di storia turca, promosso dal governo nel 1932⁵⁷⁸. Secondo tale teoria storica – del tutto inconsistente da un punto di vista scientifico ma funzionale all’ideologia del regime – i turchi sarebbero stati la popolazione più antica del mondo, e avrebbero dato vita alle principali civiltà della Mesopotamia, dell’area egea e del Vicino Oriente, come i sumeri, gli ittiti, i micenei, i cretesi ecc. Veniva accettato il fatto che i turchi provenissero dall’Asia centrale, ma la loro migrazione verso l’Anatolia e il Mediterraneo orientale veniva retrodatata di millenni. Una delle finalità principali della Tesi storica turca era di dimostrare l’identità turca degli antichi popoli mesopotamici e soprattutto anatolici. I turchi non erano dunque arrivati in Anatolia nel XII secolo, come è comunemente accettato, ma erano innanzitutto i discendenti degli abitanti ancestrali della terra in cui vivevano⁵⁷⁹. L’identificazione della nazione turca con il territorio dell’attuale Turchia era infatti un obiettivo importante per il regime repubblicano.

577 Ministro dell’istruzione tra il 1934 e il 1933 e figura chiave della cultura turca nella prima età repubblicana, Reşit Galip è per altro autore di un breve articolo del 1933 che costituisce una sintesi chiara e completa dei principi della Tesi storica turca. Ved. R. GALİP, *Türk Tarih İnkılâbı ve Yabancı Tezler*, in «Ülkü», vol. 2, n. 9, 1933, pp. 167-168.

578 AA. VV, *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932 / Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010.

579 Riguardo al tentativo di legare l’identità turca moderna agli ittiti, come esempio più evidente e ossessivo di questa tendenza della prima età repubblicana, ved. C. ERİMTAN, *Hittites, Ottomans and Turks: Ağaoğlu Ahmed Bey and the Kemalist Construction of Turkish Nationhood in Anatolia*, in «Anatolian Studies», Vol. 58, 2008, pp. 141-171.

Malgrado il carattere sostanzialmente civico del nazionalismo repubblicano, questa teoria sull'origine dei turchi aveva implicitamente un aspetto piuttosto razzista, anche se con finalità ed esiti del tutto contrari rispetto al razzismo dell'estrema destra panturca. Ai teorici della Tesi storica turca interessava dimostrare che i turchi erano da sempre un popolo bianco europeo e – contrariamente a quanto asserito dalla storiografia occidentale – non avevano legami con i mongoli e più in generale con i popoli che vivono oggi in Asia⁵⁸⁰. Il nuovo regime repubblicano riteneva infatti necessario rispondere ai pregiudizi anti-turchi radicati in Occidente. Al tradizionale sentimento islamofobo – che vedeva nei turchi dei nemici del mondo cristiano e quindi estranei alla civiltà europea – all'inizio del XX secolo si era aggiunto un nuovo tipo di pregiudizio. Nell'Europa del tempo veniva dato molto credito a una visione pseudo-antropologica, che tra le altre cose declassava i turchi perché ritenuti parte di un insieme di popolazioni di origine «mongoloide», considerate gerarchicamente inferiori rispetto ai bianchi europei⁵⁸¹.

Su questo punto la Tesi storica turca andava in direzione diametralmente contrapposta rispetto al turanismo, che predicava che i turchi fossero i capofila di una stirpe di pastori nomadi comprendente

580 Cfr. U. T. SIVRIOĞLU, *Aryan Teorisi Ve Türk Tarih Tezi*, in «Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi», vol.2, n.6, agosto 2015, pp. 1-27; D. GÜRPINAR, *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, Palgrave MacMillan, London 2013, pp. 83-88; H. ÜSTÜNDAĞ, G. B. YAZICIOĞLU, *The History of Physical Anthropology in Turkey*, in B. O'DONNABHAIN, M. C. LOZADA, *Archaeological Human Remains: Global Perspectives*, Springer, Cham 2014, pp. 202-204.

581 Cfr. S. ÇAĞAPTAY, *Op. cit.*, p. 53. Çağaptay dimostra come sia stata decisiva la volontà dello stesso Atatürk, profondamente offeso dalla lettura degli atlanti europei contemporanei che classificavano i turchi come di «razza asiatica» e quindi di seconda categoria rispetto ai bianchi. L'impegno per provare che i turchi erano un popolo bianco europeo proveniva dunque da un input governativo fortemente voluto dallo stesso presidente.

mongoli, magiari e altri popoli guerrieri delle steppe, e che si faceva vanto della contrapposizione con le «deboli e decadenti» civiltà stanziali e contadine dell'Europa e del Vicino Oriente. Al contrario i kemalisti ci tenevano a dimostrare che i turchi moderni potevano essere pienamente accettati come «gentiluomini europei» e parte integrante del cosiddetto mondo civile. Infatti i loro antenati lo erano da sempre, e se per molti secoli questa realtà era stata misconosciuta, era stata soltanto colpa della tirannia bigotta e dispotica degli ottomani, che aveva occultato le vere radici della civiltà turca⁵⁸².

Una sintesi semplice ed efficace della visione kemalista della storia turca è contenuta in un testo divulgativo per ragazzi del 1930. L'autore era Kazım Nami Duru (1875-1967), personalità di un certo rilievo nella cultura turca del periodo di transizione tra impero e repubblica, che ebbe un ruolo importante nel definire l'impostazione del sistema scolastico in Turchia.

Al tempo degli ottomani i turchi erano così poveri da non sapere quasi da dove venissero e chi fossero. [...] Un turco dell'Anatolia si vergognava a dire di essere turco vicino alla gente di città. [...] Per i turchi la parola «turco» suonava come un insulto. Per un turco essere turco era perfino un'offesa. Per fortuna oggi abbiamo abbandonato questo pensiero sbagliato; oggi riconosciamo la nostra identità turca [*türklük*] e ne andiamo orgogliosi. Conducendo ricerche sugli antichi documenti, i nostri uomini di cultura e i nostri giovani intellettuali hanno scoperto che i turchi sono il popolo più antico del mondo. Senza che i nostri vecchi lo sapessero, gli inglesi, i russi e i tedeschi hanno imparato e scritto molte cose sui nostri antichi antenati. Ecco che ora da quei libri comprendiamo e impariamo che noi turchi siamo la

582 Cfr. S. DEREN, *Kültürel Batılılaşma*, in T. BORA, M. GÜLTEKİNGİL (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce Cilt III Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, p. 383.

nazione più antica e più pura del mondo. [...] La nostra Anatolia è una penisola nella parte occidentale dell'Asia. [...] I nostri antenati vi sono giunti dal centro dell'Asia. Ma sapete quanti anni fa? Alcuni dicono cinquemila, altri settemila. Forse ancora prima...⁵⁸³

3. L'opposizione alla storiografia ufficiale

Com'era prevedibile, la Tesi storica turca non fu facilmente accettata da tutti. Da una parte c'erano le opposizioni etno-nazionaliste e religiose, che vi si opponevano per ovvie ragioni ideologiche. Ma vi erano anche studiosi che la rifiutavano perché la consideravano una teoria priva di valore scientifico e non aderente alla realtà storica. Spesso le due tipologie di opposizione si sovrapposero, e ciò andò a tutto vantaggio dei conservatori anti-kemalisti: l'inconsistenza fattuale e documentale della Tesi storica turca rese più facile opporvisi da parte degli intellettuali di destra, anche quando l'opposizione aveva poco a che vedere con preoccupazioni di natura scientifica.

Dichiararsi apertamente contro la dottrina kemalista non era però cosa semplice e priva di rischi. A partire dal '32 la Tesi storica turca venne adottata come una sorta di dogma di Stato, e gli studiosi che rifiutarono pubblicamente di sottoscriverne i contenuti subirono delle gravi conseguenze sulle loro carriere. Alcuni persero il posto di lavoro e ci fu persino chi fu costretto all'esilio volontario all'estero.

Tra gli intellettuali conservatori e nazionalisti, sono stati particolarmente rilevanti e influenti le opinioni espresse da due autori

583 K. N. DURU, *Türkün Kitabı*, Kanaat Kitabevi, Istanbul 1930, pp. 16-17.

fondamentali e già incontrati nelle pagine precedenti: Zeki Velidi Togan e Mehmet Fuad Köprülü. Entrambi storici di professione, di grande prestigio e autorevolezza, si opposero alla Tesi storica turca ed ebbero un ruolo seminale nel gettare le basi di una storiografia alternativa. Tuttavia adottarono modalità molto diverse per portare avanti le proprie rimostranze.

Togan scelse la via dell'opposizione aperta, osando criticare la Tesi storica turca già nel corso del congresso del '32 dove essa fu presentata come dottrina ufficiale. Al di là dei punti specifici che tentò di contestare in quell'occasione, Togan si opponeva all'impostazione storiografia generale promossa dal regime kemalista, anche per ragioni ideologiche legate alla sue origini baschire e alla sua adesione al panturchismo⁵⁸⁴. A causa delle opinioni espresse in quell'occasione, venne violentemente attaccato da esponenti di spicco del governo e del mondo accademico turco, come Sadri Maksudi (per altro anch'egli di origine tataro e con cui esistevano dissapori già dal periodo in cui i due vivevano in Russia), Şemsettin Günaltay e soprattutto il ministro dell'istruzione Reşit Galip, che con tono irridente si dichiarò felice di non essere un allievo di Togan⁵⁸⁵.

La coerenza e l'intransigenza mostrate da Togan in quell'occasione gli valsero il rispetto e l'ammirazione dei circoli dell'estrema destra panturca, per i quali fu un punto di riferimento e su cui esercitò una notevole influenza. Nihal Atsız si oppose ferocemente alla Tesi storica

584 Va comunque notato come altri intellettuali nazionalisti provenienti dall'ex-impero russo avevano invece accettato la nuova ideologia kemalista e si erano in qualche modo adattati. Tra i vecchi sostenitori del panturchismo che si convertirono alla Tesi storica turca – e se ne fecero perfino diretti promotori – sono da citare l'azero Ahmet Ağaoğlu, il tataro Sadri Maksudi e perfino un «padre nobile» del panturchismo come Yusuf Akçura (anch'egli tataro).

585 T. BAYKARA, *Zeki Velidî Togan*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989, pp. 21-22.

turca, e in modo particolare contro il tentativo di manipolare la storia dei turchi al fine di legarli agli antichi popoli anatolici sconfessandone le radici centroasiatiche. Si schierò dunque in maniera netta e militante dalla parte di Togan, contribuendo a farne un mito per gli ultranazionalisti. Atsız rispose pubblicamente al ministro Galip con un telegramma in cui affermava che «noi invece siamo orgogliosi di essere allievi di Togan»⁵⁸⁶. La presa di posizione così radicale di Atsız contro la storiografia ufficiale portò all'interruzione della sua carriera accademica e dato il via allo scontro ideologico tra la destra etno-nazionalista e lo Stato.

Il pensiero di Togan non è assimilabile all'etno-nazionalismo razzista della destra radicale, ma ne condivideva alcuni assunti centrali. La convinzione di Togan era che la storia dei turchi potesse essere pienamente compresa soltanto se letta come una totalità, non separabile né in senso diacronico – per esempio tra una civiltà precedente e una successiva alla conversione all'Islam o alla fondazione dell'impero ottomano – e neppure in senso sincronico, cioè considerando separatamente le storie dei diversi gruppi turcofoni come i tatari, gli azeri o i kazaki.

Per la sua scelta di schierarsi in modo così netto contro la dottrina del regime, Togan dovette pagare tuttavia un prezzo molto alto: perse la posizione presso l'Università di Istanbul e dovette trasferirsi all'estero per continuare la sua carriera accademica. Prese il dottorato a Vienna e poi insegnò a Bonn e a Göttingen. Soltanto dopo la morte di Atatürk ebbe la possibilità di rientrare in Turchia e riprendere le

586 *Ivi*, p. 23-24; U. Uzer, *Racism In Turkey: The Case of Huseyin Nihal Atsiz*, cit., p. 121.

attività di insegnamento e ricerca all'Università di Istanbul, prima di venire coinvolto nei processi del '44 per il suo presunto contributo ai piani eversivi filo-fascisti organizzati dall'estrema destra panturca. Fu pienamente riabilitato soltanto nel secondo dopoguerra.

L'approccio di Fuad Köprülü fu invece molto più cauto e decisamente meno ideologico. Köprülü non si opponeva come principio agli orientamenti sottostanti alla narrazione kemalista. Era un repubblicano, seppure di tendenze conservatrici e «bergsoniane», e fino all'avvio dell'età multipartitica fu sempre un fedele esponente del regime e del partito di governo. Le sue più grandi perplessità sulla Tesi storica turca – e più in generale sulla storiografia ufficiale kemalista – erano di natura metodologica e scientifica. Egli considerava la Tesi storica turca come una teoria pseudo-storica che si fondava su assunti privi di fondamento e non supportati da alcuna prova documentale. Tuttavia ne capiva e forse in parte ne condivideva le ragioni e le finalità di *nation building*, quindi fu attento a non attaccare e squalificare apertamente la teoria kemalista.

L'atteggiamento tenuto da Köprülü verso la dottrina ufficiale fu orientato da due esigenze che in questo caso non era facile fare convivere: la fedeltà al regime e la necessità di conservare l'autorevolezza e la qualità scientifica delle proprie ricerche. Evitò dunque di manifestare apertamente il proprio disaccordo, prendendo tra l'altro parte agli eventi promossi dallo Stato per diffondere la storiografia ufficiale. Al contempo non si espose mai chiaramente in supporto della Tesi storica turca e continuò a svolgere il proprio lavoro di storico in modo piuttosto indipendente rispetto alle linee ufficiali, cosa che gli era possibile fare anche in virtù del suo prestigio. In occasione di un evento all'Università di Istanbul nel 1930 – due

anni prima dell'ufficializzazione della Tesi storica turca – Atatürk in persona gli propose di tenere un discorso sugli ittiti e gli altri «antenati» anatolici: Köprülü declinò con gentilezza, affermando di non averne le competenze necessarie, dal momento che era uno studioso della lingua e della letteratura turca (per altro ciò implicava timidamente che gli ittiti non fossero turchi). Prese comunque parte all'evento accanto ad Atatürk e ad altri esponenti della cultura del regime, ma stette in silenzio per tutto il tempo⁵⁸⁷. Negli anni seguenti il suo atteggiamento di sostanziale neutralità non cambiò in modo rilevante.

Il comportamento cauto di Köprülü è ben esemplificato proprio dall'atteggiamento prudente tenuto in occasione del primo Congresso storico turco del '32, dove presentò un intervento sulle origini della letteratura turca. Nel cappello introduttivo dell'intervento si limitò a dire che non vi era materiale sufficiente per parlare con chiarezza della lingua e della letteratura turca prima dell'VIII secolo d.C., per poi dedicarsi a una panoramica della letteratura turca medievale basandosi sulle fonti verificabili e conosciute⁵⁸⁸. In un Congresso che si caratterizzò soprattutto per gli interventi di pseudo-storia fondati su forzature e interpretazioni fantasiose dei dati provenienti dall'archeologia e dall'antropologia, Köprülü si distinse quindi per il rigore metodologico e la scientificità del suo intervento.

587 M. DRESSLER, *Mehmed Fuad Köprülü and the Turkish History Thesis*, in F. TURAN, E. TEMEL, H. KORKMAZ (ed.), *Ölümünün 50. Yılında Uluslararası M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Sanat, İstanbul 2017, pp. 246-247

588 F. KÖPRÜLÜ, *Türk Edebiyatına Umumî Bir Bakış*, in AA. VV., *I. Türk Tarih Kongresi, 02-11 Temmuz 1932, Ankara*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1932, pp. 307-320.

È significativo il fatto che Fuad Köprülü abbia pubblicato originalmente in una lingua straniera l'opera forse più importante e influente di tutta la sua produzione. A metà degli anni '30 Köprülü era ormai riconosciuto a livello internazionale come un'autorità e un punto di riferimento per quanto concerne la storia del Vicino Oriente in epoca medievale. Per tale ragione nel 1935 fu invitato dalla Sorbona a tenere un ciclo di lezioni, che furono raccolte in un volume intitolato *Les Origines de l'Empire Ottoman* (Le origini dell'impero ottomano)⁵⁸⁹ e pubblicato nello stesso anno.

Nelle *Origines* Köprülü esprimeva alcuni concetti di base che erano in netto ed evidente contrasto con le dottrine ufficiali della Tesi storica turca. Innanzitutto l'autore sosteneva senza ambiguità il fatto storico – per altro difficilmente contestabile – che l'immigrazione dei turchi in Anatolia risale alla fine dell'XI secolo. Le origini dell'identità nazionale della moderna Turchia vanno dunque ricercate nel basso medioevo, nelle vicende dei principati turcomanni che si sono sviluppati in Anatolia sotto l'egemonia dell'impero selgiuchide e successivamente dell'ilkhanato mongolo.

Nella sua ricostruzione della formazione dell'impero ottomano, Köprülü contestava e ribaltava un giudizio piuttosto radicato nella storiografia occidentale agli inizi del XX secolo, secondo cui lo stato ottomano si sarebbe retto sostanzialmente su istituzioni e modelli politici assorbiti dal mondo arabo-persiano e da quello bizantino. Tale corrente storiografica – di cui l'esponente principale era stato Herbert Adams Gibbons con il suo *The Foundation of the Ottoman Empire*

589 F. KÖPRÜLÜ, *The Origins of the Ottoman Empire* (1935), State University of New York Press, New York 1992.

(1916)⁵⁹⁰ – sovrastimava anche il ruolo delle componenti etniche non turche all'interno della classe dirigente e del corpo amministrativo nella fase formativa dell'impero⁵⁹¹. In tal modo si negava o almeno si sminuiva l'originalità turca dell'esperienza ottomana. Se tale impostazione rifletteva certamente i pregiudizi che una parte del mondo intellettuale europeo nutriva nei confronti dei turchi, essa era accettata per ragioni totalmente diverse anche dai kemalisti. Come si è visto, essi valutavano molto negativamente l'età ottomana ed erano propensi a descrivere l'impero – governato in larga parte da stranieri – come una realtà estranea all'autentica cultura turca e «degenerata» dall'influenza persiana o bizantina. Nella sua opera Köprülü dimostrava invece come l'impero ottomano si fondasse dal principio su un nucleo dirigenziale autenticamente turco e si reggesse per gli aspetti fondamentali su strutture istituzionali turco-mongole ereditate dai selgiuchidi e dagli ilkhanidi. L'impostazione di Köprülü, fondata su solide basi documentali e interpretative, ebbe un'influenza decisiva nell'indirizzare l'evoluzione della storiografia sull'impero ottomano sia all'estero che in patria, in senso molto divergente rispetto ai principi della Tesi storica turca.

Il ruolo di Köprülü è stato centrale anche per quanto concerne l'approfondimento dei temi relativi alla vita spirituale e religiosa degli antichi turchi e al processo di conversione all'Islam. Per interpretare la

590 H. A. GIBBONS , *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis Up To the Death of Bayezid I 1300-1403* (1916), Routledge, London 2013.

591 F. KÖPRÜLÜ, *The Origins of the Ottoman Empire*, cit., pp. 2-14. Köprülü comincia la sua esposizione proprio con una dettagliata analisi e una critica sistematica proprio all'opera di Gibbons.

religione turca pre-islamica Köprülü utilizzò la categoria di sciamanesimo, contribuendo anche in modo sostanziale a definirne i contorni teorici. Le sue riflessioni sullo sciamanesimo fornirono un contributo rilevante nello studio accademico delle religioni ed esercitarono in modo particolare un'influenza importante sul pensiero di Mircea Eliade⁵⁹². Köprülü suggeriva che non ci fosse stata una netta cesura tra il periodo pagano e quello islamico, ma che vi fosse semmai stato un adattamento relativamente graduale della spiritualità e dell'etica dei turchi ai principi nuova fede, in un processo caratterizzato anche da sincretismi, compromessi e sopravvivenze almeno parziali di concezioni ancestrali di origine pre-islamica. In tal modo si era sviluppata una civiltà dall'originale carattere turco-islamico.

Quanto sostenuto da Köprülü aveva un'evidente affinità con l'ideologia «anatolianista» del filosofo Nurettin Topçu, da cui si differenziava però a causa dell'importanza accordata all'eredità turca pre-islamica. Per Topçu è la conversione all'Islam a costituire il punto di partenza dell'identità turca, mentre per Köprülü essa era preesistente all'islamizzazione. Per entrambi le origini della nazione che oggi chiamiamo Turchia sono comunque da ricercare nell'originale fusione, avvenuta nell'Anatolia del basso Medioevo, tra l'Islam e la cultura nomade eurasiatica. In questo senso essi si ponevano in una posizione analoga nei confronti dell'interpretazione

592 Sul contributo di Köprülü alla storia delle religioni e sul suo rapporto con Mircea Eliade, ved. L. AMBASCIANO, *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evoluzionismo, psicoanalisi e te(le)ologia*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2014, pp. 373-411.

kemalista della storia turca, rispetto a cui il loro pensiero costituiva un'alternativa radicale.

3. *La formulazione della Sintesi turco-islamica*

I temi che confluirono nella dottrina della Sintesi turco-islamica non irrupero dunque improvvisamente negli anni '70, ma emersero lentamente attraverso un lungo processo di revisione della storiografia nazionale. Nel secondo dopoguerra, nel contesto della guerra fredda e del crescente clima di scontro ideologico tra la destra e la sinistra, cominciò a diffondersi negli ambienti conservatori turchi un'interpretazione della storia turca, alternativa rispetto al kemalismo, fortemente debitrice dell'opera di autori come Togan, Köprülü e Topçu.

Nel 1959 lo scrittore İsmail Hami Danişmend (1899-1967) pubblicò il volume *Türkler ve Müslümanlık: Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?* (I turchi e la religione musulmana: perché la razza turca è diventata musulmana?)⁵⁹³. Nel lavoro di Danişmend – giornalista e storico tutto sommato dilettante, che lavorava fuori dall'ambito accademico – emergono per la prima volta in modo chiaro alcuni dei temi che saranno centrali nella dottrina della Sintesi turco-islamica. In modo particolare vi si sosteneva che i turchi prima di abbracciare l'Islam avessero già un'etica, uno stile di vita e una visione del mondo perfettamente compatibili con la religione islamica. Non si trattò dunque di una «conversione» quanto dell'adesione a una

593 İ. H. DANIŞMEND (1959), *Türkler ve Müslümanlık: Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*, Ötüken, Istanbul 2019.

fede che esprimeva teologicamente valori spirituali che erano già propri dei turchi. In un certo senso Danişmend suggeriva che i turchi fossero «musulmani» già prima di convertirsi all’Islam, e per questa ragione utilizzò il concetto di «musulmanità» (*müslümanlık*) per descriverne il carattere nazionale.

Il contributo di Danişmend alla formulazione della Sintesi turco-islamica è stato spesso sottovalutato, e non solo perché il suo ruolo è stato oscurato da quello di storici e intellettuali più autorevoli. Danişmend era in realtà una figura molto controversa a causa di alcune posizioni ambigue che aveva tenuto nel corso della Guerra d’indipendenza: da delegato al Congresso nazionale, si era infatti espresso in modo piuttosto favorevole – o quantomeno possibilista – rispetto a un eventuale mandato statunitense sulla Turchia. Per tale ragione era stato messo ai margini del mondo politico nella prima età repubblicana e bollato come un disfattista e un patriota tiepido e poco convinto. Danişmend non era dunque una figura che potesse essere scelta dai giovani nazionalisti come un simbolo e un modello intellettuale⁵⁹⁴. Bisogna però riconoscere come nella sua opera siano emersi per la prima volta chiaramente molti tra i temi centrali della Sintesi turco-islamica, e che l’influenza del suo pensiero è stata certamente importante per indirizzare l’evoluzione ideologica della destra turca nei decenni seguenti.

Ampiamente riconosciuto è invece il ruolo di primissimo piano che İbrahim Kafesoğlu – storico medievista e primo presidente

594 C. KÜÇÜK, *İsmail Hami Danişmend*, in «TDV İslâm Ansiklopedisi», vol. 8, 1993, pp. 456-457. V. HAGER, *The Long End of the Ottoman Empire*, in K. BROMER, K. LANGE, A. WETZEL, *The Long End of the First World War: Ruptures, Continuities and Memories*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2018, pp. 255-256.

dell'*Aydınlar Ocağı* – ha svolto nella definizione delle coordinate ideologiche della destra turca contemporanea. Kafesoğlu è infatti quasi universalmente accreditato come l'«inventore» della Sintesi turco-islamica, cosa che fino a un certo punto corrisponde in effetti a verità. Se i temi centrali della Sintesi erano già emersi nella storiografia alternativa del ventennio precedente, è Kafesoğlu ad aver coniato l'espressione *Türk-İslam Sentezi*, utilizzata per la prima volta durante una conferenza nel 1972⁵⁹⁵. Nella sua opera l'interpretazione conservatrice della storia nazionale trovò la coerenza e la sistematicità di un vero e proprio paradigma storiografico alternativo a quello kemalista.

Come per Danişmend, il pilastro centrale dell'interpretazione della storia turca proposta da Kafesoğlu è la continuità tra il periodo pre-islamico e quello successivo alla conversione. Prima di conoscere l'Islam e accettarlo come religione nazionale, la società degli antichi turchi era già strutturata su valori coincidenti con quelli islamici: senso di giustizia, monoteismo, fede nell'immortalità dell'anima, sacralità della famiglia, solidarietà sociale. Quindi la conversione all'Islam non costituì un elemento di rottura tale da alterare e «inquinare» l'identità turca, come sembrava suggerire l'atteggiamento sospetto verso questa religione da parte degli etno-nazionalisti legati al circolo di Nihal Atsız. Ma nella prospettiva di Kafesoğlu non è neppure possibile dire che l'identità turca origini dall'Islam, come sostenevano invece gli islamisti. L'islamizzazione non crea l'identità turca – che ne è preesistente – ma la rafforza e la rende più autentica e

595 I. A. OPREA, *Op. cit.*, p. 133.

coerente. Si può dire che con la conversione all'Islam i turchi confermarono e cristallizzarono la propria «turchità».

Al contempo, mentre la conversione all'Islam costituì un momento fondamentale della storia turca, Kafesoğlu sottolineava – per altro con buone ragioni – che anche l'ingresso dei turchi nel mondo musulmano fu un evento decisivo anche per il destino dell'Islam e la sua evoluzione storica⁵⁹⁶. I turchi avevano trovato nell'Islam la propria religione, ma anche l'Islam aveva trovato nei turchi i suoi più fedeli e autentici interpreti.

Kafesoğlu era uno storico di professione con un ruolo accademico di primo piano, a cui va riconosciuto un certo spessore teorico e una rispettabilità scientifica. I suoi lavori sulla civiltà turca pre-islamica e sui selgiuchidi hanno avuto un'influenza rilevante sugli studi turchi e sono stati accolti positivamente anche a livello internazionale. Sarebbe dunque ingiusto bollarlo esclusivamente come un propagandista politico, ma ciò non deve impedirci di mettere in luce le forzature ideologiche che talora caratterizzano in modo pesante certe sue interpretazioni.

L'idea forse più caratteristica e originale proposta da Kafesoğlu è stata anche una delle più discutibili: egli sosteneva infatti che i turchi fossero già monoteisti in età pre-islamica⁵⁹⁷. In questo senso Kafesoğlu si distanziava dall'insegnamento del suo maestro Fuad Köprülü, dal momento che rifiutava l'idea che l'animismo e le pratiche sciamaniche fossero caratteri della religione originale turca,

596 İ. KAFESOĞLU, *Türkiye Bugünkü Şartlara Getiren Tarihi Gelişme – Ülkemizi 12 Eylül'e Getiren Sebepler ve Türkiye Üzerindeki Oyunlar*, Aydınlar Ocağı Yayınları, İstanbul 1984, p. 41.

597 İ. KAFESOĞLU, *Türk Milli Kültürü*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993, pp. 295-301; ID., *Türk-İslam Sentezi*, Ötüken, İstanbul 1999.

ma semmai dei prestiti derivati dall'influenza delle popolazioni circostanti⁵⁹⁸. Tale teoria è difficilmente sostenibile da un punto di vista storico e fattuale, ma risponde a una necessità ideologica funzionale al progetto conservatore.

Nell'Islam il periodo precedente alla rivelazione coranica, quando gli arabi seguivano una religione politeista, è definito come l'età dell'«ignoranza» (*cahiliye*) e ad esso non è attribuibile alcun significato positivo. Nel vocabolario islamico il termine *cahiliye* ha finito per assumere un significato simile a quello di «paganesimo» ma anche di «barbarie», per descrivere la condizione di chi non ha accettato il monoteismo e quindi sta in un certo senso fuori dalla civiltà. I conservatori musulmani di norma non avrebbero dunque potuto valutare positivamente il passato pre-islamico dei turchi e accettarlo come parte integrante della propria identità: per questa ragione i nazionalisti conservatori come Nurettin Topçu facevano originare la storia nazionale turca dalla conversione all'Islam.

Descrivere la società degli antichi turchi come monoteista e già orientata da valori analoghi all'Islam – naturalmente predisposta dunque a perfezionarsi abbracciando la nuova fede e facendosene portabandiera – rendeva accettabile per gli islamisti l'identificazione con la civiltà turca pre-islamica, e quindi l'esaltazione dell'identità etnica turca. D'altra parte bisogna tenere conto della concezione musulmana che concepisce l'Islam non solo come rivelazione ma anche come «religione naturale»: gli uomini nascono musulmani – cioè «perfettamente monoteisti» – dal momento che il monoteismo (*tevhid*) è iscritto nella natura umana (*fitrat*) per volontà di Dio (ved.

598 ID., *Türk Milli Kültürü*, cit., pp. 284-289.

Q. 30:30). A corrompere e allontanare l'individuo da questa dimensione originale è la corruzione determinata dalla cultura d'appartenenza, dall'educazione ricevuta, dai costumi e dalle concezioni errate apprese nel corso della vita. Tale concezione rende plausibile per i musulmani più religiosi accettare il fatto che i turchi – la cui cultura veniva descritta come particolarmente incorrotta e vicina allo stato di purezza originaria – potessero avere un'etica e una morale già pienamente «islamiche» prima dell'effettivo incontro con l'Islam come religione rivelata.

Dall'altra parte anche per gli etno-nazionalisti la transizione dal paganesimo all'Islam costituiva un evento certamente problematico. Attribuire all'islamizzazione un valore pienamente positivo era per loro piuttosto complicato, perché ciò avrebbe significato sminuire l'esperienza pre-islamica. Inoltre essi non potevano accettare facilmente che un elemento fondante dell'identità e dell'ethos dei turchi provenisse dall'esterno, preso in prestito da altri popoli. L'idea di Kafesoğlu, secondo cui l'Islam giunse a confermare e rafforzare i caratteri già presenti nell'identità etnica turca – e in virtù di questo i turchi furono i più autentici interpreti della religione islamica – ebbe dunque un ruolo risolutivo nel promuovere la cooptazione dell'Islam come elemento centrale del nazionalismo etnico.

Kafesoğlu era dunque spinto da ragioni primariamente ideologiche a negare o a mettere in secondo piano le fratture nella storia turca, evidenziando esclusivamente le continuità. Ciò lo ha portato a minimizzare o negare del tutto le fratture, le innovazioni traumatiche, le resistenze, i compromessi. La Sintesi turco-islamica è nella sua descrizione irrealisticamente armoniosa e naturale.

Il passaggio dal paganesimo all'Islam non è l'unica frattura storica che era necessario sanare: nel pensiero conservatore rimaneva problematico il rapportarsi con le riforme occidentalizzatrici e secolarizzanti su cui si basava lo Stato nazionale turco. Kafesoğlu forzò la mano delle fonti a sua disposizione per fornire interpretazioni molto ardite, nel tentativo di evidenziare nella storia turca medievale e pre-moderna caratteri che sarebbero stati propri della Turchia kemalista. Nelle sue opere si sostiene che i turchi fossero il primo popolo ad aver sviluppato una coscienza nazionale, quindi il primo e originale nazionalismo sarebbe quello turco – convinzione che era per altro già diffusa negli ambienti dell'estrema destra. Kafesoğlu attribuì inoltre ai turchi selgiuchidi molte delle innovazioni che avrebbero segnato il passaggio dal Medioevo all'età moderna, in anticipo rispetto all'Europa. Arrivava ad affermare che l'umanesimo avesse radici nella civiltà islamica selgiuchide e che dunque fossero stati i turchi musulmani a porre le basi per il Rinascimento italiano e l'avvio della modernità europea. Kafesoğlu intendeva implicitamente suggerire che Atatürk – come i sultani riformatori prima di lui – fosse pienamente in linea e in continuità con la civiltà turco-islamica dell'Anatolia. Affermazioni troppo ingenua e bizzarre per uno storico professionista della sua esperienza e levatura intellettuale – come quella emblematica secondo cui la laicità dello Stato sarebbe stata una creazione selgiuchide – sottendono evidentemente un'agenda politica ben precisa, che aveva lo scopo di pacificare i conservatori islamico-nazionalisti con lo Stato laico repubblicano e cooptare Atatürk nel pantheon degli eroi turco-islamici⁵⁹⁹.

599 Lo specialista di storia pre-ottomana Rudi Paul Lindner lamenta come la

La Sintesi turco-islamica – presentata da Kafesoğlu come una ricostruzione scientifica e obiettiva delle origini della civiltà della Turchia – era in realtà parte di un progetto politico ben preciso, teso a porre le basi per costruire un vocabolario comune tra etno-nazionalisti e islamisti, e renderlo il più possibilmente compatibile con lo Stato repubblicano e con una società fortemente occidentalizzata.

Quando İbrahim Kafesoğlu sosteneva questa visione della storia turca, la sua era tutt'altro che una voce isolata. Nella stessa direzione andavano altri autori, dentro e fuori il mondo accademico, che stavano progressivamente indirizzando il mondo intellettuale turco verso un approccio sempre più nazionalista e conservatore, fondato sull'essenzialismo culturale. La storiografia, così come gli studi sociali e umanistici in genere, negli anni '70 erano sempre più permeati da un'atmosfera ideologica identitaria, sostenuta da un gruppo considerevole di autori di cui Kafesoğlu fu il rappresentante più illustre ed emblematico, ma non l'unico e neppure il primo.

Tra i colleghi Kafesoğlu va preso in considerazione in modo particolare Osman Turan (1914-1978), anch'egli uno storico medievista e allievo di Fuat Köprülü. Turan costituisce anche un interessante esempio dell'intreccio tra mondo accademico e politica: sposato con una principessa ottomana, tra la metà degli anni '50 e la fine degli anni '60 fu un membro di spicco e un intellettuale di riferimento prima del Partito democratico e poi del Partito della

presenza di interpretazioni forzate di natura nazionalista – portando ad esempio quelle relative alle origini selgiuchidi della civiltà del rinascimento o della laicità dello Stato – danneggia la credibilità del lavoro per altri aspetti ammirevole di Kafesoğlu. Ved. R. P. LINDNER, *Recensione* a GARY LEISER (ed.), *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, in «Speculum 67», n. 1, gennaio 1992, pp. 180-182.

giustizia. A differenza del suo mentore Fuat Köprülü, non dimostrò sempre di essere in grado di distinguere la propria militanza politica con l'attività di studio e ricerca, spesso orientata in modo piuttosto ideologico. La visione della storia turca proposta da Turan era molto simile a quella di Kafesoğlu, benché vi fossero alcune differenze relativamente marginali: per esempio Turan non arrivava ad affermare che gli antichi turchi fossero monoteisti, ma si limitava a sostenere che alcuni gruppi si stessero semmai orientando verso il monoteismo già prima di incontrare l'Islam⁶⁰⁰.

Il contributo più rilevante di Turan riguarda la sua rilettura originale dell'ideologia imperiale ottomana del *nizâm-ı âlem* (ordine del mondo), secondo cui il Sultano era l'ombra di Dio in terra e aveva il compito di farsi garante del giusto ordine della società umana, favorendo l'armonia di ogni componente sociale, etnica ed economica. Secondo Turan, questa teologia politica dall'aspirazione universale e dal carattere organicista segna una continuità rispetto alla visione del mondo e la cultura dei turchi pre-islamici. L'ideale di costruire un «giusto ordine» in terra, che riflettesse quello celeste, era l'aspetto in cui l'Islam più si avvicinava alle concezioni religiose, politiche e cosmologiche del paganesimo turco-mongolo⁶⁰¹ e le rafforzava ulteriormente. Tale affinità culturale e spirituale favorì il passaggio dei khanati turchi alla nuova religione⁶⁰². L'interpretazione di Turan, pur non avendo forse la potenza ideologica del monoteismo pre-islamico

600 O. TURAN, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli İslamı ve İnsan Esasları*, Ötüken, İstanbul 2005, pp. 66-71.

601 La religione pre-islamica dei turchi.

602 O. TURAN, *The idea of World Domination among the Medieval Turks*, in «Studia Islamica», n. 4, 1955, pp. 77-90.

propugnato da Kafesoğlu, è per molti aspetti decisamente più interessante e sostenibile da un punto di vista storico.

Nonostante le affinità del loro pensiero – e forse proprio in virtù di queste – il rapporto tra Turan e Kafesoğlu fu in realtà piuttosto difficile. Il cattivo sangue tra i due dipendeva essenzialmente da mere rivalità personali maturate in ambito accademico. I rapporti si guastarono completamente a partire dalla metà degli anni '60, quando Kafesoğlu pubblicò una seminale monografia sui selgiuchidi per l'*İslam Ansiklopedisi*, che rimane una delle sue opere più importanti. In quell'occasione il comitato scientifico dell'Enciclopedia aveva rifiutato una proposta di Turan, preferendogli il lavoro del rivale. Turan non accettò il rifiuto e la pubblicazione del testo concorrente, e accusò pubblicamente Kafesoğlu di plagio e di concorrenza sleale, dando inizio a una lunga polemica⁶⁰³. Pur avendo contribuito entrambi alla formulazione della Sintesi turco-islamica, non si può di certo dire che Kafesoğlu e Turan fossero collaboratori e neppure amici.

Turan non apparteneva dunque al circolo di autori che si era formato attorno a Kafesoğlu, ma proprio questo dimostra come la Sintesi turco-islamica propugnata dall'*Aydınlar Ocağı* sia da contestualizzare in un ambiente culturale più ampio, ormai pronto ad adottare il nuovo paradigma storiografico.

603 Nell'edizione inglese della monografia di Kafesoğlu, il traduttore e curatore Gary Leiser ha inserito in appendice la traduzione della lettera pubblica di accusa da parte di Turan e delle risposte da parte dell'editore e dello stesso Kafesoğlu. G. LEISER (ed.), *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, Southern Illinois University Press, Carbonade 1988, pp. 137-184.

Capitolo VII

L'egemonia conservatrice

1. Dalla teoria alla pratica

Per gli ideologi dell'*Aydınlar Ocağı*, la Sintesi turco-islamica non era soltanto una descrizione delle origini della civiltà turca, e neppure un mero schema interpretativo della storia nazionale. Essa aveva anche un carattere prescrittivo rispetto al modo di affrontare i temi del presente e del futuro. Nell'interpretazione della storia turca proposta da Kafesoğlu, dalla Sintesi tra l'Islam e la civiltà degli antichi turchi si sarebbe sviluppata una società armoniosa ed efficiente, che ruotava attorno ai tre spazi simbolici del focolare domestico, della moschea e della caserma⁶⁰⁴. Essa doveva costituire un modello anche per la Turchia contemporanea.

I problemi della civiltà moderna, secondo i membri dell'*Aydınlar Ocağı* e la maggioranza degli intellettuali conservatori, derivavano dalla mentalità materialistica dominante nei rapporti sociali, conseguenza in primo luogo della diffusione dell'universalismo illuminista e del positivismo. La colpa storica di questi sviluppi in Turchia era in larga parte imputata all'approccio sbagliato e superficiale dei riformatori ottocenteschi dell'impero ottomano, che avevano passivamente importato modelli occidentali senza

604 İ. KAFESOĞLU, *Türk-İslam Sentezi*, cit.

approfondirne gli aspetti filosofici ed etici, e avevano al contempo causato il declino della moralità e dei valori religiosi locali. In questo senso la prospettiva dei teorici della Sintesi turco-islamica era fortemente debitrice al pensiero di Peyami Safa⁶⁰⁵. La soluzione ai problemi della Turchia veniva quindi individuata nel ritorno alla Sintesi turco-islamica che stava alle origini della civiltà turca. Nazionalismo e religione dovevano fornire il cemento con cui ricostruire una società armoniosa e solidale, dove gli autentici valori morali avrebbero trionfato sul materialismo.

Se tutti gli sviluppi della cultura filosofica di matrice illuminista e positivista erano sul banco degli imputati come responsabili del declino della civiltà turca, non c'è alcun dubbio che i conservatori individuassero nel marxismo il nemico principale. Tutto il pensiero socialista – identificato in quanto tale con l'anarchia e il comunismo – era rappresentato in forma caricaturale come una sorta di malattia oncologica che avrebbe portato con le sue metastasi alla distruzione di tutti i valori etici e della cultura nazionale⁶⁰⁶.

I membri dell'*Aydınlar Ocağı*, pur non avendo alcun legame formale con nessun partito, furono fortemente attivi in politica nel corso degli anni '70. La loro azione si ammantava della volontà di portare un contributo accademico e scientifico al dibattito pubblico, ma nei fatti si traduceva in una violentissima crociata contro le sinistre – non solo la sinistra radicale ma anche il CHP di Ecevit.

Ahmet Kabaklı, membro dell'*Aydınlar Ocağı* e tra le voci più importanti del mondo intellettuale conservatore, utilizzò il confronto

605 Ved. B. ELİGÜR, *Op. cit.*, p. 97.

606 Cfr. B. TOPRAK, *Op. cit.*

tra gli ottomani e Tamerlano come esempio dello scontro di identità e di valori tra la destra e la sinistra nella moderna Turchia. Da una parte gli ottomani rappresentavano la destra: una forza portatrice di ordine e cultura, orientata a finalità morali, volta a costruire e non a distruggere. Dall'altra parte «La sinistra è sempre Tamerlano. Quindi saccheggio, corruzione, assenza di cultura, vandalismo, prepotenza, furto»⁶⁰⁷. La storia insegna che il sultano Beyazıt – soprannominato *Yıldırım* (Folgore) – fu sconfitto da Tamerlano nella battaglia di Ankara del 1402. Tuttavia la vittoria delle orde di Tamerlano era stata soltanto momentanea, dal momento che lo Stato ottomano era sopravvissuto e crebbe fino a diventare la più grande potenza del mondo, mentre l'effimero impero di Tamerlano si disintegrò del tutto in poche generazioni. I valori e le basi culturali e spirituali su cui lo Stato era costruito valevano molto di più del risultato di una singola battaglia. La disfatta di Ankara fu anzi provvidenziale perché «se non fosse venuto Tamerlano, i figli di [Beyazıt] Yıldırım non si sarebbero svegliati e non avrebbero preso il controllo del loro paese»⁶⁰⁸. Il paragone è chiaro: allo stesso modo l'«orda rossa», che si stava abbattendo sulla Turchia negli anni '70, aveva ottenuto vittorie solo parziali, che avrebbero portato alla rinascita e al definitivo trionfo del nazionalismo e dei valori tradizionali.

I conservatori turchi sovente amavano dipingere se stessi come l'ultima linea di resistenza contro un presunto strapotere della sinistra «anti-nazionale» nella società e soprattutto nel mondo della cultura. In un paese come la Turchia degli anni '70 era irrealistico parlare di

607 A. KABAKLI, *Devlet Felsefemiz*, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2003, p. 37.

608 *Ibid.*

un'egemonia delle sinistre, ma esagerare l'importanza e la forza distruttrice del proprio avversario fu una strategia vincente perché compattò le forze conservatrici della società nell'idea di doversi unire per compiere un'impresa eroica in nome della nazione e della religione islamica.

In senso pratico, la linea politica anti-socialista dell'*Aydınlar Ocağı* si concretizzò in un attivo supporto ai governi del Fronte Nazionalista, mostrando spesso una particolare vicinanza al MHP. Dopo la svolta imposta da Türkeş nel '69, il partito dell'estrema destra nazionalista aveva avviato un tentativo di sintesi ideologica del nazionalismo etnico con l'Islam. Di questa nuova tendenza fu esponente di spicco Seyyid Ahmet Arvâsî (1932-1988)⁶⁰⁹, ideatore e propugnatore della dottrina dell'Ideale turco-islamico (*Türk İslam Ülküsü*) e molto influente tra gli ultranazionalisti soprattutto verso la fine degli anni '70. Il pensiero di Arvâsî non aveva il carattere organico e le pretese scientifiche di quello di Kafesoğlu o di altri autori che facevano riferimento al mondo accademico. La sua era una proposta politica radicale, che utilizzava una retorica ricca di richiami etnici e religiosi per sostenere una «terza via» alternativa a capitalismo e comunismo. Il suo pensiero risultava in qualche modo una strana sintesi del nazionalismo etnico di Atsız e del «fascismo islamico» di Kısakürek, non troppo organica e coerente ma di grande impatto simbolico ed emotivo sul suo pubblico. In ogni caso la diffusione di questo tipo di retorica all'interno di alcuni ambienti del MHP aiutava ad avvicinare

609 Sulla figura di Arvâsî, ved. U. UZER, *The Kurdish Identity of Turkish nationalist thinkers: Ziya Gökalp and Ahmet Arvasi between Turkish identity and Kurdish ethnicity*, in «Turkish Studies», vol.14, n. 2, 2013, pp. 394-409.

il partito all'*Aydınlar Ocağı* e a renderlo particolarmente ricettivo ad accogliere i principi della Sintesi turco-islamica.

Muharrem Ergin, il membro più attivo sulla scena pubblica e per certi aspetti considerabile come il «portavoce politico» dell'*Aydınlar Ocağı*, scrisse molti articoli in supporto alla formazione del Fronte nazionalista sulle pagine di *Ortadoğu* (Medioriente), il quotidiano di riferimento del MHP. Tra il cinque e l'otto dicembre del 1974 *Ortadoğu* pubblicò una serie di quattro editoriali firmati da Ergin in cui si invitavano i nazionalisti e i conservatori a unirsi per salvare il paese dal pericolo del comunismo, della rivoluzione culturale e delle politiche dannose di Ecevit⁶¹⁰. Il contributo di Ergin – e di altri intellettuali conservatori legati all'*Aydınlar Ocağı* – ebbe un certo ruolo nell'ispirare e nel fornire un quadro ideologico alla formazione del primo governo del Fronte nazionalista nel marzo del '75. Gli articoli pubblicati da Ergin su *Ortadoğu* tra il '74 e il '75 in supporto al Fronte nazionalista furono poi raccolti nel volume dall'eloquente titolo *Milliyetçiler Kormayınız Birlişeniz* (Nazionalisti non abbiate paura, unitevi). L'edizione originale del volume riporta in seconda di copertina l'immagine stilizzata di un Lupo⁶¹¹: si tratta della stessa effigie che appariva da decenni sulle copertine delle riviste entonazionaliste edite da Atsız, Türkkan e dai loro associati, a dimostrazione di quanto fosse tattica e cosmetica l'apparente presa di distanza dal proprio passato ideologico da parte degli ultranazionalisti convertitisi al conservatorismo religioso.

610 M. ERGİN, *Milliyetçiler Kormayınız Birlişeniz*, Ekonomik ve Sosyal Yayınları, Ankara 1976, pp. 187-205.

611 *Ivi*, p. I.

Con l'avvento del Fronte nazionalista i membri dell'*Aydınlar Ocağı* ottennero i primi successi nel progetto di accreditarsi come ideologi del governo e dello Stato. Nel 1975 Nevzat Yalçıntaş fu nominato direttore generale dell'emittente radiotelevisivo pubblico TRT (l'equivalente della nostra RAI)⁶¹². Un libro di testo per le scuole superiori scritto da Kafesoğlu e Deliorman – del tutto improntato sulle dottrine e sulla visione ideologica della Sintesi turco-islamica – fu pubblicato nel 1976 e adottato da molte scuole del paese. L'esperimento del Fronte nazionalista era destinato a fallire, in un paese in crisi economica e ormai ostaggio della violenza politica tra i gruppi radicali di destra e di sinistra, ma gli eventi avrebbero favorito ulteriormente l'ascesa dell'intelligenza conservatrice.

In generale si può affermare che a partire dalla seconda metà degli anni '70 si aprì un nuovo periodo per la cultura di destra turca. Se fino a quel momento a ospitarne la riflessione intellettuale erano state associazioni dal carattere spesso effimero e periodici militanti, le nuove condizioni determinarono il definitivo ingresso dalla porta principale degli intellettuali islamico-nazionalisti nel mondo accademico, nella stampa generalista mainstream, nei media nazionali e infine negli apparati dello Stato.

612 Sul significato della nomina di Yalçıntaş per il movimento conservatore, si veda quanto scrisse a questo proposito N. F. KISAKÜREK, *Rapor 1-2*, cit.

2. Un golpe reazionario

Alla fine degli anni '70 la Turchia viveva la crisi più grave della sua storia in età repubblicana. L'instabilità dei governi, la paralisi delle istituzioni, la crisi economica e la violenza politica ormai fuori controllo costituivano un cocktail terribile che stava distruggendo il tessuto sociale del paese e lo stava portando verso una guerra civile.

All'alba del 12 settembre del 1980 i vertici delle forze armate misero in atto un nuovo colpo di Stato, il terzo in venti anni. I golpisti – guidati dal generale Kenan Evren – sospesero la costituzione ed esautorarono tutte le istituzioni civili. L'esercito assunse dunque il controllo diretto del paese: fu l'inizio di una dittatura militare che sarebbe durata per circa tre anni, fino alla promulgazione di una nuova costituzione. I militari ritenevano infatti che il sistema istituzionale liberale inaugurato con il golpe del '60 fosse responsabile della situazione di ingovernabilità del paese e che avesse consentito la diffusione delle ideologie radicali che ispiravano la violenza politica che stava insanguinando il paese.

Il colpo di stato del 1980 e il triennio di regime militare che ne seguì hanno rappresentato uno dei momenti più tragici e violenti della storia turca. Tra le misure prese dalla giunta, una delle più estreme fu lo scioglimento di tutti i partiti fino a quel momento operanti in Turchia e l'arresto dei principali leader politici, come Demirel, Ecevit, Türkeş ed Erbakan. Questi furono poi rilasciati, ma fu loro interdetta ogni futura attività politica.

Nonostante l'intento dichiarato ufficialmente di voler condurre un ruolo *super partes* per riportare il paese all'ordine e alla stabilità, l'atteggiamento assunto dai militari nel corso del biennio di governo

della giunta fu tutt'altro che neutrale. Le vittime principali del colpo di Stato furono gli attivisti e gli intellettuali di sinistra, contro i quali si scatenò da subito una vera e propria caccia alle streghe.

L'atteggiamento del governo nei confronti delle destre fu invece molto ambiguo, e bisogna distinguere due piani separati. Da una parte i militari colpirono i partiti, i movimenti e le personalità politiche di destra che avevano governato la Turchia – o comunque erano stati all'interno delle amministrazioni – negli anni precedenti, esattamente come la sinistra. I partiti di destra furono chiusi, i loro leader storici interdetti dall'attività politica e i militanti dei gruppi radicali di destra – come i Lupi Grigi – furono perseguitati quasi con la stessa intensità degli attivisti di sinistra. Dall'altra parte gli intellettuali e i circoli culturali conservatori non solo furono sostanzialmente risparmiati dalle persecuzioni, ma vennero in larga parte cooptati dai militari per fornire legittimazione ideologica all'ordine imposto dalla giunta golpista.

La situazione era per certi versi paradossale: ad esempio, mentre molti esponenti e militanti del MHP venivano arrestati e perseguitati per la loro appartenenza politica, personaggi come Muharrem Ergin – che come si è visto era stato molto vicino al MHP e scriveva per il giornale del partito – furono promossi a ideologi del nuovo regime. Rimane famoso il commento dello storico leader dell'estrema destra Alparslan Türkeş, secondo il quale «le nostre idee sono ora al potere eppure noi siamo in galera»⁶¹³. Bisogna riconoscere una buona dose di verità nelle sue parole.

613 Citato in T. BORA, K. CAN, *Devlet-Ocak-Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, p. 120.

Furono proprio gli esponenti dell'*Aydınlar Ocağı* che beneficiarono maggiormente dal nuovo corso inaugurato con il golpe, andando a costituire il nucleo di quello che è stato definito come «l'apparato ideologico dello Stato»⁶¹⁴. Süleyman Yalçın e Salih Tuğ – due tra i leader dell'associazione – furono autori di una proposta di carta costituzionale che fu sottoposta all'attenzione del consiglio di sicurezza nazionale⁶¹⁵. È stato notato come il testo definitivo della costituzione coincidesse all'80% con la proposta di Yalçın e Tuğ⁶¹⁶. Del resto vi erano membri dell'*Aydınlar Ocağı* all'interno della stessa commissione costituzionale⁶¹⁷.

L'obiettivo principale per gli intellettuali conservatori era quello di ottenere il controllo dell'apparato mediatico e soprattutto del sistema educativo. La riforma del sistema scolastico fu una vera e propria ossessione per i conservatori, perché erano convinti che alla radice di molti problemi della società turca vi fosse la presunta egemonia «umanista» all'interno delle scuole e delle università. Nei testi degli intellettuali di destra si trovano spesso invettive contro l'«umanismo», ma non è sempre chiaro che cosa essi intendessero con questo termine. In linea generale si può dire che a seconda dei contesti questo fosse un termine ombrello che essi utilizzavano per indicare quelle che a loro sembravano forme di «marxismo culturale», e la cultura di sinistra più in generale.

614 U. KURT, *The Doctrine of "Turkish-Islamic Synthesis" as Official Ideology of the September 12 and the "Intellectuals' Hearth-Aydınlar Ocağı" as the Ideological Apparatus of the State*, cit.

615 S. YALÇIN, S. TUĞ, *T. C. Anayasası için Teklif. Cereçeler ve Maddeler*, Unal Matbaası, Istanbul 1982.

616 Cfr. I. A. OPREA, *Op. cit.*, p. 137.

617 B. TOPRAK, *Op. cit.*, p. 14.

In questa crociata per il controllo dell'istruzione pubblica si trovavano naturalmente in prima fila gli esponenti dell'*Aydınlar Ocağı*. Nel 1981 Salih Tuğ scriveva senza mezzi termini che la ragione maggiore della crisi che la società turca stava attraversando era da cercarsi nell'«educazione sbagliata» impartita nelle scuole e nelle università turche. I riformatori ottocenteschi e soprattutto i kemalisti avevano girato le spalle a secoli di civiltà ottomana islamica, rifiutando e nascondendo anche dai curriculum scolastici e dagli studi universitari una parte fondamentale della cultura nazionale turca. Ciò aveva spinto la Turchia in una «nuova età della *cahiliye*» – la condizione di ignoranza e barbarie precedente alla rivelazione islamica – e creato un vuoto di valori in cui si erano inserite le ideologie radicali e anti-nazionali⁶¹⁸. Una parte della gioventù turca, culturalmente sradicata e priva di autentici valori spirituali e morali, era stata così attratta dal marxismo e dalle sue insidiose varianti. Per tale ragione, la «cultura nazionale» doveva tornare a essere al centro dei programmi scolastici e di tutto il mondo che ruotava attorno all'istruzione elementare e superiore.

Nel febbraio del 1982 il ministero dell'educazione pubblicò un rapporto – destinato a gettare le linee guida per gli anni successivi – che ribadiva sostanzialmente quanto sostenuto da Tuğ e dagli altri intellettuali conservatori. Vi si sosteneva esplicitamente che la Turchia stava affrontando una «guerra psicologica» che le era stata mossa dai nemici della nazione (marxisti, separatisti, «provocatori» di diversa natura...). Si raccomandava che il nazionalismo e il sentimento religioso fossero riportati al centro dei programmi scolastici e delle

618 S. TUĞ, *Revivification of Islamic Teaching and Education in Turkey*, in «Al-Ittihad», vol. 18, n. 1, pp. 10-22.

iniziative del ministero dell'istruzione, al fine di contrastare tali pericoli che minacciavano la morale pubblica e l'identità nazionale⁶¹⁹. In questo contesto si inserisce anche la reintroduzione dell'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, elemento di netta discontinuità con l'ideologia kemalista della prima età repubblicana. Sempre nell'82 una nuova materia denominata «Cultura religiosa ed educazione morale» (*Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi*) fu infatti inserita tra gli insegnamenti obbligatori nelle scuole di ogni ordine e grado.

3. *L'apogeo della destra islamico-nazionalista*

Le tendenze emerse nel triennio della giunta militare non si esaurirono con il ritorno alla politica civile, ma furono anzi accentuate ed estremizzate dagli sviluppi che ne seguirono. Le elezioni del 1983 videro l'affermazione del Partito della Madrepatria (*Anavatan Partisi* – ANAP), guidato dall'economista Turgut Özal, destinato a diventare il protagonista assoluto della politica turca per i successivi dieci anni. Al tempo del colpo di Stato del 12 settembre 1980, Özal era consigliere per gli affari economici del governo di Demirel. Cooptato dai militari nel nuovo esecutivo, egli fu vicepremier del governo della giunta militare, continuando a svolgere un ruolo importante nella trasformazione economica del paese verso l'abbandono dello statalismo e l'apertura all'economia di mercato. Si dimise nell'82 a

619 Ved. S. KAPLAN, *Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 34, n. 1, 2002, p. 119.

causa di divergenze con altri membri del governo, per fondare il suo partito pochi mesi più tardi.

La figura di Turgut Özal rappresentò una garanzia di continuità ideologica e programmatica tra i governi del Fronte nazionalista e il nuovo regime instaurato con il golpe dell'80. Özal non era infatti una figura nuova nella politica turca, e aveva un background decisamente eloquente riguardo alle sue posizioni ideologiche: il fratello maggiore Korkut Özal era stato uno dei maggiori esponenti del Partito della salvezza nazionale (MSP), espressione del movimento islamista *Millî Görüş* di Necmettin Erbakan. Tra i principali protagonisti della politica turca negli anni '70, Korkut era stato ministro degli interni – e in precedenza anche dell'agricoltura – nei governi del fronte nazionalista di Demirel. Lo stesso Turgut Özal era stato candidato con il MSP alle elezioni del 1977, pur non risultando eletto. Come si è detto, era stato comunque coinvolto nel governo del Fronte nazionalista come consigliere di Demirel.

Gli Özal erano ben inseriti nel mondo delle confraternite islamiche ed erano entrambi membri della *Nakşebendiyye*, legati alla comunità di İskenderpaşa, allo sceicco Mehmet Zaid Kotku e al suo successore Mahmud Esad Coşan. Nel 1945 Turgut Özal aveva preso parte all'assalto alla redazione del giornale socialista *Tan*⁶²⁰, in quello che era stato uno dei primi incidenti che rivelarono l'emergere della nuova destra islamico-nazionalista in Turchia, e da quel momento era sempre rimasto nei circoli politici e culturali conservatori. Era stato anche molto vicino all'*Aydınlar Ocağı*, e proprio nel corso di una conferenza organizzata dall'associazione aveva presentato per la

620 U. UZER, *An intellectual History of Turkish Nationalism. Between Turkish Ethnicity and Islamic Identity*, cit. p. 168.

prima volta la «nuova visione» (*yeni görüş*) che stava alla base delle sue concezioni politiche ed economiche⁶²¹: ciò costituisce anche un ulteriore esempio di quanto fosse potente e influente l'*Aydınlar Ocağı* alla fine degli anni '70. È fondamentale notare come i militari golpisti – solerti a reprimere le sinistre in ogni loro espressione – non si facessero problemi a coinvolgere ai più alti livelli un personaggio così profondamente legato alla destra conservatrice. I fratelli Özal hanno rappresentato più di chiunque altro la sovrapposizione tra i diversi ambienti della destra (ultra-nazionalisti, islamisti, conservatori, liberisti...) e la loro capacità di inserirsi in una relazione simbiotica con le istituzioni.

L'ideologia conservatrice dell'ANAP si fondava sul riferimento alla «colonna portante» (*orta direk*) della società turca: la piccola borghesia costituita dai commercianti, gli imprenditori, gli artigiani, i lavoratori autonomi e i piccoli proprietari terrieri. Il nucleo delle sue ricette politiche era una sintesi di liberalismo economico e conservatorismo sociale. L'impostazione economica liberale di Özal può sembrare un aspetto contraddittorio con la sua identità conservatrice, se si pensa alle posizioni corporativiste e organicistiche prevalenti tra i grandi intellettuali conservatori della prima età repubblicana. In realtà l'apertura della destra turca al libero mercato era stato un processo avviato sottotraccia nel secondo dopoguerra, per altro non estraneo ad analoghe evoluzioni nelle destre di gran parte del mondo. Nonostante i programmi dal sapore corporativo presenti nei

621 T. ÖZAL, *Kalkınmada Yeni Görüşün Esasları*, in M. BARLAS (ed.), *Turgut Özal'ın Anıları*, Sabah Kitapları, İstanbul 1994; A. YILDIZ, *Liberalizm-Muhafazakârlık Sarkacında "Informel" Bir Demokrat: Turgut Özal'dan Kalan*, in «Muhafazakar Düşünce», anno 15, numero 55, settembre-ottobre 2018, p. 50-51.

programmi ufficiali – le «nove luci» (*dokuz ışık*) di Türkeş – perfino tra gli ultranazionalisti del MHP idee di tipo liberista avevano cominciato a diffondersi a partire dalla fine degli anni ‘60. Dunder Taşer, forse l’esponente di maggior spicco dell’area islamico-nazionalista del partito, già in tempi non sospetti si era detto favorevole all’economia di mercato e aveva tentato di giustificare l’apertura al liberalismo economico e la sua compatibilità con i valori del nazionalismo etno-religioso e anche con il pensiero di Atatürk (figura storica con cui gli ultranazionalisti si erano ormai pienamente riappacificati)⁶²². Simili evoluzioni avevano caratterizzato anche il mondo dell’islamismo, con il *Millî Görüş* che – pur critico del “grande capitale” – si era fatto progressivamente portavoce di una nascente medio-piccola borghesia musulmana anatolica, inizialmente marginale ma destinata a giocare un ruolo sempre più centrale a partire dagli anni ‘80-’90 anche come conseguenza delle stesse politiche economiche dell’ANAP. Negli anni ‘70 ultranazionalisti e islamisti avevano mantenuto un atteggiamento ambiguo, oscillante tra le tradizionali visioni corporative e una timida apertura all’economia di mercato, sostenuta da un crescente piccola imprenditoria conservatrice in cerca di rappresentanza politica. Özal risolse i dilemmi della destra turca celebrando un matrimonio apparentemente felice tra liberalismo economico e conservatorismo sociale: aprì definitivamente l’economia turca al libero mercato, mentre fu al contempo fautore di un reingresso dello «Stato padre» nella vita dei cittadini in un modo molto diverso –

622 Su Taşer e le sue convinzioni socio-politiche, ved. U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., pp. 204-206.

più intimo e più potente – come promotore dei valori religiosi e delle tradizioni nazionali⁶²³.

Il governo dell'ANAP portò a compimento quel progetto di ristrutturazione in senso conservatore del sistema educativo turco, che era stato progettato negli ambienti dell'*Aydınlar Ocağı* e messo in parte già in pratica dalla giunta golpista. Un ruolo importante in questo processo fu svolto da Vehbi Dinçerler, ministro dell'educazione del primo governo ANAP, affiliato alla *Nakşebendiyye* e tra gli esponenti più conservatori del partito. Sotto la sua direzione i programmi ministeriali delle materie umanistiche furono riscritti al fine di usare l'istruzione pubblica per formare futuri cittadini aderenti all'ideologia islamico-nazionalista sostenuta dal partito di governo e – con l'appoggio indiretto dei militari – dallo Stato. A imitazione della gloriosa civiltà turco-islamica dell'età ottomana e selgiuchide, il riferimento religioso doveva sostenere un nazionalismo dalle tinte militariste, fondato su concetti come ordine, gerarchia, disciplina e sacrificio. Non si trattava dunque di sostenere un sentimento autenticamente religioso, quanto di farsi promotori di un nazionalismo sacralizzato. In questo senso bisogna fare molta attenzione quando si accosta con troppa facilità il conservatorismo turco alla categoria generica del «fondamentalismo islamico». Un testo di religione degli anni '80, pubblicato dal ministero della pubblica istruzione, ne fornisce un buon esempio:

623 Cfr. F. ACAR, *Pious Agent of Liberal Transformation*, in M. HEPER, S. SAYARI (ed.), *Political Leaders and Democracy in Turkey*, Lexington Books, London-New York 2002.

I turchi sono dalla nascita una nazione di soldati. Anche l'Islam raccomanda di combattere per la madrepatria. Tra gli antichi turchi vi erano adepti dello zoroastrismo, del buddhismo, del manicheismo, dell'ebraismo e del cristianesimo. Eppure si è visto come queste religioni non fossero adatte allo spirito guerriero del popolo turco⁶²⁴.

Come molti altri sostenitori della Sintesi turco-islamica, DİNÇERLER era convinto dell'effetto negativo esercitato sui giovanissimi dall'insegnamento delle scienze moderne, quando queste apparivano in contrasto con i principi tradizionali e religiosi. Per questa ragione promosse l'inserimento del creazionismo nei programmi scolastici⁶²⁵.

Quello di DİNÇERLER non fu di certo un caso isolato, ma il profilo del «conservatore radicale» era piuttosto standard all'interno della dirigenza dell'ANAP, più di quanto lo fosse mai stato in precedenza anche nei partiti di centro-destra. All'interno del partito vi era una corrente ultra-conservatrice, denominata *Kutsal İttifak* (Santa alleanza) e composta da un'alleanza di islamisti ed etno-nazionalisti. Questa fazione fu in alcuni momenti la più influente all'interno del partito e godette spesso dell'appoggio dello stesso ÖZAL.

Negli anni '80 i governi dell'ANAP favorirono l'infiltrazione della burocrazia da parte dei conservatori islamico-nazionalisti legati al partito. Questo fenomeno – che nella storia turca non è stato di certo esclusivo dell'ANAP – è stato definito *kadrolaşma* (letteralmente «quadriizzazione»), dalla parola *kadro* (quadro) che si usa per indicare i funzionari dello Stato. Nell'età dell'ANAP il processo di

624 C. TUNÇ, *Ortaokullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1987, p. 115.

625 Y. SARFATI, *Mobilizing Religion in Middle East Politics: A Comparative Study of Israel and Turkey*, Routledge, New York 2014, pp. 96-99.

«quadrizzazione» ebbe un carattere marcatamente ideologico. Ribaltando le politiche fino ad allora seguite dall'*élite* repubblicana, per essere ben accolti nella burocrazia statale furono considerati in modo positivo l'essere dei musulmani osservanti o appartenere a una confraternita come la *Nakşbendiyye*. Fino a quel momento un profilo del genere era semmai stato un ostacolo per chi volesse tentare una carriera da funzionario pubblico. Eccezion fatta per la partecipazione del MSP ai governi del Fronte nazionalista negli anni '70 – dove il partito di Erbakan ebbe sempre un ruolo abbastanza secondario all'interno della coalizione – è con l'ANAP che si verificarono per la prima volta le condizioni che consentirono agli islamisti di mettere piede negli apparati dello Stato⁶²⁶.

Gli anni '80, che si aprirono con il golpe del 12 settembre e furono caratterizzati dall'egemonia dell'ANAP, segnarono un periodo decisivo per le sorti della Repubblica di Turchia. Di fatto le scelte fatte in quel periodo da parte della classe dirigente comportarono il definitivo abbandono del kemalismo, e l'adozione di una nuova ideologia di Stato ispirata dalla Sintesi turco-islamica. Le istituzioni continuarono a definirsi «kemaliste», ma questa definizione fu sempre più svuotata da ogni contenuto politico e limitata alla conservazione – e addirittura al potenziamento – del culto della personalità del fondatore Kemal Atatürk.

L'immagine di Atatürk, privata di ogni significato politico, rimase un'incarnazione molto potente dell'identità nazionale e dello Stato. A partire dagli anni '70, l'atteggiamento dei conservatori nei confronti di Atatürk cambiò dunque radicalmente rispetto alla prima età

626 Cfr. H. YAVUZ, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York 2003, p. 75.

repubblicana, quando personaggi come Nihal Atsız e Necip Fazıl Kısakürek esprimevano in modo piuttosto chiaro la propria ostilità verso il regime kemalista e il suo fondatore. Depoliticizzare la figura di Atatürk, per trasformarla in un simbolo neutro dell'identità nazionale e un ingrediente del culto dello Stato: questa fu la linea adottata dalla classe dirigente conservatrice emersa come egemone dagli esiti del golpe del 1980, sempre con l'appoggio esplicito dei militari e del presidente Evren. Ciò significava ignorare deliberatamente molti aspetti centrali del suo ruolo storico e della sua azione politica, in modo particolare quelli più legati alla visione progressista e al secolarismo del regime kemalista.

4. Frammentazioni e ricomposizioni: dall'ANAP all'AKP

Alla fine degli anni '80 il quadro politico cominciò a mutare drasticamente. L'egemonia dell'ANAP – riconfermato con grande successo alle elezioni del 1987 – entrò in crisi per diversi fattori concomitanti. Le riforme economiche palesarono i loro limiti, in particolare per quanto concerne l'incapacità di mantenere sotto controllo l'inflazione. La perdita di potere d'acquisto dei salari e l'aumento delle disuguaglianze economiche andarono ad alienare dall'esecutivo le simpatie di quelle classi sociali che erano il suo punto di riferimento.

La posizione del partito di Özal, che nel 1990 fu eletto presidente della Repubblica al termine del mandato di Evren, fu indebolita sia dalla concorrenza esterna che dalle frizioni interne sempre più accese. Per effetto di un referendum popolare svoltosi nell'87, erano stati

reintegrati tutti i politici precedentemente banditi a seguito del colpo di Stato del 1980. Il rientro in scena dei leader storici della politica nazionale (Demirel, Ecevit, Türkeş, Erbakan...), che tornarono a dirigere le nuove incarnazioni dei loro vecchi partiti, si rivelò una sfida formidabile al potere di Özal. Al contempo lo stesso ANAP si trovava sempre più spaccato al suo interno tra la «Santa alleanza» islamico-nazionalista e la fazione liberale che faceva riferimento al ministro degli esteri Mesut Yılmaz.

Il calo dei consensi dell'ANAP andò soprattutto a beneficio del Partito della giusta via (*Doğru Yol Partisi* – DYP), guidato da Demirel ed erede della tradizione del DP e dell'AP. La rivalità tra i due partiti era più uno scontro di potere che una questione ideologica, dal momento che i due partiti presentavano programmi quasi sovrapponibili. Proprio queste circostanze favorirono il travaso dei voti. Anche Türkeş era tornato a dirigere il MHP, riprendendosi il suo spazio e sottraendo i voti nazionalisti più radicali al bacino degli altri partiti di centrodestra. Più complesso è il discorso relativo al Partito del benessere (*Refah Partisi* – RP) che, pur costituendo l'ennesima incarnazione del movimento islamista *Millî Görüş* di Necmettin Erbakan, ebbe caratteri molto più originali e rappresentò un fenomeno dirompente sulla scena politica turca.

Nel 1991 l'ANAP fu per la prima volta sconfitto alle elezioni, costretto a sedersi tra i banchi dell'opposizione al governo presieduto da Süleyman Demirel e retto da una coalizione tra il DYP e il SP di Bülent Ecevit. La difficile coabitazione tra Demirel e Özal durò fino alla morte di quest'ultimo nel 1993, quando Demirel fu eletto alla presidenza. Con la scomparsa di Özal e l'elezione di Demirel, il vuoto di potere creatosi nella leadership del centrodestra ne accelerò il

declino. A sostituire Özal e Demirel alla guida rispettivamente dell'ANAP e del DP furono Mesut Yılmaz e Tansu Çiller, destinata a diventare la prima e finora unica donna a trovarsi a capo di un governo in Turchia. Yılmaz e Çiller non erano tuttavia provvisti del carisma e delle capacità politiche dei loro predecessori e non seppero porre rimedio all'allontanamento dei cittadini dai partiti tradizionali, determinato da una crisi sempre più evidente del sistema politico e socio-economico turco. Crisi economica, ingovernabilità, recrudescenza del terrorismo politico e crescita preoccupante dei movimenti religiosi radicali furono tutti elementi di destabilizzazione che segnarono gli anni '90.

Nelle difficili circostanze di quel decennio travagliato, si assistette complessivamente a una frammentazione politica che coinvolse soprattutto il campo della destra. Tale fenomeno si manifestava in due assi distinti: da una parte la rivalità interna al centrodestra tradizionale, dall'altra lo scontro tra l'establishment tradizionale – non solo di destra – e il *Refah Partisi*. È dunque necessario soffermarsi su alcuni caratteri essenziali del partito di Erbakan e del suo programma politico⁶²⁷. Il partito manteneva i caratteri centrali dell'esperienza del *Millî Görüş*, diviso tra le radici comuni a tutto il mondo conservatore turco e i rapporti con il movimento islamista internazionale. Tuttavia presentava anche alcuni caratteri originali e un approccio socio-politico innovativo e capace di rompere i precari equilibri della politica turca.

627 Sul *Refah Partisi*, ved. H. GÜLALP, *Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party*, in «Muslim World», vol. LXXXIX, n. 1, 1999, pp. 22–41; ID., *Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party*, in «International Journal of Middle East Studies», vol.33, 2001, pp. 433–48.

Come si è abbondantemente illustrato nelle pagine precedenti, la matrice ideologica religiosa e la vicinanza con gli ambienti delle confraternite non erano caratteri esclusivi del partito di Erbakan. Anzi, proprio negli anni '90 lo scontro tra Erbakan e lo sceicco Coşan aveva raggiunto il culmine⁶²⁸ e il partito si trovava su posizioni politiche non coincidenti con quelle di İskenderpaşa e degli altri ambienti *nakşbendi*. Il partito non perse del tutto il supporto delle confraternite e delle *cemaat*, ma la relazione divenne meno stretta e le affiliazioni politiche dei gruppi religiosi più pragmatiche e diversificate, orientandosi talora verso il RP e altre verso i partiti tradizionali di centrodestra o gli ultranazionalisti⁶²⁹. Considerare il *Refah* come il «partito delle confraternite» sarebbe quanto mai sbagliato soprattutto per il periodo preso ora in considerazione. Ciò che rese il RP una proposta politica così innovativa e destabilizzante fu l'alternativa radicale che i suoi programmi rappresentavano rispetto all'ordine politico e socio-economico vigente in Turchia. Erbakan teorizzò un percorso per superare la realtà presente e costruire un «giusto ordine» (*adil düzen*), consistente in un comunitarismo solidaristico fondato su valori religiosi⁶³⁰. Certo è che l'ideologia del *Millî Görüş* aveva una

628 B. RUBIN, A. ÇARKOĞLU, *Op. cit.*, p. 342.

629 N. AKYEŞİLMEN, A. B. ÖZCAN, *Islamic Movements and Their Role In Politics In Turkey*, in «Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences», n. 31, 2014, p. 34.

630 Ved. N. ERBAKAN, *Adil Ekonomik Düzen*, Semih Ofset, Ankara 1991; ID., *Adil Düzen 21 Soru/21 Cevap*, Refah Partisi, Ankara 1992; ID., *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, MGV Yayınları, Ankara 2016. Per un'analisi delle teorie economiche di Erbakan, ved. M. ÖZTÜRK, *Adil Ekonomik Düzen'de Artı(k) Değerin Paylaşımı*, in «Turkish Studies. International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic», vol. 12, n. 8, 2017, pp. 149-170; Z. ONIS, *The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: the Rise of the Welfare Party in Perspective*, in «Third World Quarterly», vol. 18, n. 4, 1997, pp. 743-766.

dimensione religiosa molto evidente, e in essa c'erano certi caratteri che possono facilmente essere etichettati come radicali. Il «giusto ordine» predicato da Erbakan prevedeva molti aspetti inequivocabilmente islamisti: il rifiuto della secolarizzazione, la segregazione dei sessi e la lotta contro gli elementi di «corruzione» come l'alcol. Tuttavia è fuorviante ridurre il RP alla categoria generica del «fondamentalismo islamico».

Le scelte politiche dell'era di Özal avevano avuto come conseguenza un acuirsi drammatico delle differenze sociali ed economiche, i cui effetti furono evidenti soprattutto nelle periferie dei grandi centri urbani. I quartieri più periferici erano in genere le aree più povere e marginali, ma anche quelle più legate agli stili di vita tradizionali e alla religione. Laddove i cittadini si sentivano maggiormente fragili e abbandonati dallo Stato, il RP entò di surrogare il *welfare state*, offrendo ai suoi membri e sostenitori i servizi essenziali di cui la comunità necessitava e che le istituzioni non potevano o non volevano fornire. Ciò fu reso possibile da una struttura organizzata in modo razionale ed efficiente, fondata su di una rete capillare di attivisti senza paragoni con le altre forze politiche attive nel paese.

A queste istanze pauperiste e comunitarie – che comunque non impedivano di continuare a cercare il supporto e proporsi come portavoce della piccola e media impresa anatolica – il RP univa una visione ideologica anti-imperialista dai tratti al contempo pan-islamici e terzomondisti. Negli anni '90 l'ascesa del RP portò definitivamente al centro del dibattito politico turco argomenti come l'anti-

americanismo e l'anti-sionismo. Questi caratteri ideologici si esprimevano con una retorica che sfociava nel complottismo e implicava molto spesso un velato antisemitismo⁶³¹, che in realtà non era di certo una novità per la destra turca.

È vero che tutti questi caratteri peculiari rendevano il RP una forza potenzialmente destabilizzante per l'ordine vigente in Turchia, capace di allarmare la classe dirigente – progressisti e conservatori allo stesso modo – e unirla nella difesa del sistema contro i progetti «eversivi» di Erbakan. D'altra parte non è però corretto rimandare tutto a questioni ideologiche, e bisogna anzi riconoscere come il RP affondasse in larga misura le proprie radici nello stesso retroterra ideologico dei partiti del centrodestra. La peculiare forma di islamismo politico rappresentato dal *Millî Görüş* non fu mai una realtà estranea e avulsa dal contesto complessivo della destra turca, di cui fu sempre una parte integrante. È bene ricordare che i fratelli Erbakan erano tra i fondatori dell'*Aydınlar Kulübü*, e che Turgut Özal era stato membro attivo del *Millî Görüş*, oltre che fratello di uno dei suoi massimi dirigenti. Negli anni '70 il MSP – partito che a quel tempo rappresentava il *Millî Görüş* nell'arena politica turca – aveva fatto parte dei governi del Fronte nazionalista assieme all'AP e al MHP.

È sbagliato anche descrivere il RP come una «destra religiosa» contrapposta alla «destra nazionalista» degli altri partiti. Erbakan non sognava un nuovo Califfato e la dissoluzione dello Stato nazionale turco, e non ebbe mai alcun problema a collaborare con l'estrema destra nazionalista, come dimostra l'alleanza elettorale con il MHP nel

631 Sull'antisemitismo di Erbakan e del *Millî Görüş*, ved. R. N. BALI, *The image of the jew in the rhetoric of political islam in Turkey*, in «Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien», n. 28, 1999.

1991. Negli anni '90 il RP rafforzò ulteriormente la propria retorica nazionalista, portando alcuni studiosi a parlare di una continua «nazionalizzazione» del discorso ideologico del partito⁶³². Si può dunque considerare la posizione ideologica del RP come una delle diverse espressioni della tradizione della Sintesi turco-islamica⁶³³.

Il RP ottenne la prima grande affermazione con le elezioni amministrative del '94, con un risultato eccezionale che gli consentì di vincere nella capitale Ankara e a Istanbul. Per i laici e i progressisti si trattò di una catastrofe, ma anche i partiti della destra mainstream furono allarmati dall'affermazione di un partito così eversivo rispetto agli assetti socio-politici vigenti nel paese. L'ondata che molti temevano si concretizzò con le elezioni politiche dell'anno seguente, quando il RP divenne il partito di maggioranza relativa. Soltanto dopo lunghe trattative e il fallito tentativo di costituire un governo di coalizione che escludesse il RP, Erbakan ottenne l'incarico di formare un governo insieme al DYP. Nessuno voleva infatti governare a fianco di Erbakan, inviso ai vertici militari e impopolare tra i suoi colleghi di sinistra e di destra. L'ex primo ministro Tansu Çiller, segretaria del DYP, accettò di formare la coalizione con Erbakan soltanto perché questi acconsentì a metterla al riparo dalle pesanti accuse di corruzione che la riguardavano⁶³⁴.

632 Ved. R. ÇAKIR, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, in T. BORA, *Türk Sağının Üç Hâli*, cit.

633 Cfr. G. ÇETİNSAYA, *Rethinking Nationalism and Islam: Some preliminary Notes on the Toots of "Turkish-Islamic Synthesis" in Modern Turkish Political Thought*, cit., p. 375.

634 E. J. ZÜRCHER, *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai nostri giorni*, cit. p. 362.

Il governo a guida islamista ebbe una vita travagliata e breve, sempre nel mirino dei militari e sotto attacco da parte dei mezzi di informazione. A preoccupare e allarmare l'*establishment* non erano solo i progetti «eversivi» del RP in politica interna – ambito in cui comunque Erbakan era costretto a tenere un basso profilo – ma anche l'imbarazzo che un governo a guida islamista provocava in sede internazionale per un paese della NATO che aspirava a entrare nell'UE. Le manifestazioni in supporto del movimento palestinese e il tentativo di avvicinamento diplomatico con l'Iran confermarono la gravità di questo problema.

Il 28 febbraio 1997 il Consiglio di sicurezza nazionale pubblicò un memorandum che imponeva all'esecutivo una serie di riforme da implementare immediatamente al fine rafforzare la laicità dello Stato e smantellare l'influenza religiosa. Il RP non poté far altro che accettare le umilianti condizioni dettate dai militari, e nei mesi seguenti la defezione di molti deputati della maggioranza costrinse Erbakan a rassegnare le dimissioni e mettere fine alla breve e sfortunata esperienza di governo. Nei fatti si trattò di un golpe incruento che è passato alla storia come il primo «colpo di Stato post-moderno» per le modalità inconsuete della sua attuazione⁶³⁵. Il RP fu poi sciolto dalla corte costituzionale nel 1998 per aver violato il principio della laicità dello Stato.

Il quinquennio seguente al golpe del '97 vide apparentemente una «restaurazione kemalista» e l'avvio di una nuova stagione progressista, questa volta sostenuta dallo Stato. Anche negli ambienti militari vi era stata una generale presa di coscienza del fatto che

635 C. ÇANDAR, *Post-modern Darbe*, in «Sabah», 27 giugno 1997.

l'esperimento dell'«islamizzazione dall'alto», avviato con il golpe dell'80, era per molti versi sfuggito di mano. Le elezioni del '99 videro l'affermazione del Partito della sinistra democratica (*Demokratik Sol Partisi* – DSP) di Bülent Ecevit, che tornò a ricoprire il ruolo di premier in uno strano governo di coalizione con il MHP e l'ANAP. Si trattava della prima volta in più di vent'anni – cioè dai governi guidati dallo stesso Ecevit negli anni '70 – che in Turchia c'era un governo guidato da un partito di centro-sinistra.

Con il senno di poi bisogna constatare che si è trattato di una stagione estremamente effimera. Innanzitutto gli stessi risultati di quelle elezioni non furono così rivoluzionari come può apparire: il DSP era il partito di maggioranza relativa, ma i partiti di centro-destra continuavano nel loro insieme ad avere una solida maggioranza dei consensi. L'apparente *debacle* della destra nella seconda metà degli anni '90 fu una conseguenza della sua frammentazione e non della perdita di consenso. Particolarmente notevole fu la crescita del MHP, che dopo la morte del fondatore Alparslan Türkeş era passato sotto la direzione del più moderato Devlet Bahçeli. Il partito dei Lupi Grigi era stato in grado di intercettare gran parte dei voti che provenivano dal mondo islamista e anche dai delusi del centrodestra. Questi spostamenti di voti stavano a dimostrare quanto fosse ormai labile nella base elettorale il confine che separava il voto etno-nazionalista da quello islamista e conservatore. Del resto si tratta con ogni evidenza di un esito del tutto in linea con l'evoluzione dei partiti e del mondo intellettuale di destra nei quarant'anni precedenti, e che quindi non deve stupire.

L'ennesima frammentazione della destra turca – questa volta tutta in seno al campo religioso – si sarebbe rivelata in realtà il motore della

ricomposizione dello spettro politico conservatore in Turchia. Il 22 giugno del 2001 la Corte costituzionale ordinò la chiusura del Partito della Virtù (*Fazilet Partisi* – FP), formazione politica fondata da Erbakan dopo la precedente messa al bando del RP. In un momento cruciale per la sua stessa sopravvivenza, il *Millî Görüş* si spaccò in due fazioni in aperto dissenso tra loro rispetto agli indirizzi su cui progettare il futuro del movimento. La prima fazione era quella dei «tradizionalisti» (*gelenekçiler*), i fedelissimi di Erbakan che appoggiavano una linea politica islamista che marcasse la continuità con le esperienze storiche del movimento. Ai tradizionalisti si opponeva la corrente degli «innovatori» (*yenilikçiler*) costituita da personalità mediamente più giovani, che sostenevano la necessità di abbandonare l’islamismo politico per trasformarsi in un moderno movimento conservatore e adottare una prassi almeno formalmente liberale. Dal momento che le posizioni erano inconciliabili, la fazione degli innovatori – minoritaria all’interno del *Millî Görüş* ma molto più popolare e credibile al di fuori di esso – abbandonò il movimento⁶³⁶.

A guidare la fazione degli innovatori erano il deputato Abdullah Gül e l’ex sindaco di Istanbul Recep Tayyip Erdoğan, rimosso dall’incarico nel quadro delle «persecuzioni» anti-islamiste del ‘98. Non si trattava di certo di due personalità nuove nel mondo politico turco. È utile riprendere alcune delle informazioni già presenti nei precedenti capitoli. Entrambi – accanto alla lunga esperienza politica nel movimento *Millî Görüş* e nei partiti che ne furono di volta in volta espressione – avevano un eloquente curriculum di militanze e frequentazioni nel mondo della destra conservatrice in Turchia. Negli

636 Sullo scontro tra le due fazioni, ved. Y. SELİM, *Yol Ayrımı. Millî Görüş Hareketindeki Ayrışmanın Perde Arkası*, Hiler Yayınları, Ankara 2002.

anni '70 erano stati attivi negli ambienti studenteschi anti-comunisti, ed erano stati membri del *Millî Türk Talebe Birliği*, che abbiamo visto essere la più importante organizzazione della destra radicale nel mondo universitario di quegli anni. Durante la giovinezza e gli studi universitari, avevano subito l'influenza determinante degli autori conservatori delle precedenti generazioni, ed entrambi erano stati particolarmente segnati dall'incontro con il pensiero di Kısakürek. Nel corso del tempo avevano sviluppato legami ed erano stati sotto l'ala protettiva di alcune delle personalità chiave del mondo islamico-nazionalista, in gran parte facenti riferimento alla galassia che ruotava attorno all'*Aydınlar Ocağı*. Sia Gül che Erdoğan erano affiliati alla *Nakşbendiyye* ed erano vicini in modo particolare al gruppo di İskenderpaşa. Erdoğan ricevette l'iniziazione sufi dallo sceicco Mehmet Ziya Kotku in persona⁶³⁷. La loro formazione culturale e politica non era stata dunque diversa da quella della maggioranza degli esponenti del conservatorismo turco della loro generazione – nel *Millî Görüş* come negli altri movimenti e partiti di destra – di cui erano dei rappresentanti tipici e al contempo eccezionali per il successo che avrebbe coronato le loro carriere politiche.

Il 14 agosto del 2001 Erdoğan e Gül fondarono il Partito della giustizia e dello sviluppo (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP), sostenuti dagli «innovatori» fuoriusciti dal *Millî Görüş* e da altri rappresentanti di spicco del mondo politico e intellettuale conservatore. Alla nuova formazione politica aderirono anche personalità che non condividevano la militanza nel *Millî Görüş* e nell'islamismo politico, ma che provenivano da ambienti diversi di

637 R. ÇAKIR, F. ÇALMUK, *Recep Tayyip Erdoğan, Bir Dönüşüm Öyküsü*, Metis Yayınları, İstanbul 2001, p.30.

stampa conservatore ed etno-nazionalista. Tra questi vi era Nevzat Yalçıntaş, storico presidente dell'*Aydınlar Ocağı* e tra i principali propagandisti della Sintesi turco-islamica. In linea generale si può dire che tra i fondatori e membri di rilievo dell'AKP – pur nella differenza dei percorsi – si nota un background culturale e ideologico relativamente omogeneo: appartenevano in larga misura alla stessa generazione di Erdoğan e Gül, e avevano frequentato i medesimi ambienti della militanza politica giovanile negli anni precedenti al golpe del 1980. Il ruolo importante svolto dalla MTTB nel formare l'élite conservatrice turca emerge in modo incontrovertibile dalle biografie dei dirigenti dell'AKP. Se l'*Aydınlar Ocağı* ha fornito alla destra turca contemporanea le coordinate ideologiche e le basi dottrinali, la MTTB è stata l'incubatrice della sua classe dirigente. Va ricordato tra i membri fondatori dell'AKP anche İsmail Kahraman, che era stato presidente della MTTB prima del 1980 – quando l'associazione venne chiusa assieme a tutte le altre organizzazioni giovanili – e fondatore nel 1986 della *Birlik Vafkı* (Fondazione dell'Unità) che ne fu in un certo senso il proseguimento⁶³⁸.

Abdullah Gül ha descritto in questi termini le origini del progetto AKP e le differenze che separarono gli innovatori dai fedeli di Erbakan:

All'interno del *Refah Partisi* c'erano delle fazioni che volevano la Shari'a. Il RP non rappresentava i valori nazionali che ora noi stiamo promuovendo. L'ideologia del partito era in parte costruita su importazioni straniere. La nostra visione era in contrasto con quella del resto del partito. La conduzione

638 A. C. KUMBARACIBAŞI, *Turkish Politics and the Rise of AKP. Dilemmas of Institutionalization and Leadership Strategies*, Routledge, London-New York 2009, p. 163; B. RUBIN, A. ÇARKOĞLU, *Op. cit.*, p. 53.

dispotica da parte di Erbakan ci impedi di poter realizzare la nostra visione all'interno del *Millî Görüş*. Noi riteniamo che la modernizzazione e l'essere musulmani siano due cose che si completano a vicenda. Noi accettiamo i valori moderni del liberalismo, dei diritti umani e dell'economia di mercato⁶³⁹.

La presa di distanza dalle «importazioni straniere», cioè i legami con i movimenti islamisti internazionali, era in realtà una mezza verità. L'AKP avrebbe rimodellato in larga misura la propria retorica e il proprio vocabolario per legittimarsi pienamente e senza ambiguità come forza di governo repubblicana. Grande enfasi sarebbe stata data al carattere nazionale e in un certo senso anche europeo – almeno in una prima fase – del suo conservatorismo. Tuttavia non avrebbe mai tagliato completamente i legami con la vasta galassia islamista internazionale con cui ha continuato a coltivare relazioni strategiche che hanno ancora oggi un ruolo abbastanza significativo. Più sincera era invece la definitiva adesione al liberalismo economico e la fede nell'economia di mercato.

L'obiettivo dell'AKP era quello di riempire il vuoto che si era creato nel centro-destra turco con il declino dei partiti tradizionali come l'ANAP e il DYP. Il nuovo partito intendeva rivolgersi a un target differente e potenzialmente ben più ampio di quello dei partiti del *Millî Görüş*, più simile a quello dell'ANAP nel periodo d'oro degli anni '80. L'AKP riprese perciò gran parte della retorica, dell'ideologia e delle risorse simboliche lasciate in eredità dal partito di Özal. Il mix di conservatorismo sociale e liberalismo economico aveva dimostrato

639 Citato in G. M. TEZCÜR, *Muslim Reformers in Iran and Turkey. The Paradox of Modernization*, University of Texas Press, Austin 2010, p. 157.

di essere una carta vincente con cui attrarre il consenso popolare – anche negli ambienti meno militanti e ideologizzati – e l’AKP avrebbe puntato su questa formula con grande successo nel decennio seguente. Negli ambienti conservatori turchi è diffuso il sospetto, mai esplicitamente confermato dai diretti interessati, che l’iniziativa di Erdoğan e Gül fosse stata ispirata dallo stesso Korkut Özal, convinto della possibilità di rilanciare in qualche modo il progetto politico lasciato incompiuto dal fratello⁶⁴⁰.

La scommessa di Erdoğan e Gül fu coronata da un successo clamoroso, che cambiò radicalmente la storia della Turchia. Le elezioni del 3 novembre 2002 decretarono un’affermazione trionfale dell’AKP, che con il 34,2% dei consensi dimostrò di aver raggiunto l’obiettivo di occupare lo spazio lasciato dalla crisi dei partiti tradizionali del centrodestra. Solo i kemalisti del CHP riuscirono a entrare in parlamento come forza di opposizione. Nessun tra gli storici partiti della destra turca riuscì neppure a entrare in parlamento. Il Partito della felicità (*Saadet Partisi* – SP) – ennesima incarnazione politica del *Millî Görüş* – ottenne un umiliante 2,49%, che decretò l’estinzione dei «tradizionalisti» di Erbakan come forza politica rilevante, e rivelò la misura del trionfo ottenuto dagli «innovatori» nella lotta interna alla destra religiosa. Ma anche l’avventura politica dell’ANAP e del DYP – quest’ultimo erede di una tradizione che risale al DP di Menderes – finì di fatto con la disfatta del 2002 e l’ascesa dell’AKP, al di là della sopravvivenza di forze politiche marginali che si rifanno ancora oggi a quelle esperienze. Soltanto il MHP, forte di una sua identità etno-nazionalista molto specifica e di

640 B. RUBIN, A. ÇARKOĞLU, *Op. cit.*, p. 50.

una rete di militanti senza uguali, riuscì negli anni seguenti a rilanciarsi come forza politica rilevante sotto la guida di Bahçeli.

Spazzata via la vecchia destra mainstream insieme a quanto rimaneva del movimento islamista, l'AKP ne assorbì il bacino elettorale coronando un progetto di ricomposizione ideologica, programmatica, culturale e in un certo antropologica della destra turca.

5. Morte e resurrezione della Sintesi turco-islamica

L'avvento dell'AKP fu per molti aspetti un evento rivoluzionario perché cambiò radicalmente gli equilibri politici e gettò le basi per il superamento della tutela militare sulla politica. Come risultato finale ne è sorto un nuovo sistema in verità non meno autoritario, ma che ha al suo centro l'esecutivo e il partito di governo, mettendo ai margini i militari e le istituzioni non elettive. In un certo senso si è trattato della realizzazione finale del progetto di Menderes per un super-esecutivo fondato sull'attuazione in forma sostanzialmente plebiscitaria della «volontà nazionale». Se ciò ha avuto un effetto dirompente sulle dinamiche politiche e istituzionali – di cui si sta ancora valutando tutta la portata – è in realtà in grande continuità per quanto riguarda gli aspetti ideologici e dottrinali rispetto alla storia della destra politica in Turchia. Mettendo ai margini lo scomodo Erbakan – e anche Demirel, presidente al momento del golpe del '97 – l'AKP ha consapevolmente creato una narrativa della storia turca contemporanea che assegna un ruolo centrale (oltre che ovviamente al fondatore Atatürk) a un trio di «eroi nazionali» composto da Menderes, Özal e infine Erdoğan.

Più che una rottura traumatica, l'ascesa al potere dell'AKP è stato il coronamento di un percorso consapevolmente avviato dagli anni '70, e che affondava le sue radici nei primi anni del secondo dopoguerra. Consapevolmente o inconsapevolmente Erdoğan e i suoi collaboratori sono arrivati al potere portandosi un bagaglio di idee, miti, aspirazioni e convinzioni che hanno plasmato profondamente la loro visione politica. Con ciò non si vuole dire che in ogni azione o parola di Recep Tayyip Erdoğan o di Abdullah Gül sia riscontrabile una diretta influenza di Necip Fazıl Kısakürek o degli ideologi della Sintesi turco-islamica. Allo stesso modo non si vuole sminuire la presenza nell'ideologia dell'AKP di altre influenze e di innovazioni, dovute anche al fatto di essersi affermato in una realtà storica decisamente mutata rispetto a quella in cui era stata formulata la Sintesi turco-islamica. È tuttavia impossibile negare che al di fuori del peculiare contesto ideologico e culturale in cui si è formata l'identità della destra turca, tutta la parabola politica culminata nell'attuale regime non sarebbe comprensibile.

Nonostante ciò, per lungo tempo la maggior parte dei commentatori ha tenuto in maggiore considerazione l'aspetto rivoluzionario della svolta politica impressa dall'AKP, dando un'importanza molto secondaria agli aspetti di continuità con le esperienze precedenti. Bisogna riconoscere che la «democrazia conservatrice» proposta dall'AKP nei primi anni del suo governo segnava un'importante svolta nella storia della destra in Turchia, perché implicava l'abbandono dell'islamismo politico e anche una presa di distanza dal nazionalismo etnico. Secondo tale dottrina – ideata da Yalçın Akdoğan, consigliere politico di Erdoğan e ideologo del partito – l'essenzialismo culturale ed etno-religioso avrebbe dovuto essere

abbandonato in favore di un patriottismo civico di matrice conservatrice⁶⁴¹.

Partendo da queste premesse, c'è chi prevedeva un ridimensionamento del nazionalismo – non solo nella sua versione conservatrice della Sintesi turco-islamica – destinato a perdere la centralità che ha avuto nell'ideologia dello Stato turco nel XX secolo, a causa dell'emergere di identità e prospettive teoriche concorrenti con esso⁶⁴²: la solidarietà pan-islamica; la generale presa di coscienza delle identità peculiari delle minoranze linguistiche e religiose (i curdi, gli aleviti...); la prospettiva a lungo coltivata di inserire la Turchia nella più ampia famiglia delle nazioni europee; la riemersione di un'identità regionale post-imperiale, vissuta a volte con nostalgia del vecchio mondo ottomano.

Anche quando il governo dell'AKP palesò un'involuzione autoritaria che squalificò le sue credenziali liberali – fenomeno evidente soprattutto a partire dalla repressione di Gezi dell'estate 2013, ma già in atto sottotraccia da tempo – l'attenzione degli osservatori fu rivolta soprattutto alla retorica neo-ottomana e a tratti pan-islamica che sembrava sul punto di lanciare la Turchia in una dimensione post-nazionale tanto sul piano interno quanto nella sua proiezione internazionale.

In realtà le previsioni di una Turchia post-nazionalista non si sono verificate, ma è ormai evidente che è in buona misura accaduto il

641 Y. AKDOĞAN, *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2004; ID., *The Meaning of Conservative Democracy Identity*, in M. H. YAVUZ (ed.), *The Emergency of a New Turkey. Democracy and the Ak Parti*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2006.

642 Ved. a titolo d'esempio U. UZER, *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, cit., pp. 222-226.

contrario. Gli ultimi anni hanno visto la forte ripresa, da parte del governo, di una retorica nazionalista carica di richiami etno-religiosi sempre più pervasivi e radicali, talvolta accompagnati da toni revanscisti e militaristi: questo fenomeno si è manifestato in tutta la sua compiutezza soprattutto con l'alleanza tra l'AKP e il MHP nel *Cumhur İttifakı* (Alleanza del popolo) a partire dal 2017. Certamente il cambio di strategia politica dell'AKP è stato determinato anche da circostanze contingenti: l'allontanarsi della prospettiva di integrazione europea; il fallimento della politica turca in Medio Oriente; il rinnovato conflitto con i separatisti curdi... solo per ricordare alcuni degli snodi principali della politica turca negli ultimi anni. Ma la configurazione islamico-nazionalista dell'attuale regime turco non può essere vista come una soluzione d'emergenza legata esclusivamente alla soluzione di problemi contingenti. Il background politico-culturale dei membri dell'AKP – e anche del MHP d'altra parte – parlano chiaro a riguardo, restituendo un quadro in cui l'attuale esito appare in realtà molto coerente con la storia politica della destra turca, e in un certo senso naturale.

In Occidente si sono coltivate a lungo speranze riguardo alla possibilità dell'attuale classe dirigente conservatrice turca di poter costituire una forza riformista, e guidare un processo di democratizzazione della Turchia. Al giorno d'oggi, davanti al fallimento ormai palese di questa speranza, è fin troppo facile puntare il dito contro l'ottimismo un po' naif che la animava. Come minimo bisogna però riconoscere come l'entusiasmo di molti occidentali per il «riformismo» dell'AKP tradisse spesso una conoscenza superficiale del retroterra culturale, ideologico e politico che è proprio della destra turca contemporanea.

Conclusioni

La storia turca nell'ultimo quarantennio è stata senza dubbio segnata dall'egemonia della destra conservatrice in ambito politico, sociale, culturale ed economico. A una fase di costruzione e consolidamento del dominio conservatore – cominciata con l'ascesa dell'ANAP e proseguita con alterne fortune tra gli anni '80 e '90 – ha fatto seguito l'età del dominio dell'AKP di Erdoğan. Una prospettiva interessante e feconda è quella di vedere l'attuale regime turco come l'esito di un processo storico di durata ben più ampia.

Contrariamente a un'interpretazione molto diffusa sia in ambienti accademici che nei media mainstream, si è tentato di fornire una serie di argomentazioni valide per sostenere che l'evoluzione della cultura politica e dell'opinione pubblica turca in senso conservatore e islamico-nazionalista non sia stata del tutto spontanea e «naturale». Le ragioni del trionfo della destra conservatrice non possono essere ricondotte semplicemente al risultato di una spontanea spinta popolare per la riaffermazione politica dell'identità ottomana-islamica contro un presunto autoritarismo laicista: semmai fosse esistito un simile regime in Turchia, di certo non era più realtà da decenni quando l'AKP vinse per la prima volta elezioni.

L'egemonia conservatrice in Turchia è frutto di un progetto consapevolmente perseguito a partire almeno dagli anni '70, e con radici ancora più profonde da ricercare nel ventennio precedente. Al centro di questa vicenda storica vi è stato l'*Aydınlar Ocağı* che ha formulato in modo definitivo – o quantomeno reso compiuta e coerente – la dottrina della Sintesi turco-islamica.

Il progetto dell'intelligenza conservatrice aveva alcuni obiettivi principali che possono essere così riassunti:

1) Creare un'interpretazione dell'identità turca coerente e fondata su solide basi teoriche, che potesse essere accettata da tutto l'ambiente intellettuale conservatore e rivaleggiare in autorevolezza con il nazionalismo civico kemalista.

2) Proporre questa visione come neutra e oggettiva appoggiandosi in modo spregiudicato alla storiografia, alla sociologia e ad altre discipline umanistiche: una caratteristica centrale degli intellettuali conservatori è stata la commistione tra carriera accademica e militanza politica, e in modo particolare l'approccio ideologico e strumentale alle scienze sociali.

3) Consentire la penetrazione di personalità conservatrici all'interno degli apparati dello Stato. Questo obiettivo aveva un evidente rapporto di reciproca dipendenza con l'affermazione della Sintesi turco-islamica come orientamento culturale e ideologico dominante. I due fenomeni si sono sostenuti reciprocamente: man mano che la Sintesi è stata accettata come espressione legittima del pensiero conservatore, è stato più semplice per gli ultra-nazionalisti e gli islamisti penetrare all'interno degli apparati dello Stato; d'altra parte l'ascesa di personalità conservatrici nei posti di responsabilità e potere ha contribuito a determinare l'affermazione della Sintesi turco-islamica e l'egemonia conservatrice degli ultimi decenni.

4) Favorire la formazione di un progetto politico comune tra nazionalisti, conservatori e islamisti. In questo ambito i fautori della Sintesi hanno in realtà ottenuto un successo relativo: in modo particolare gli islamisti e gli etno-nazionalisti non si sono mai del tutto assimilati a un unico modello e hanno continuato a costituire due

gruppi distinti all'interno della destra turca. Inoltre bisogna ricordare come, a livello della politica parlamentare, la destra turca non abbia mai trovato un'espressione unitaria. La destra è sempre stata divisa in diversi partiti e movimenti spesso in contrasto tra loro, non solo per ragioni ideologiche – che comunque esistevano – ma anche e soprattutto a causa delle rivalità personali e del desiderio di potere e influenza. Un caso emblematico è rappresentato dalla disfatta della destra nella seconda metà degli anni Novanta, quando subì una serie di sconfitte politiche cocenti nonostante il fatto che alle elezioni del '95 i partiti di destra avessero complessivamente ottenuto quasi il 70% delle preferenze. Neppure l'ANAP e l'AKP, certamente le due esperienze storiche che sono state più vicine a rappresentare il «grande partito» della destra turca, hanno mai realmente rappresentato la totalità delle esperienze conservatrici, nazionaliste e islamiste.

La Sintesi turco-islamica, su cui si è fondata la destra *mainstream* in Turchia nei decenni fondamentali tra la metà degli anni '70 e la fine degli anni '90, non è stata un'ideologia moderata e centrista, formulata in ambienti borghesi e liberal-conservatori. Al contrario affonda le sue radici nel pensiero di diversi autori che, nella prima età repubblicana, erano certamente ascrivibili all'estrema destra. Tra questi vi erano etno-nazionalisti, conservatori e islamisti, provenienti da background diversi ma uniti nella contrapposizione all'ideologia kemalista e nella ricettività verso i modelli provenienti dalla destra radicale europea loro contemporanea. La visione che è risultata dalla convergenza di queste diverse tendenze è non solo autoritaria e profondamente anti-democratica, ma anche potenzialmente totalitaria. Proprio nella misura in cui la Sintesi turco-islamica tende a rappresentarsi come una

descrizione oggettiva e «neutra» della storia e dell'identità turca, essa nega ogni legittimità alle prospettive alternative. Da qui trae almeno in parte le sue origini la tendenza ad accusare di «tradimento della nazione» ogni forma di opposizione ideologica al conservatorismo islamico-nazionalista egemone: una dinamica molto evidente nelle circostanze attuali, ma che ha ragioni di cultura politica più profonde.

Oggi la Turchia si trova a un bivio importante del suo percorso storico. Il progetto di egemonia conservatrice sembra essersi sostanzialmente materializzato nella visione Erdoğaniana della «Nuova Turchia» (*Yeni Türkiye*), e concretizzato nella realizzazione del sistema presidenzialista sostenuto dall'alleanza tra l'AKP e il MHP. Eppure la posizione egemonica della destra conservatrice è quantomai precaria se paragonata agli scorsi decenni. Negli ultimi anni – soprattutto a partire dall'estate del 2013 – si è assistito a una straordinaria rinascita delle voci di autentica opposizione che contestano con coraggio e in mezzo a grandissime difficoltà la visione ideologica conservatrice dominante, a cui contrappongono modelli politici, sociali e identitari radicalmente alternativi. La realtà complessa, vivace e plurale della società e della cultura di un grande paese come la Turchia sono stati certamente oscurati da quasi mezzo secolo di dominio culturale islamico-nazionalista, ma non del tutto neutralizzati. Se si considera la natura della pressione a cui è stata sottoposta la società turca dagli anni Ottanta a oggi, la resistenza culturale esercitata da una parte consistente della Turchia ha qualcosa di quasi eroico.

La vicenda della Turchia è quella di un paese dove la destra radicale ha saputo farsi accettare come parte del dibattito pubblico e

ha lentamente costruito un'egemonia cambiando progressivamente la percezione di ciò che è accettabile, normale e perfino ovvio. I conservatori radicali hanno chiesto la possibilità di essere accettati come interlocutori legittimi all'interno dello spazio politico, culturale e mediatico, ma una volta occupato il centro di questo spazio non hanno dimostrato alcuna volontà di tenerlo aperto per gli altri. Tutto ciò deve essere un monito per molti altri paesi d'Europa, niente affatto estranei a dinamiche che oggi rivelano inquietanti similitudini con il caso della Turchia.

Bibliografia

[Senza indicazione dell'autore], *Milli Şefin Tarihi Nutku*, in «Cumhuriyet», 20 maggio 1944, p. 2.

[Senza indicazione dell'autore], *Irçılık ve Turancılık Tahrikatı yapanlar hakkında Hükümetin Tebliği*, in «Ayın Tarihi», n. 126, maggio 1944, pp. 21-23.

[Senza indicazione dell'autore], *1944–1945'ten Hâtıralar*, in «Orkun», n. 44, 3 agosto 1951, p. 9.

[Senza l'indicazione dell'autore], *Turkish Right Goes on Trial*, in «The New York Times», 23 agosto 1981.

[Senza indicazione dell'autore], *Prof. Dr. Süleyman Yalçın ile... "Ne Yaptınız Siz, Kur'an'ı Süpürdünüz"*, in «Altınoluk Dergisi», n. 158, Aprile 1999, p. 10.

[Senza indicazione dell'autore], *"Kültür tektir ve İslam'dır"*, in «Hürriyet», 6 dicembre 2007.

[Senza indicazione dell'autore], *"Alevi inancı çürümüş" diyen yazar meclis gündeminde*, in «Cumhuriyet», 1 luglio 2016.

[Senza indicazione dell'autore], *Prof. Dr. Süleyman Yalçın vefat etti*, in «Milliyet», 18 dicembre 2016.

AA. VV., *Birinci Türk Tarih Kongresi, Ankara: 2-11 Temmuz 1932 / Konferanslar, Müzakere Zabıtları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2010.

[ABALIOĞLU] NADİR NADİ, *Perde Aralığından* (1964), Çağdaş Yayınları, İstanbul 1979.

ABDUH Y. Y., *Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other*, in «Islam and Christian-Muslim Relations», vol. 7, n.1, 1996, pp. 75-93.

ABU-RABI' I. M., *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 2003.

ACAR F., *The True Path Party, 1983-1989*, in LANDAU M., HEPER M. (ed.), *Political Parties and Democracy in Turkey*, Routledge, London-New York 1991, pp. 188-201.

ACAR F., *Pious Agent of Liberal Transformation*, in HEPER M., SAYARI S. (ed.), *Political Leaders and Democracy in Turkey*, Lexington Books, London-New York 2002, pp. 163-180.

AĞAOĞLU A., *Devlet ve Fert*, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul 1933.

AHMAD F., *The Making of Modern Turkey*, Routledge, London-New York, 1993.

AHMAD F., *Turkey. The Quest for Identity*, Oneworld, Oxford 2003.

AKDOĞAN Y., *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, Alfa Yayıncılık, İstanbul 2004.

AKDOĞAN Y., *The Meaning of Conservative Democracy Identity*, in YAVUZ M. H. (ed.), *The Emergency of a New Turkey. Democracy and the Ak Parti*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2006.

AKÇURA Y., *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1976.

AKIN E., KARASAPAN Ö., *The "Turkish-Islamic Synthesis"*, in «Middle East Report», n. 1, luglio-agosto 1988, p. 18.

AKIN M. H., *Milli Türk Talebe Birliği Gençliği ve Necip Fazıl Kısakürek*, in AKIN M. H., YORGANCILAR S. (ed.), *100. Yılında MTTB*, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2017, pp. 133-144.

AKINCI M., *Türk Muhafazakârlığı - Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 2012.

AKKAŞ H. H., *Türk Modernleşme Tarihinde Muhafazakâr Siyasi Düşünce*, in «Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», vol. 3, n. 2, 2006.

AKKIR R., *Türkiye’de Muhafazakârlık*, Kutup Yıldızı Yayınları, İstanbul 2015.

AKPINAR İ., *Remapping the mid-20th century urban demolitions: representation of the rebuilding of Istanbul*, in SANER T., KOZAR C.(ed.), *History and Destruction in Istanbul: Ghost Buildings*, AB Kültür Başkanlığı, İstanbul 2011, pp.174-183.

AKSAKAL A., *Türk Muhafazakarlığı: Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*, Alfa Yayınları, İstanbul 2017.

AKTAR A., *Varlık Vergisi ve Türkleştirme politikaları*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.

AKTAŞLI H. U., *Türk Muhafazakarlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki*, in «Doğu Batı», n. 58, 2011.

AKYEŞİLMEN N., ÖZCAN A. B., *Islamic Movements and Their Role In Politics In Turkey*, in «Selcuk University Journal of Institute of Social Sciences», n. 31, 2014, p. 29-38.

AKYOL T., *Necip Fazıl ve Türkes*, in «Hürriyet», 5 novembre 2014.

AKYOL T., *Necip Fazıl'ı hatırlamak*, in «Milliyet», 30 maggio 2005.

ALARANTA T., *Contemporary Kemalism. From Universal Secular-Humanism to Extreme Turkish Nationalism*, Routledge, London-New York 2014.

ALARANTA T. , *The AKP and Turkey's Long Tradition of Islamo-Fascism*, in «Turkey Analyst», 11 febbraio 2015.

ALİ S., *İçimizdeki Şeytan* (1940), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014.

ALİ S., *La madonna con il cappotto di pelliccia* (1943), Scritturapura, Asti 2015.

AMBASCIANO L., *Sciamanesimo senza sciamanesimo. Le radici intellettuali del modello sciamanico di Mircea Eliade: evolucionismo, psicoanalisi e te(le)ologia*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2014.

AMBROSIO A. F., *I dervisci. Storia, antropologia, mistica*, Carocci, Roma 2011.

AMBROSIO A. F. , *L'Islam in Turchia*, Carocci ed., Roma 2015.

ANDERSON B., *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi* (1983), ManifestoLibri, Roma 1996.

ANDERSON P., *Kemalism*, in «London Review of Books», vol. 30, n. 17, 11 settembre 2008, pp. 3-12.

ANSARI M. A. H., *Sufism and Shari'ah: A study of Shaykh Ahmad Sirhindi's effort to reform Sufism* (1986), Islamic Foundation 1997.

ARİKAN E. B., *The programme of the nationalist action party: an iron hand in a velvet glove?*, in «Middle Eastern Studies», vol. 34, n. 4, 2006, pp. 120 – 134.

ARIKAN M., *Critique of an Anecdote Regarding the Admiration for Hitler in Turkey During the Years of the Second World War – Peyami Safa Event*, in «Tarihin Peşinde - Uluslararası Tarih Ve Sosyal Araştırmalar Dergisi», n. 8, 2012, pp. 208-245.

ARNASON J. P., *From Occidental Rationalism to Multiple Modernities*, in HANKE E., SCAFF L., WHIMSTER S. (ed.), *The Oxford Handbook of Max Weber*, Oxford University Press, New York 2019.

ASLAN S., “*Citizen, Speak Turkish!*”: *A Nation in The Making*, in «Nationalism and Ethnic Politics», vol. 13, n. 2, 2007, pp. 245-272.

ATASOY Y., *Turkey, Islamists and Democracy*, I.B. Tauris, London 2005.

ATSIZ N., *Gençlik ve Mefkûre*, in «Atsız Mecmua», n. 2, 15 giugno 1931.

ATSIZ N., *Millî Ahlak*, in «Atsız Mecmua», n. 6, 1931.

ATSIZ N., *Türkler Hangi Irktandır?*, Atsız Mecmua, n. 6, 1931.

[ATSIZ N.] ÇİFTÇİOĞLU H. N., *Dede Korkut Kitabı Hakkında*, in «Azerbaycan Yurt Bilgisi», n. 2, 1932.

ATSIZ N., *Bize Bir “Gençlik” Lazımdır*, in «Atsız Mecmua», n. 12, 15 aprile 1932.

ATSIZ N., *Millî Mefkûre*, in «Atsız Mecmua», 15 giugno 1932.

ATSIZ N., *Kurtulmamış Türkeli*, in «Atsız Mecmua», 25 settembre 1932.

ATSIZ N., *Kömmünist, Yahudi ve Dalkavuk*, in «Orhun», n. 5, 21 marzo 1934.

ATSIZ N., *Cihan Tarihinin En Büyük Kahramanı Kür Şad*, in «Orhun», 19 aprile 1934.

ATSIZ N., *Musa'nın Necip (!) Evlatları Bilsinler ki*, in «Orhun», n. 7, 25 maggio 1934.

ATSIZ N., *Büyük Bir Türkçünün Hâtırâsının Kutlanması*, in «Orhun», n. 7, 25 maggio 1934.

ATSIZ N., *Türk Birliği*, in «Orhun», n. 8, 23 giugno 1934.

ATSIZ N., *Türk Irkı = Türk Milleti*, in «Orkun», 16 luglio 1934.

ATSIZ N., *Türk Dili*, in «Orhun», n. 2, 1934.

ATSIZ N., *X Meselesi*, in «Orhun», 3, 1934.

ATSIZ N., *Adsız Şiir*, in «Yıldız Dağı», n. 9, 1 Mart 1939, p. 6.

ATSIZ N., *Kitap Tahlili – Dede Korkut*, in «Yücel», n. 48, 1939.

ATSIZ N., *Davetiye* [senza indicazione dell'anno, riconducibile alla seconda metà degli anni '30], consultabile al link: <https://huseyinnihalatsiz.com/siir/davetiye/>

ATSIZ N., *İçimizdeki Şeytanlar* (1940), in ATSIZ N., *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2015.

ATSIZ N., *Üç Rejim* (1941), in ATSIZ N., *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2015.

ATSIZ N., *Dilimizi Türkleştirmek İçin Amelî Yollar*, in «Çınaraltı», n. 5, 1941.

ATSIZ N., *Türk Ahlakı*, in «Çınaraltı», n. 7, 20 settembre 1941.

ATSIZ N., *10 İlkteşrin 1444 Varna Meydan Savaşı*, in «Çınaraltı», n. 15, 2 novembre 1941.

ATSIZ N., *En Eski Zamana Ait Türk Destanı Alp Er Tunga Destanı* in «Çınaraltı», n. 19, 30 novembre 1941.

ATSIZ N., *Türk Gençliği Nasıl Yetişmeli?*, in «Çınaraltı», n. 15, 21 marzo 1942.

ATSIZ N., *Namık Kemal*, in «Çınaraltı», n. 22, 1942.

ATSIZ N., *Türk Dilinde Ekler ve Kökler*, in «Çınaraltı», n. 38, 7 giugno 1942.

ATSIZ N., *Dil Meselesi*, in «Çınaraltı», n. 42, 11 luglio 1942.

ATSIZ N., *Rıza Nur* in «Çınaraltı», n. 52, 19 settembre 1942.

ATSIZ N., *Büyük Türkçü Doktor Rıza Nur (1879-1942)*, 11 luglio 1943.

ATSIZ N., *En Sinsi Tehlike* (1943), in ATSIZ N., *İçimizdeki Şeytan - En Sinsi Tehlike - Hesap Böyle Verilir*, İrfan Yayıncılık, İstanbul 2015.

ATSIZ N., *Başvekil Saraçoğlu Şükrü'ye Açık Mektup* (1944), in ATSIZ N., *Makaleler IV*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1997, pp. 9-16.

ATSIZ N., *Başvekil Saraçoğlu Şükrü'ye İkinci Açık Mektup* (1944), in ATSIZ N., *Makaleler IV*, İrfan Yayınevi, İstanbul 1997, pp. 17-29.

ATSIZ N., *Bozkurtlar* (1946), Ötüken, İstanbul 1974.

ATSIZ N., *En Büyük Türk Kahramanı Kür Şad*, in «Kür Şad», n.1, 3 aprile 1947.

ATSIZ N., *Kültür Davasının Başı*, in «Altınışık», n. 7, 25 luglio 1947.

ATSIZ N., *Rıza Nur'un Hayatı* in «Altınışık», n. 8, agosto 1947.

ATSIZ N., *Gençlik ve Ahlak*, in «Kızıl Elma», aprile 1948.

ATSIZ N., *Türk Tarihinde Yabancı Kanlıların İhanet Serisi*, in «Orkun», n. 2, 1950.

ATSIZ N., *Türkçülere Birinci Teklif*, in «Orkun», n. 2, 1950.

ATSIZ N., *Türkçülere İkinci Teklif*, in «Orkun», n. 3, 1950.

ATSIZ N., *Türkçülere Üçüncü Teklif*, in «Orkun», n. 4, 1950.

ATSIZ N., *Türkçülere Dördüncü Teklif*, in «Orkun», n. 5, 1950.

ATSIZ N., *Kurucular Meclisi*, in «Orkun», 1 dicembre 1950.

ATSIZ N., *Millî Kültürü Koruma Kanunu*, in «Orkun», n. 5, 1951.

ATSIZ N., *Millî Birlik*, in «Orkun», n. 21, 23 febbraio 1951.

ATSIZ N., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 1 Türk Destanı*, in «Orkun», n. 30, 1951.

ATSIZ N., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 2 Türk Destanı Üzerinde Çalışanlar* in «Orkun», n. 31, 1951.

ATSIZ N., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 3 Türk Destanını Tasnif Etmek Tecrübesi*, in «Orkun», n. 32, 1951.

ATSIZ N., *Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 4 Türk Destanını Nazma Çekmek Teşebbüsleri*, in «Orkun», n. 33, 1951.

ATSIZ N., Türk Destanı Üzerine İncelemeler: 5 Kopuzlama ve Oğuzlama, in «Orkun», n. 34, 1951.

ATSIZ N., *Abdülhamid Han (Göksultan)*, in «Ocak Dergisi», n. 11, 11 maggio 1956.

ATSIZ N., *Kardeş Kahraman Macarlar*, in «Ulus Gazetesi», 7 novembre 1956.

ATSIZ N., *Ziya Gökalp*, in «Orkun», n. 1, 1962.

ATSIZ N., *Rıza Nur'un Türkçülüğe En Büyük Hizmeti*, in «Orkun», 8 settembre 1962.

ATSIZ N., *Devletimizin Kuruluşunu Sağlayan Savaş*, in «Orkun», n. 10, 1963.

ATSIZ N., *Bir Felsefe Öğretmeninin Yanlıları*, in «Orkun», n. 23, 1964.

ATSIZ N., *Sosyalizm Maskaralığı*, in «Ötüken», n. 5, 15 maggio 1964.

ATSIZ N., *İşte Sosyalizm*, in «Ötüken», n. 6, 3 giugno 1964.

ATSIZ N., *Antika Komünistler*, in «Ötüken», n. 13, 18 gennaio 1965.

ATSIZ N., *Komünistler*, in «Ötüken», n. 22, 12 ottobre 1965.

ATSIZ N., *Komünizmin Ahmak Kardeşi: Sosyalizm*, in «Ötüken», n. 24, 16 novembre 1965.

ATSIZ N., *Kürtler ve Komünistler*, in «Ötüken» n. 28, 1966.

ATSIZ N., *Turancıyız. Ne Olacak?*, In «Ötüken», n. 30, 21 giugno 1966.

ATSIZ N., *Konuşmalar I*, in «Ötüken» n. 40, 1967.

ATSIZ N., *Kızıl Kürdlerin Yaygarası*, in «Ötüken», n. 42, 10 giugno 1967.

ATSIZ N., *Bağımsız Kürd Devleti Propagandası*, in «Ötüken», n. 45, 19 agosto 1967.

ATSIZ N., *Turancılık Romantik Bir Hayal Değildir*, in «Ötüken», n. 3, 22 febbraio 1968.

ATSIZ N., *Sağcı kimdir?*, in «Ötüken», n. 50, febbraio 1968.

ATSIZ N., *Edebî Dil*, in «Ötüken», n. 12, 1 aprile 1968.

ATSIZ N., *Bozulan Türkçe*, in «Ötüken», n. 11, 30 ottobre 1968.

ATSIZ N., *NATO'ya Hayır! Peki Sonra?*, in «Gözlem», 19 dicembre 1968.

ATSIZ N., *Malazgirt Zaferinin 900. Yıl Dönümü*, in «Ötüken», n. 3, 1969.

ATSIZ N., *Komünizm Yıkılmaya Mahkumdur* in «Gözlem», 20 Marzo 1969.

ATSIZ N., *Türkçülüğe Karşı Yobazlık*, in «Ötüken», n. 3, 1970, pp. 3-6.

ATSIZ N., *Yobazlık Bir Fikir Müstehâsesidir*, in «Ötüken», n. 11, 1970.

ATSIZ N., *Malazgirt'in 900. Yıl Dönümü ve Millî Kültür*, in «Ötüken», n. 8, 9 agosto 1971.

ATSIZ N., *Zeki Velidi Togan'ın Tarihçiliği* in «Ötüken», n. 11, 1971.

ATSIZ N., *Turancılık*, in «Ötüken», n.6, 30 aprile 1973.

ATSIZ N., *Faşist*, in «Ötüken», n. 4, 5 aprile 1974.

ATSIZ N., *Nejdet Sançar (1910-1975)*, in «Ötüken», 22 febbraio 1975.

ATSIZ N., *23 Mayıs (1040) ve 3 Mayıs (1944)*, in «Ötüken», n. 5, 22/23 aprile 1975.

ATSIZ N., *26 Ağustos (1071) ve 30 Ağustos (1922)*, in «Ötüken», n. 8, 12 agosto 1975.

ATSIZ N., “Çengiz Han” ve “Aksak Temir Bek” Hakkında, in «Ötüken», 23 luglio 1996, pp. 31-32.

ATSIZ N., *Deli Kurt*, Baysan, Istanbul 1999.

ATSIZ N., *Dalkavuklar Gecesi – Z Vitamini*, Ötüken Neşriyat, Istanbul 2015.

AZAMAT N., *Abdülhakîm Arvâsî*, in «TDV İslâm Ansiklopedisi», Vol. 1, pp. 211-212.

AYDIN M., *Bir Muhafazakârlık Olarak Din ve İslâm*, in «Tezkire», n. 27-28, p. 62-71.

AYTÜRK İ., *The Racist Critics of Atatürk and Kemalism, from the 1930s to the 1960s*, in «Journal of Contemporary History», vol. 46 n. 2, aprile 2011, pp. 308-335.

AYTÜRK Y., *Nationalism and Islam in Cold War Turkey, 1944–69*, in «Middle Eastern Studies», vol. 50, n. 5, pp. 693-719.

AYTÜRK Y., *Siyasal İslâm'ın “Muhafazakâr Demokrat” Söylemi ve Tarihsel Arka Planı*, in «Köprü. Üç Aylık Fikir Dergisi», n. 125, inverno 2018.

AYVAZOĞLU B., *Peyami Safa*, in «TDV İslâm Ansiklopedisi», vol. 35, p. 437.

AYVAZOĞLU B., *Türkiye’de sağcı olmak*, in «Türkiye Günlüğü», n. 16, 1991, pp. 34-38.

AYVAZOĞLU B., *Peyami Hayatı Sanatı Felsefesi Dramı*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.

Ayvazoğlu B., *Doğu-Batı Arasında Peyami Safa*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.

AYVAZOĞLU B., *Tanrıdağ’dan Hira Dağı’na Uzun İnce Yollar*, in BORA T. (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce. Cilt 4: Milliyetçilik*, İletişim, İstanbul 2002, pp. 570–71.

AYVAZOĞLU B., *Doğu-Batı açmazında Peyami Safa*, in «Doğu Batı», vol. 11, n. 3.

[BABAN] CİHAT HİKMET, *Hitler ve Nasyonel Sosyalizm*, Şirketi Mürettibiye Matbaası, İstanbul 1933.

BALCI T., *From Nationalization of Islam to Privatization of Nationalism: Islam and Turkish National Identity*, in «History Studies», vol. 1, n. 1, 2009, pp. 83 – 107.

BALCI T., *The Rise and Fall of Nine Lights Ideology*, in «Religion & Ideology», vol. 12, n. 2, 2011, pp. 145 – 160.

BALI R. N., *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri – Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1999.

BALI R. N., *The image of the jew in the rhetoric of political islam in Turkey*, in «Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien», n. 28, 1999.

BALKAN N., BALKAN E., ÖNCÜ O. (ed.), *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, Berghahn, New York – Oxford 2015.

BASMACI S., *Aydinlar Ocađı ve Türk-İslam Sentezi: 1980'lerden 2000'li Yillara Devreden Milliyetçi-Muhafazakar Bakiye*, tesi di laurea magistrale inedita, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2009.

BAYKARA T., *Zeki Velidî Togan*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1989.

BELGE M., *Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar*, in BELGE M. (ed.), *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, Vol. 1, İletişim Yayınları, İstanbul 1983, pp. 122-124.

BERİŞ H. E., “*Tarih Bilinci*” *Olarak Muhafazakârlık ve Türk Muhafazakârlığında Tarih Algısı*, in «Muhafazakâr Düşünce», vol. 2, n. 8, primavera 2006.

BERKES N., *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (1966), Bilgi Yayınevi, Ankara 1973.

BERTUCCELLI F., *Una codificazione del Kemalismo come ideologia negli anni '30: il movimento "Kadro"*, in «Oriente Moderno», vol. 93, n. 1, 2013, pp. 144-175.

BEŞİKÇİ İ., *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Belge Yayınları, 1990.

BEŞİKÇİ İ., *Türk Tarih Tezi, Güneş-Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara 1991.

BIAGINI A., *Storia della Turchia contemporanea*, Bompiani, Milano 2002.

BİRİNCİ A., *Rıza Nur*, in «TDV İslam Ansiklopedisi», vol. 35, 2008, pp. 65-66.

BORA T., CAN K., *Devlet-Ocak-Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991.

BORA T., *Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri*, in «Toplum Ve Bilim», n. 74, 1997, pp. 6-36.

BORA T., *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul 1998.

BORA T. (ed.), *Milliyetçilik. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 4*, İletişim, İstanbul 2002.

BORA T., *Nationalist Discourses in Turkey*, in «South Atlantic Quarterly», vol. 102, n. 2-3, primavera/estate 2003, pp. 433-451.

BORA T., *Analar, Bacılar, Orospular: Türk Milliyetçi-Muhafazakâr Söyleminde Kadın*, in A. ÖNCÜ, O. TEKELİOĞLU (ed.), *Şerif Mardin'e Armağan*, İletişim Yayınları, İstanbul 2005.

BORA T., *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasî İdeolojiler*, İletişim Yayınları, İstanbul 2016.

BOZKURT C., *Bir Yahudi Aleyhtarının Anatomisi: Cevat Rifat Atilhan*, in «İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi», n. 2 estate 2018, pp. 102-119.

BROCKETT G. D., *How Happy to Call Oneself a Turk: Provincial Newspapers and the Negotiation of a Muslim National Identity*, University of Texas Press, Austin 2011.

BUEHLER A., *Revealed Grace: The Juristic Sufism of Aḥmad Sirhindi (1564-1624)*, Fons Vitae, Louisville 2011.

ÇAĞAPTAY S., *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey. Who is a Turk?*, Routledge, London 2006.

ÇAĞLAR A., ULUÇAKAR M., *Günümüz Türkçülüğünün İslamla İmtihani: Türk-İslam Sentezi ve Aydınlar Ocağı*, in «Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi», n. 26, primavera 2017, pp. 119-139.

ÇAHA Ö., BAYKAL Ö., *Milli Görüş Hareketinin Kuruluşu: Türk Siyasetinde Milli Nizam Partisi Deneyimi*, in «Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi», vol. 19, n. 3, 2017.

ÇAKIR R., *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları, İstanbul 1994.

ÇAKIR R., ÇALMUK F., *Recep Tayip Erdoğan, Bir Dönüşüm Öyküsü*, Metis Yayınları, İstanbul 2001.

ÇANDAR C., *Post-modern Darbe*, in «Sabah», 27 giugno 1997.

ÇARKOĞLU A., KALAYCIOĞLU E., *The Rising Tide of Conservatism in Turkey*, Palgrave MacMillan, New York, 2009.

ÇAVDARLI R., *Peyami Safa*, Aydınlık, İstanbul 1943.

CEMGİL A., *Faşizm Misyonerleri No:1 Peyami Safa*, in «Görüşler. Haftalık Siyasi Mecmua», vol. I, n.1, 1 dicembre 1945, pp. 8-9.

CENGİZ O., *Alparslan Türkeş*, Bilgeoğuz, İstanbul 2015.

ÇETİNER Y., *Hilafetin Büyük Faydaları Olabilir* [intervista con Necmettin Erbakan], in «Milliyet Gazetesi», 25 settembre 1969.

ÇETİNKAYA S., *Ahmet Emin Yalman Suikastı ve Etkileri*, in «Balkan ve Yakın Doğu Sosyal Bilimler Dergisi», vol. 1, n. 2, 2016, pp. 42-57.

ÇETİNOĞLU S. , *The Mechanisms for Terrorizing Minorities: The Capital Tax and Work Battalions in Turkey during the Second World War*, in «Mediterranean Quarterly», vol. 2, n. 33, pp. 14-39.

ÇETİNSAYA G., *Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on The Roots of “Turkish-Islamic Synthesis” in Modern Turkish Political Thought*, in «The Muslim World», n. 3-4, Luglio-Ottobre 1999, pp. 350-376.

CHABOD F., *L'idea di nazione*, Laterza, Roma-Bari 1991.

ÇİĞDEM A., *Muhafazakârlık Üzerine*, in «Toplum ve Bilim Dergisi», n. 74, 1997.

ÇİĞDEM A., *Taşra Epiği Türk İdeolojileri ve İslamcılık*, Birikim Yayınları, İstanbul 2001.

ÇINAR A., ARIKAN B., *The Nationalist Action Party: Rappresenting the State, the Nation or the Nationalists?*, in «Turkish Studies», vol. 3, n. 1, primavera 2002.

CİZRE Ü., *From Ruler to Pariah: The Life and Times of the True Path Party*, in RUBIN B., HEPER M. (ed.), *Political Parties in Turkey*, Frank Cass, London 2002.

CİZRE Ü. (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey*, Routledge, New York 2008.

ÇOLAK H., *The Trial of Sabahattin Ali – Nihal Atsız. An Examination of The Effects of The Turkish Foreign Policy on Domestic Policy During The Second World War*, tesi di laurea, Bilgi University, İstanbul 2012.

ÇOLAK Y., *Nationalism and The State in Turkey: Drawing the Boundaries of 'Turkish Culture' in the 1930s*, in «Studies on Ethnicity and Nationalism», vol. 3, n. 1, 2003. pp. 2-20.

CONNOR W., *Etnonazionalismo. Quando e perché emergono le nazioni*, Dedalo, Bari 1995.

CORNELL S. E., *Erdogan's Turkey: The Role Of A Little Known Islamist Poet*, in «Breaking Defense», 2 gennaio 2018.

CORNELL S. E., KAYA M. K., *The Naqshbandi-Khalidi Order and Political Islam in Turkey*, in «Current Trends in Islamist Ideology», vol. 19, settembre 2015, pp. 39-62.

COŞAR S., *Turkish Nationalism and Sunni Islam in the Construction of Political Party Identities*, in KADIOĞLU A., KEYMAN E. F. (ed.), *Symbiotic Antagonisms. Competing Nationalism in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2011.

COŞKUN T., GENÇ E., *Muhafazakârlık ve Türkiye Muhafazakârlıklarının Bazı Halleri*, in «Niğde Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi», vol. 8, n. 1, 2015.

ÇUBUKÇU İ. A., *Türk-İslâm Kültürü Üzerinde Araştırmalar ve Görüşler*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1987.

DANIŞMEND İ. H. (1959), *Türkler ve Müslümanlık: Türk Irkı Niçin Müslüman Olmuştur?*, Ötüken, İstanbul 2019.

DARENDELIOĞLU İ., *Türkiye’de milliyetçilik hareketleri*, Toker, İstanbul 1968.

DELANEY C. L. , *Father State, Motherland, and the Birth of Modern Turkey*, in YANAGISAKO S. J., DELANEY C. L. (ed.), *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*, Routledge, New York 1995, pp. 177-199.

DELIORMAN A., *Tanıdığım Atsız*, Orkun, İstanbul 2000.

DELIORMAN A., *Uzun Bir Ömür*, in «Orkun», n. 169, marzo 2012.

DELIORMAN A., *Tek Kültür İslam Midir?*, in «Ötüken», n. 118, dicembre 2017.

DEL ZANNA G., *La fine dell’impero ottomano*, Il Mulino, Bologna 2012.

DEREN S., *Kültürel Batılılaşma*, in BORA T., GÜLTEKİNGİL M. (ed.), *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt III Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2007, p. 383.

DİNÇŞAHİN Ş., *State and Intellectuals in Turkey*, Lexington Books, Lanham 2015.

DOĞAN D. M., *İki Yol Açıcı: Nureddin Topçu ve Necip Fazıl*, Yazar Yayınları, Ankara 2016.

DOĞAN N., *Türk Muhafazakârlığının Devlet Algısı: Nurettin Topçu Örneği*, in «Doğu Batı», n. 58, 2011.

DONUK A., *Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun Hayatı ve Eserleri*, in «Tarih Enstitüsü Dergisi», n. 13, 1987, pp. 1-30.

DRESSLER M., *Mehmed Fuad Köprülü and the Turkish History Thesis*, in TURAN F., TEMEL E., KORKMAZ H. (ed.), *Ölümünün 50. Yılında Uluslararası M. Fuad Köprülü Türkoloji ve Beşeri Bilimler Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Sanat, İstanbul 2017.

DURAL A. B., *A Theorist Between Fascism and Nationalism in The First Wave of Turkish Nationalism: Nihal Atsız*, in «International Journal of Diversity», Vol. 11, n. 1, 2012, pp. 159-176.

DURAN B., *Transformation of Islamist Political Thought in Turkey From The Empire To The Early Republic (1908-1960): Necip Fazıl Kısakürek's Political Ideas*, tesi di dottorato, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2001.

DURAN B., AYDIN C., *Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity*, in «The Muslim World», Volume 103, October 2013.

DURSUN Ç., *Türk-İslam İdeolojisi ve Öznesi*, in «Doğu Batı», n. 25, novembre-dicembre-gennaio 2003/2004.

DURUN Ç., *Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak*, in «Radikal Gazetesi», 28 maggio 2006.

DURU K. N., *Türkün Kitabı*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1930.

EISENSTADT S. N., *The Kemalist Revolution in Comparative Perspective*, in KAZANCIĞIL A., ÖZBUDUN E. (ed.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, C. Hurst, London 1997.

EISENSTADT S. N., *The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of Multiple Modernities*, in «Millennium: Journal of International Studies», vol. 29, n. 3, 2000.

ELİĞÜR B., *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

EMRE S. A., *Siyasette 35 Yil*, Kesif Yayınları, İstanbul 2002.

EMRE Y., *The Emergence of Social Democracy in Turkey. The Left and the Transformation of the Republican People's Party*, I. B. Tauris, London – New York 2014.

ERATİLLA M., *Bediüzzaman ve Nurettin Topçu*, in «Yeni Asya», 20 dicembre 2020.

ERBAKAN N., *Adil Ekonomik Düzen*, Semih Ofset, Ankara 1991.

ERBAKAN N., *Adil Düzen 21 Soru/21 Cevap*, Refah Partisi, Ankara 1992.

ERBAKAN N., *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, MGV Yayınları, Ankara 2016.

ERGIN M., *Milliyetçiler Kormayınız Birlişeniz*, Ekonomik ve Sosyal Yayınları, Ankara 1976.

ERGÜNDER Ü., *The Motherland Party, 1983 – 1989*, in HEPER M., LANDAU J. M. (ed.), *Political Parties and Democracy in Turkey*, I. B. Tauris, New York 1991.

ERİMTAN C., *Hittites, Ottomans and Turks: Ağaoğlu Ahmed Bey and the Kemalist Construction of Turkish Nationhood in Anatolia*, in «Anatolian Studies», Vol. 58, 2008, pp. 141-171.

ERKAL M. E., *Findikoğlu, Ziyaeddin Fahri (1901-1974)*, in «İslâm Ansiklopedisi», vol. 13, p. 28.

ERKEN M., *Kelimenin tam anlamıyla bir vakıf insanı: Asım Taşer*, in «Dünya Bizim», 9 dicembre 2015.

ERKMAN F., *En Büyük Tehlike! Millî Türk Davasına Aykırı Bir Cereyanın İçyüzü*, Akgün Matbaası, İstanbul 1943. *En Büyük Tehlike! Millî Türk Davasına Aykırı Bir Cereyanın İçyüzü*, Akgün Matbaası, İstanbul 1943.

ERSOY A., KECHRİOTIS V., GORNI M. (ed.), *Discourses on Collective Identity in Southeastern Europe (1775-1945): Texts and*

Commentaries, Vol. III/2, Central European University Press, Budapest-New York 2010, pp. 54-61.

ERTAN T. F., *Atatürk Döneminde Demokrasi Üzerine bir Polemik (Şevket Süreyya Aydemir – İsmail Hakkı Baltacıoğlu)*, in «Kebikeç», n. 18, 2004, pp. 75-94.

ERVERDİ E., *Nurettin Topçu'nun Hayat Hikayesi*, in AA. VV., *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, pp. 1-14.

FEYZİOĞLU T., *Atatürk ve Milliyetçilik*, in «Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi», vol. I, n. 2, marzo 1985, pp. 353-411.

FINDLEY C. V., *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*, Yale University Press, New Haven 2010.

FINDLEY C. V., *Did The Late Ottoman Empire Have A Muslim Middle Class*, in «History and History of Civilizations», vol. 1., 2012, pp. 1335-1340.

FISHER A. W., *A Model Leader for Asia, Ismail Gaspirali*, in ALLWORTH E. (ed.), *The Tatars of Crimea. Return to Homeland*, Duke University Press, 1998, pp. 29-48.

FRIEDMANN Y., *Shaikh Aḥmad Sirhindī: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (1971), Oxford University Press, New Delhi 2000.

GABORIEAU M., POPOVIC A., ZARCONE T., *Naqshbandis. Historical developments and present situation of a muslim mystical order*, Institut Francais d'études Anatoliennes d'Istanbul, Éditions ISIS, Istanbul – Paris 1990.

GALİP R., *Türk Tarih İnkılâbı ve Yabancı Tezler*, in «Ülkü», vol. 2, n. 9, 1933, pp. 167-168.

GELLNER E., *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985.

GIBBONS H. A., *The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis Up To the Death of Bayezid I 1300-1403* (1916), Routledge, London 2013.

GINGERAS R., *Sorrowful Shores. Violence, Ethnicity and The End of The Ottoman Empire 1912-1923*, Oxford University Press, New York 2009.

GOALWIN G. J., “*Religion and Nation Are One*”: *Social Identity Complexity and the Roots of Religious Intolerance in Turkish Nationalism*, in «Social Science History», vol. 42, n. 2, pp. 161-182.

GÖKALP Z., *Türkiyecilik ve Türkçülük*, in «Yeni Mecmua», n. 51, 1918.

GÖKALP Z., *The principles of Turkism*, E. J. Brill, Leiden 1968.

GÖLE N., *The Quest for the Islamic Self within the context of Modernity*, in BOZDOĞAN S., KASABA R. (ed.), *Rethinking Modernity*

and National Identity in Turkey, University of Washington Press, Seattle 1997.

GOURISSE B., *La violence politique en Turquie: l'Etat en jeu (1975-1980)*, Karthala, Paris 204.

GÖZE E., *Peyami Safa*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

GRASSI F. L., *Turchia: perdere un impero, sopravvivere come stato*, in DOGO M. (a cura di), *Schegge d'Impero, Pezzi d'Europa. Balcani e Turchia fra Continuità e Mutamento. 1804-1923*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia 2006, pp. 215-241.

GRASSI F. L., *Atatiirk. Il fondatore della Turchia moderna*, Salerno ed., Roma 2008.

GRASSI F. L., *An Anti-Nationalistic Dream: Ottomanism*, in BIAGINI A., MOTTA G. (ed.), *Empires and Nations from the Eighteen to the Twentieth Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, vol. I, pp. 74-82.

GRASSI F. L., *Jews and Hebraism in Republican Turkey*, in MOTTA G. (a cura di), *Dall'Antigiudaismo all'Antisemitismo. Saggi sulla questione ebraica fra XIX e XX secolo*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2016, pp. 127-143.

GRASSI F. L., *Invisible Scapegoats: the Turkish dönmes*, in MOTTA G. (ed.), *Dynamics and Policies of Prejudice from the Eighteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2018, pp. 123-133.

GUIDA M., *Founders of Islamism in Republican Turkey: Kısakürek and Topçu*, in M. A. BAMYEH, (ed.), *Intellectuals and Civil Society in The Middle East. Liberalism, Modernity and Political Discourse*, I.B. Tauris, London-New York 2012, pp. 111-132.

GUIDA M., *Nurettin Topçu: The Reinvention of Islamism in Republican Turkey*, in «Alternatives. Turkish Journal of International Relations», Vol. 12, n.2, Summer 2013, pp. 15-29.

GÜNDİOĞLU D., *Nurettin Topçu ve Hitler*, in «Yeni Şafak», 17 giugno 2004.

GÜNDOĞAN A. O., *Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tesi di laurea magistrale inedita, 1991.

GÜNGÖRMEZ B., *Batı Muhafazakârlığı ve Türk Muhafazakârlığı: Genel Bir Mukayese*, in ALACAĞAN O. (ed.), *Bir Kimlik İnşası Olarak Muhafazakârlık*, Sivas Kemal İbn-i Hümam Vakfı Yayınları, Sivas 2014.

GÜNGÖRMEZ B., *Türk Düşünce Dünyasında 'Türk Muhafazakârlığı' sorunsalı ve Kültürel Muhafazakârlık olarak 'Türk Muhafazakârlığı'*, in «Muhafazakâr Düşünce», vol. 10, n.39, gennaio-febbraio-marzo 2014, pp. 161-177.

GÜLALP H., *Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party*, in «Muslim World», vol. LXXXIX, n. 1, 1999, pp. 22-41.

GÜLALP H., *Globalization and Political Islam: The Social Base of Turkey's Welfare Party*, in «International Journal of Middle East Studies», vol.33, 2001, pp. 433–48.

GÜREL B., *Islamism: A Comparative-Historical Review*, in BALKAN N., BALKAN E., ÖNCÜ O. (ed.), *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, Berghahn, New York – Oxford 2015.

GÜRPINAR D., *Ottoman/Turkish Visions of the Nation, 1860-1950*, Palgrave MacMillan, London 2013.

GÜVENÇ B., *Türk Kimliği*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1993.

HAGER V., *The Long End of the Ottoman Empire*, in BROMER K., LANGE K., WETZEL A., *The Long End of the First World War: Ruptures, Continuities and Memories*, Campus Verlag, Frankfurt-New York 2018.

HALE W., ÖZBUDUN E., *Islam, Democracy and Liberalism in Turkey. The case of the AKP*, Routledge, New York 2010.

TER HAAR J. G. J., *Follower and Heir of the Prophet: Shaykh Ahmad Sirhindi (1564-1624) as Mystic*, Van Het Oosters Instituut, Leiden 1992.

HARRIS G., *The communists and the Kadro Movement*, Isis Press, Istanbul 2002.

HEPER M., *The State Tradition in Turkey*, The Eothen Press, Walkington 1985.

HEPER M., *The State and Kurds in Turkey: The question of Assimilation*, Palgrave Mcmillan, New York 2008.

HOBBSAWM E. J., *Nazioni e nazionalismi dal 1870. Programma, mito, realtà* (1990), Einaudi, Torino 1991.

HOURANI A., *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, Oakland 1981.

HÜR A., *İslamcıların ve sağ muhafazakarların Hitler sevdası*, in «Radikal», 3 gennaio 2016.

IGNATIEFF M., *Blood and Belonging: Journeys into The New Nationalism*, Farrar Straus Giroux, New York 1995.

İNAN A., TEVFİK M., RIFAT S., AKÇURA Y., GALİP R., CEMİL H., MAKSUDİ S., GÜNALTAY Ş., *Türk Tarihinin Ana Hatları – Methal Kısım*, Devlet Matbaası, İstanbul 1931.

İPEK G., *Basında Sabahattin Ali – Nihal Atsız Davası*, in «Akademik Bakış Dergisi», n. 55, maggio – giugno 2016, pp. 272 – 287.

İREM N., *Kemalist Modernizm ve Türk Gelenekçi Muhafazakarlığının Kökenleri*, in «Toplum ve Bilim», n. 74, autunno 1997.

İREM N., *Muhafazakâr Modernlik, 'Diğer Batı' ve Türkiye'de Bergsonculuk*, in «Toplum ve Bilim», n. 82, 1999.

İREM N., *Turkish Conservatives Modernism: Birth of a National Quest for Cultural Revival*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 34, n. 1, febbraio 2002, pp. 87-112.

İREM N., *Bir Değişim Siyaseti Olarak Türkiye'de Cumhuriyetçi Muhafazakârlık. Temel Kavramlar Üzerine Değerlendirmeler*, in BORA T., GÜLTEKİNGİL M. (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004, pp. 105-111.

İREM N., *Undercurrent of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect*, in «Middle Eastern Studies», vol. 40, n. 4, pp. 79-112.

İREM N., *Bergson and Politics: Ottoman-Turkish Encounters with Innovation*, in «The European Legacy», vol. 16, n. 7, 2011, pp. 873-882.

IŞIK E., *Nurettin Topçu. Çağdaş Bir Dervişin Dünyası*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2019.

JAMES E. L., *Turks Arrogance Damps Peace Hopes They Take Back Straits Concessions and Break Off Economic Parleys. Allies Show Their Anger. Call Rıza Nur Bey's Attitude Insolent and Say He is "Showing the Cloven Hoof."*, in «New York Times», 23 dicembre 1922.

JEGO M., *Alpaslan Turkes, le «Führer du panturquisme», est mort*, in «Le Monde», 6 aprile 1997.

JENKINS G., *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East?*, Palgrave Macmillan, New York 2008.

KABAKLI A., *Devlet Felsefemiz*, Türk Edebiyat Vakfı Yayınları, İstanbul 2003.

KADIOĞLU A., KEYMAN E. F. (ed.), *Symbiotic Antagonisms. Competing Nationalism in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2011.

KAFALI M., *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1976.

KAFESOĞLU İ., LEISER G. (ed.), *A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, Southern Illinois University Press, Carbonade 1988.

KAFESOĞLU İ., DELİORMAN A., *Tarih, Lise, I, II, III*, Millî Eğitim Basımevi, Ankara 1976.

KAFESOĞLU İ., *Türk Milli Kültürü* (1977), Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1993.

KAFESOĞLU İ., *Türkiye Bugünkü Şartlara Getiren Tarihi Gelişme – Ülkemizi 12 Eylül'e Getiren Sebepler ve Türkiye Üzerindeki Oyunlar*, Aydınlar Ocağı Yayınları, İstanbul 1984.

KALAYCIOĞLU E., *The Motherland Party. The Challenge of Institutionalization in a Charismatic Leader Party*, in RUBIN B., HEPER M. (ed.), *Political Parties in Turkey*, Frank Cass, London 2002.

KAKIŞIM C., *Nihal Atsız'ın Kemalizm Eleştirisi ve Bu Eleştirinin Nedensel Çözümlemesi*, in «İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi», Vol.5, n.8, 2016, pp. 2624-2639.

KANSU A., *Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, 'Sosyal Mesele' ve 'İçtimai Siyaset'*, in BORA T., GÜLTEKİNGİL M. (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık, İletişim*, İstanbul 2006, pp. 119.

KAPLAN S., *Din-u Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 34, n. 1, 2002, pp. 113-127.

KARA İ., *Sözü Dilde Hayali Gözde*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

KARA İ. (ed.), *Nurettin Topçu*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009.

KARA İ., *Nurettin Topçu*, in «TDV İslam Ansiklopedisi», vol. 41, 2012, pp. 248-253.

KARA İ., *Nurettin Topçu: Hayatı ve Bibliyografyası*, Dergah Yayınları, İstanbul 2013.

KARAKILIÇ S., *Peyami ve Necip Fazıl*, in «Türk Dili», vol. CVII, n. 2, febbraio 2015, pp. 90-98.

KARAL E. Z., *The Principles of Kemalism*, in KAZANCIGIL A., OZBUDUN E. (ed.), *Ataturk: Founder of a Modern State*, C. Hurst & Co., London 1997, pp. 11-35.

KARAÖMERLİOĞLU M. A., *The Role of Religion and Geography in Turkish Nationalism: The Case of Nurettin Topçu*, in DIAMANDOUROS P. N., DRAGONAS T., KEYDER Ç. (ed), *Spatial Conceptions of the Nation: Modernizing Geographies in Greece and Turkey*, I. B. Tauris, London - New York 2010, pp. 93-110.

KASABA R., *Kemalist Certainties and Modern Ambiguities*, in BOZDOĞAN S., KASABA R. (ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, Seattle 1997.

KEPEL G., *La rivincita di Dio*, Rizzoli 1991.

KILIÇ M., *'Allah, Vatan, Soy, Milli Mukaddesat'. Türk Milliyetçiler Derneği (1951-1953)*, İletişim, İstanbul 2016.

KISAKÜREK N. F., *Avrupalı Olmamak Şerefi (1939)*, in KISAKÜREK N. F., *Çerçeve 1*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998.

KISAKÜREK N. F., *Ford'un Kitab'ında Yahudi (1940)*, in KISAKÜREK N. F., *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2006, pp. 60-81.

KISAKÜREK N. F., *Doğunun Mizanı*, in «Büyük Doğu», 15 ottobre 1943.

KISAKÜREK N. F., *Kendi İçince Batı*, in «Büyük Doğu», 22 ottobre 1943, p. 2.

KISAKÜREK N. F., *Batının Burhanı*, in «Büyük Doğu», 19 novembre 1943, p. 2.

KISAKÜREK N. F., *Batının Kendisine*, in «Büyük Doğu», 23 novembre 1945, p. 2.

KISAKÜREK N. F., *Başyüce* (1946), in KISAKÜREK N. F., *İdeolocya Örgüsü* (1968), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

KISAKÜREK N. F., *Yahudilik Sırrı* (1946), in KISAKÜREK N. F., *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2006, pp. 9-29.

KISAKÜREK N. F., *Yüceler Kurultayı* (1946), in KISAKÜREK N. F., *İdeolocya Örgüsü* (1968), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

KISAKÜREK N. F., *Neye İnanıyoruz?*, in «Büyük Doğu», 25 aprile 1947.

KISAKÜREK N. F., *Tarih Hükmü – Nasıl Bozulduk* (1948), in N. F. KISAKÜREK, *İdeolocya Örgüsü* (1968), Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

KISAKÜREK N. F., *Avrupalı Tuzağı*, in «Büyük Doğu», 30 gennaio 1948, p. 2.

KISAKÜREK N. F. [con lo pseudonimo «Detektif X Bir»], *Allahsız*, in «Büyük Doğu», n. 40, 22 dicembre 1950, pp. 3-6-11.

KISAKÜREK N. F., *Başyücelik Emirleri-Kadın Kılığı* (1951),
KISAKÜREK N. F., *İdeolocya Örgüsü* (1968), Büyük Doğu Yayınları,
Istanbul 2014.

KISAKÜREK N. F., *Adnan Menderes* in «Büyük Doğu», 25 novembre 1951.

KISAKÜREK N. F., *Tarihi Vade* (1952), in *Başmakalelerim I*, Büyük Doğu Yayınları, Istanbul 1990.

KISAKÜREK N. F., *Batı'nın Doğu'ya Bakışı*, in «Büyük Doğu», 30 maggio 1952.

KISAKÜREK N. F., *Hep'çi Olunuz Muhterem Başvekil*, in «Büyük Doğu», 3 giugno 1952.

KISAKÜREK N. F., *İlk Tedbir Budur*, in «Büyük Doğu», 5 giugno 1952.

KISAKÜREK N. F., *Doğu'ya İnanalım*, in «Büyük Doğu», 27 giugno 1952, p. 4.

KISAKÜREK N. F., *Kendi İçinde Doğu*, in «Büyük Doğu», 18 luglio 1952.

KISAKÜREK N. F., *Açık Hükümet Gizli İktidar*, in «Büyük Doğu», 11 settembre 1952.

KISAKÜREK N. F., *Masonlar Listeleri (1954-1968)*, in KISAKÜREK N. F., *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2006., pp. 155-175.

KISAKÜREK N. F., *Peyami Safa (1961)*, in «Yeni İstanbul», 15 giugno 1965.

KISAKÜREK N. F. [con lo pseudonimo «Detektif X Bir»], *Millî Eğitim ve Solculuk*, in «Büyük Doğu», n. 1, 30 settembre 1964.

KISAKÜREK N. F., *O ve Ben (1965)*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2010.

KISAKÜREK N. F., *Batının Kendisine Bakış*, in «Büyük Doğu», 5 gennaio 1966, pp. 2-5.

KISAKÜREK N. F., *İki Ejdehra (1967)*, in KISAKÜREK N. F., *Başmakalelerim 3*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1995

KISAKÜREK N. F., *Son Devrin Din Mazlumları (1969)*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1997.

KISAKÜREK N. F., *Ulu Hakan. İkinci Abdülhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1977.

KISAKÜREK N. F., *Bâbiâli*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1975.

KISAKÜREK N. F., *Batı Tefekkürü ve İslam Tasavvufu*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1984.

KISAKÜREK N. F., *Sahte Kahramanlar*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1987.

KISAKÜREK N. F., *Rapor 7/9*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1993.

KISAKÜREK N. F., *Ulu Hakan İkinci Abdulhamid Han*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1998.

KISAKÜREK N. F., *Yahudilik-Masonluk-Dönmelik*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2006.

KISAKÜREK N. F., *Rapor 3/4*, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 2014.

KIŞLALI A. T., *Kemalizm, Laiklik ve Demokrasi*, İmge, Ankara 2007.

KOÇAK C., *Türkiye'de Milli Şef Dönemi (1938–1945)*, vol. 1, İletişim Yayıncılık, İstanbul 2003.

KOÇAK C., *Peyami Safa 1950'de CHP'nin milletvekili adayydı*, in «Star», 21 dicembre 2013.

KOHN H., *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico* (1944), La Nuova Italia, Firenze 1956.

KÖK M., *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1995.

KOLAT G., *Turkish Conservatism from a Comparative Perspective*, tesi di laurea magistrale inedita, Bilkent University, Ankara 2002.

KÖPRÜLÜ M. F., *Ümit ve Azim*, in «Türk Yurdu», 6 febbraio 1913, pp. 139-142, citato in YILDIZ Y., *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk felsefesine Etkisi*, p. 336.

KÖPRÜLÜ M. F., *Türk Edebiyatına Umumî Bir Bakış* (1932), in AA. VV., *I. Türk Tarih Kongresi, 02-11 Temmuz 1932, Ankara*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1932, pp. 307-320.

KÖPRÜLÜ M. F., *The Origins of the Ottoman Empire* (1935), State University of New York Press, New York 1992.

KÖROĞLU E., *Ottoman Propaganda and Turkish Identity. Literature in Turkey during World War I*, I. B. Tauris & Co Ltd, New York 2007.

KÖSOĞLU N., *Peyami Safa*, Alternatif Yayınları, Ankara 2002.

KOYUNCU-LORASDAĞI B., *On the Question of Islam and Nationalism in Turkey: Sources and Discourses*, in KADIOĞLU A., KEYMAN E. F. (ed.), *Symbiotic Antagonisms. Competing Nationalism in Turkey*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2011.

KÜÇÜK C., *İsmail Hami Danişmend*, in «TDV İslâm Ansiklopedisi», vol. 8, 1993, pp. 456-457.

KÜÇÜKCAN T., *Sacralization of the State and Secular Nationalism: Foundations of Civil Religion in Turkey*, in «George Washington International Law Review», Vol. 41, No. 4, 2010, pp. 963-983.

KUMBARACIBAŞI A. C., *Turkish Politics and the Rise of AKP. Dilemmas of Institutionalization and Leadership Strategies*, Routledge, London-New York 2009.

KURT U., *The Doctrine of “Turkish-Islamic Synthesis” as Official Ideology of the September 12 and the “Intellectuals’ Hearth-Aydınlar Ocağı” as the Ideological Apparatus of the State*, in «European Journal of Economic and Political Studies», n. 2, 2010, pp. 111-125.

KUYUCU A. T., *Ethno-religious ‘Unmixing’ of Turkey: 6-7 September as a Case in Turkish Nationalism*, in «Nation and Nationalism», 11 (3), luglio 2005, pp. 361-380.

KYMLICKA M., *Misunderstanding Nationalism*, in R. BEINER (ed.) *Theorizing Nationalism*, State University of New York Press, Albany 1999.

LANDAU J. M., *Radical Politics in Modern Turkey*, E. J. Brill, Leiden 1974.

LANDAU J. M., *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, Hurst & Company, Hong Kong 1995.

LEVI A., *The Justice Party, 1961 – 1980*, in HEPER M., LANDAU J. M. (ed.), *Political Parties and Democracy in Turkey*, I. B. Tauris, New York 1991.

LEWIS B., *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, New York, 2002.

LEWIS B., *Islam in History: Ideas, People and Events in The Middle East*, Open Court, Chicago 2000.

LINDNER R. P., *Recensione a LEISER G. (ed.), A History of the Seljuks: İbrahim Kafesoğlu's Interpretation and the Resulting Controversy*, in «Speculum 67», n. 1, gennaio 1992, pp. 180-182.

MAKSUDYAN N., *The Turkish Review of Anthropology and the Racist Face of Turkish Nationalism* in «Cultural Dynamics», n. 17, 2008, pp. 291-322.

MANAZ A., *Dünyada ve Türkiye’de Siyasal İslamcılık*, Toplumbilim-Siyasetbilim, Ankara 2005.

MANGO A., *Atatürk*, John Murrey, London 2004.

MARDİN Ş., *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*, in «Daedalus», vol. 102, n. 1, inverno 1973, pp. 169-190.

MARDİN Ş., *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York Press, Albany 1989.

MARDİN Ş., *The Nakshibendi Order of Turkey*, in MARTY M. E., APPELBY R. S. (ed.), *Fundamentalisms and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1993.

MARDİN Ş., *Islam in Mass Society: Harmony versus Polarization*, in M. HEPER, A. EVİN (ed), *Politics in Third Turkish Republic*, Westview Press, Oxford 1994.

MARDİN Ş., *İdeoloji* (1999), İletişim Yayınları, İstanbul 2012.

MENDERES A., *Adnan Menderes'in Konuşmaları*, vol. 2, Demokratlar Kulübü Yayınları, Ankara 1991.

MERT N., *Early Conservative Political Thought in Turkey: The Case of a Conservative Periodical, "Türk Düşüncesi"*, in GÜNDÜZ S., YARAN C. S. (ed.), *Dialectical Relations Between Change and Continuity in Turkish Intellectual Tradition*, The Council for Research in Values and Philosophy, Washington 2005.

MEŞE E., *Komünizmle Mücadele Dernekleri: Türk Sağında Antikomünizmin İnşası*, İletişim, İstanbul 2017.

MICHEL T. F. , *Insights from the Risale-i Nur: Said Nursi's Advice for Modern Believers*, Tughra Books, Clifton 2013.

MORAN B., *Türk Romanına Ereştirel bir Bakış 1. Ahmet Mithat'tan A. H. Tanpınar'a* (1983), İletişim Yayınları, İstanbul 1998.

MÜFTÜOĞLU M., *Atsız'la Konuştum*, in «Kızılelma», n. 3, 14 novembre 1947, pp. 8-10, 16.

OÇAK Z., *Chp'nin Logosu Altı Ok'un Siyasal ve Kültürel Temsillerinin Kemalizm'in Kültür ve Ekonomi Politikalarının Demokratik Eleştirileri Bağlamında İncelemesi*, in «Dulunpınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi», n. 61, 2019, pp. 19-37.

ÖĞÜN S. F., *Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri ve Peyami Safa'nın Kültürel Yanılgısı* in «Toplum ve Bilim», n. 74, autunno 1997.

ÖĞÜN S. F., *Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökleri*, in BORA T., GÜLTEKİNGİL M. (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce. Cilt 5. Muhafazakârlık*, İletişim Yayınları, İstanbul 2004.

OĞUZ A., *The Interplay Between Turkish and Hungarian Nationalism*, tesi di laurea, Orta Doğu Teknik Üniversitesi - OTDÜ, Ankara 2005.

OKTAY M. O., *Necip Fazıl Kısakürek*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

ÖNEN N., *İki Turan: Macaristan ve Türkiye'de Turancılık*, İstanbul 2005.

ONIS Z., *The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: the Rise of the Welfare Party in Perspective*, in «Third World Quarterly», vol. 18, n. 4, 1997, pp. 743-766.

OPREA I. A., *State-led Islamization: The Turkish-Islamic Synthesis*, in «Studia Universitatis "Petru Maior". Historia», Vol. I, 2014, pp. 131-139.

ÖZAKAN B., *Turkey's Islamists: from Power-Sharing to Political Incumbency*, in «Turkish Political Quarterly», primavera 2015, pp. 71-73.

ÖZAL T., *Kalkınmada Yeni Görüşün Esasları*, in BARLAS M. (ed.), *Turgut Özal'ın Anıları*, Sabah Kitapları, İstanbul 1994.

ÖZCAN F. Y., *Bir Aydın Hareketi Olarak Aydınlar Ocağı ve Türk Siyasetine Etkileri*, tesi di Dottorato inedita, Sakarya Üniversitesi, Sakarya 2011.

ÖZCANBAZ M., *Çağdaş Türk Düşünce Tarihinin Oluşumunda Aydınlar Ocağı'nın Yeri*, tesi di laurea magistrale inedita, Hitit Üniversitesi, 2013.

ÖZDALGA E., *Islamism and Nationalism as Sister Ideologies: Reflections on the Politicization of Islam in a Longue Durée Perspective*, in «Middle Eastern Studies», vol. 45, n. 3, 2009, pp. 407 – 423.

ÖZDEN Y. G., *Atatürk'süz Yıllar*, İleri, İstanbul 2010.

ÖZDENÖREN R., *Necip Fail Kısakürek*, in AKTAY Y. (ed.), *İslamcılık, İletişim*, İstanbul 2004.

ÖZİPEK B. B., *Muhafazakarlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, Kadim Yayınları, Ankara 2005.

ÖZİPEK B. B., *Avrupa'da ve Türkiye'de Muhafazakârlık*, in «Muhafazakâr Düşünce», vol. 7, n. 25-26, Luglio-dicembre 2010, pp. 105-120.

ÖZKAN M., *Türk Muhafazakârlığı: Siyasal Bir Gelenek (Mi)?*, in «Akademik Hassasiyetler», vol. 3, n. 5.

ÖZKIRIMLI U., *Theories Of Nationalism: A Critical Introduction* (2000), Palgrave Macmillan, London 2010.

ÖZKIRIMLI U., *Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement*, Palgrave Macmillan, London 2005.

ÖZKIRIMLI U., SOFOS S., *Tormented by History: Nationalism in Greece and Turkey*, Hurst & Company, London 2008.

ÖZMAN A., YAKIN A. Y., *The symbolic construction of communism in Turkish anti-communist propaganda during the Cold War*, in «Journal of Language and Politics», vol. 11, n. 4, 2012, pp. 583-605.

ÖZTEKİN H., *1944 Irkçılık-Turancılık Davası ve Basındaki Tartışmalar*, in «Selçuk İletişim», Vol. I, n. 11, 2018, pp. 212-236.

ÖZTÜRK M., *Adil Ekonomik Düzen'de Artı(k) Değerin Paylaşımı*, in «Turkish Studies. International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic», vol. 12, n. 8, 2017, pp. 149-170.

OZZANO L., *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*, Il Mulino, Bologna 2009.

OZZANO L., *Partiti di ispirazione religiosa: il caso della Turchia*, Convegno SISP di Palermo, 8-10 settembre 2011.

OZZANO L., *Tra La Mecca e Bruxelles. Politica e religione in Turchia*, Morlacchi ed., Perugia 2012.

PARLA T., DAVISON A., *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?*, Syracuse University Press, Syracuse 2004.

POULTON H., *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish Nationalism and the Turkish Republic*, New York University Press, New York 1997.

RABASA A., LARRABEE F.S., *The Rise of Political Islam in Turkey*, Rand, Santa Monica 2008.

RENAN E., *Che cos'è una nazione* (1882), Donzelli, Roma 1993.

RUBIN B., ÇARKOĞLU A., *Religion and Politics in Turkey*, Routledge, London 2006.

RUSTOW D., *Atatürk as Founder of a State*, in «Daedalus», vol. 97, n.3, estate 1968, pp. 793-828.

SAFA P., *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (1930), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1999.

SAFA P., *Quel tram di Istanbul* (1931), Mesogea, Messina 2020.

SAFA P., *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), Ötüken Neşriyat, İstanbul 1998.

SAFA P., *Lilith misin Havva mı?*, in «Cumhuriyet», 22 novembre 1937.

SAFA P., *Türk İnkılabına Bakışlar*, Kanaat Kitabevi, İstanbul 1938.

SAFA P., *Henri Bergson*, in «Tasvir-i Efkâr», 7 gennaio 1941.

SAFA P., *Bergson Mistik Midir?*, in «Tasvir-i Efkâr», 13 gennaio 1941.

SAFA P., *Bergson ve Muarızları*, in «Tasvir-i Efkâr», 17 gennaio 1941.

SAFA P., *Dünyada İnsan Var Mı?*, in «Yeni Mecmua», 18 luglio 1941.

SAFA P., *Milli Birlik ve Ahlak*, in «Çınaraltı», n. 60, 14 novembre 1942.

SAFA P., *Kadınlar ve Politika*, in «Tasvir-i Efkâr», 12 febbraio 1944.

SAFA P., *Demokrasi Ne Tercüme Edilebilir Ne De İntihal*, in «Yeni Adam», n. 607, 15 luglio 1946

SAFA P., *Türk Düşüncesi ve Batı Medeniyeti*, in «Türk Düşüncesi», vol. 1, n. 1, 1 dicembre 1953.

SAFA P., *Bu Gidigle Sonumuz Ne Olacak?*, in «Milliyet», 1 maggio 1956.

SAFA P., *Mâhutlar ve Hükûmet*, in «Milliyet», 22 dicembre 1957.

SAFA P., *İtiraf Beklemeyiniz*, in «Son Havadis», 3 aprile 1961.

SAFA P., *Doğu-Batı Sentezi* (1963), Yağmur Yayınevi, İstanbul 1978.

ŞAHİN M. G. , *Said Nursi and the Nur Movement in Turkey: An Atomistic Approach*, in «Digest of Middle East Studies», vol. 20, n. 2, pp. 226-241.

SANÇAR N., *Türkçülük Düşmanları*, in «Orkun», 6 ottobre 1950.

SANCAR S., *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.

SARAÇ M. F., *Hatıralarla Süleyman Hilmi Tunahan Efendi 1-4*, in «Millî Gazete», 4-7 settembre 1992.

SARACOĞLU C., *Ülkücü Hareketin Bilinçaltı Olarak Nihal Atsız*, in «Toplum ve Bilim», n. 100, primavera 2004, pp. 100-124.

SARFATI Y., *Mobilizing Religion in Middle East Politics: A Comparative Study of Israel and Turkey*, Routledge, New York 2014.

SARIBAY A., *The Democratic Party, 1946 – 1960*, in HEPER M., LANDAU J. M., *Political Parties and Democracy in Turkey*, I. B. Tauris, New York 1991.

SAVAŞ V., *Militan Atatürkçülük*, Bilgi, Ankara 2001.

SEDGWICK M., *Il sufismo*, Elledici, Torino 2003.

SELİM Y., *Yol Ayrımı. Milli Görüş Hareketindeki Ayrışmanın Perde Arkası*, Hiler Yayınları, Ankara 2002.

ŞEN M., *Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party*, in «Turkish Studies», vol. 11, n. 1, pp. 59 – 84.

SERTEL S., *The Struggle for Modern Turkey*, IB Tauris, London 2019.

SERTEL Z., *Hatırladıklarım*, Gözlem Yayınları, İstanbul 1977.

SHISSLER A. H., *Between Two Empires. Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, I. B. Tauris, London-New York 2002.

SINGER S. R., *Erdoğan's Muse: The School of Necip Fazıl Kısakürek*, in «World Affairs», Vol. 176, n. 4, novembre-dicembre 2013, pp. 81-88.

SIVRIOĞLU U. T., *Aryan Teorisi Ve Türk Tarih Tezi*, in «Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi», vol.2, n.6, agosto 2015, pp. 1-27.

SMITH A. D., *Il revival etnico* (1981), Il Mulino, Bologna 1984.

SMITH A. D., *Le origini etniche delle nazioni* (1986), Il Mulino, Bologna 1998.

SMITH A. D., *Le origini culturali delle nazioni* (2008), Il Mulino, Bologna 2010.

SMITH T. W., *Civic Nationalism and Ethnocultural Justice in Turkey*, in «Human Rights Quarterly», vol. 27, n. 2, maggio 2005, pp. 436-470.

SOLAK F., HANCIÖĞLU A., *Islam and Reproductive Health Policies in Turkey*, in JONES G. W., KARIM M. S. (ed.), *Islam, the State and Population*, Hurst & Company, London 2005.

TAN A., ÇAKKAL Ö., *Prof. Dr. Süleyman Yalçın: Devrin Edebiyatçıları Önce Öğretmenlerim, Sonra Hastalarım Oldu*, in «Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi», n. 22, primavera 2012, pp. 96-99.

TAŞKIN Y., *Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına Milliyetçi Muhafazakar Entelijansiya*, İletişim Yayınları, İstanbul 2015.

TEZCÜR G. M., *Muslim Reformers in Iran and Turkey. The Paradox of Modernization*, University of Texas Press, Austin 2010.

[TOPÇU] N. AHMED, *Conformisme et révolte: esquisse d'une psychologie de la croyance*, Les Presses Modernes, Paris 1934.

TOPÇU N., *Rönesans Hareketleri*, in «Hareket», n. 1, febbraio 1939.

TOPÇU N., *Bizde Milliyetçilik Hareketleri*, in «Hareket», vol. I, n. 3, aprile 1939.

TOPÇU N., *Benliğimiz*, in «Hareket», vol. I, n. 4, maggio 1939.

TOPÇU N., *Sosyoloji* [in altre edizioni con il titolo *Toplumbilim*] (1948), Dergâh Yayınları, Istanbul 2001.

TOPÇU N. *Türkiye'de Komünistlik*, in «Bizim Türkiye», n. 1, 3 marzo 1948.

TOPÇU N., *Psikoloji* [in altre edizioni con il titolo *Ruhbilim*] (1949), Dergâh Yayınları, Istanbul 2003.

TOPÇU N., *Anarşizme Karşı Ahlâk Nizâmı*, in «Komünizme Karşı Mücadele», n. 19, 1 maggio 1951.

TOPÇU N., *Din Hayatı*, in «Komünizme Karşı Mücadele», nn. 36-37, 15 maggio – 1 giugno 1952.

TOPÇU N., *Mantık* (1952), Dergâh Yayınları, Istanbul 2001.

TOPÇU N., *Felsefe* (1952), Dergâh Yayınları, Istanbul 2002.

TOPÇU N., *Garbın İlim Zihniyeti ve Ahlak Görüşü* (1955), in TOPÇU N., *Kültür ve Medeniyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2010.

TOPÇU N., *Taşralı* (1959), Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

TOPÇU N., *Türkiye'nin Maarif Davası* (1960), Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

TOPÇU N., *Komünizm ve İdeal* (1960), in TOPÇU N., *Ahlak Nizamı* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *Komünizm ve İrade* (1960), in TOPÇU N., *Ahlak Nizamı* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *Komünizm ve Millet* (1960), in TOPÇU N., *Ahlak Nizamı* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *Komünizm* (1960), in TOPÇU N., *Ahlak Nizamı* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *Yarıncı Türkiye* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *Ahlak Nizamı* (1961), Dergah Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *Komünizme Karşı Hıristiyan Âlemiyle Elele Vermeliyiz*, in «Şule», n. 2, giugno 1962.

TOPÇU N., *Milliyetçiğimizin Karşısında Komünizm*, in «Yeni İstikâl», 26 dicembre 1962.

TOPÇU N., *Komünizmin Kaynakları*, in «Düşünen Adam», n. 1-2, 11-18 settembre 1964.

TOPÇU N., *Komünizm ve Kâinatımız*, in «Düşünen Adam», n. 3-4-5, 24 settembre/2-9 ottobre 1964.

TOPÇU N., *Sosyalist Cemiyet Nizâmı*, in «Hareket», vol. I, n. 11, novembre 1966.

TOPÇU N., *Varoluş Felsefesi – Hareket Felsefesi* (1967), Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *İslâm Dâvası ve Yahudilik*, in «Hareket», vol. II, n. 19, luglio 1967.

TOPÇU N., *Okullarımızda Din ve Ahlâk Eğitimi*, in «İslam Medeniyeti», vol. I, n. 4, agosto 1967.

TOPÇU N., *Para ve Yahudi*, in «Hareket», vol. II, n. 20, agosto 1967.

TOPÇU N., *Insanlar ve Yahudiler*, in «Hareket», vol. II, n. 21, settembre 1967.

TOPÇU N., *Bergson* (1968), Dergah Yayınları, İstanbul 2016.

TOPÇU N., *Ne İçin Sosyalizm*, in «Hareket», vol. III, n. 26, febbraio 1968.

TOPÇU N., *Amerikan Vahşeti*, in «Hareket», vol. III, n. 30, giugno 1968.

TOPÇU N., *Anadolu Kültürü ve Sosyalizm*, in «Hareket», vol. III, n. 31, luglio 1968.

TOPÇU N., *Türk Milliyetçiliği ve Komünizm*, in «Hareket», vol. III, n. 32, agosto 1968.

TOPÇU N., *Hareket'in Otuz Yılı*, in «Hareket», n. 37, 1969.

TOPÇU N., *Türk-İslâm Harikası*, in «Hareket», vol. IV, n. 41, maggio 1969.

TOPÇU N., *Devlet ve Demokrasi*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969.

TOPÇU N., *İradenin Davası*, Hareket Yayınları, İstanbul 1969.

TOPÇU N., *Millet Maarifi*, in «Hareket», vol. V, n. 52, aprile 1970.

TOPÇU N., *Kapitalizmin Dünyası*, in «Hareket», n. 58, ottobre 1970.

TOPÇU N., *Muhafazakârlık ve İnkılâpçılık*, in «Hareket», vol. V, n. 60, dicembre 1970.

TOPÇU N., *Milliyetçilik*, in «Akşam», 2 novembre 1972.

TOPÇU N., *Türk Maarifi*, in «Hareket», vol. VIII, n. 94, ottobre 1973.

TOPÇU N., *Ahlâk* (1976), Dergâh Yayınları, İstanbul 2005.

TOPÇU N., *Milliyetçiliğimizin Esasları*, Dergah Yayınları, İstanbul 1978.

TOPÇU N., *İslâm ve İnsan – Mevlâna ve Tasavvuf*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1998.

TOPÇU N., *Reha*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.

TOPÇU N., *İsyân Ahlâkı - Notlu Nurettin Topçu Tercümesi ve Eski Harfli Orijinali*, Dergah Yayınları, İstanbul 2015.

TOPÇU N., IŞIK E., *Ahlâk*, Fatih Yayınları, İstanbul 1975.

TOSUN Y., *İsyân ve Ahlak Aşkı*, in «Independent Türkçe», 9 luglio 2020.

TUCCARI F., *La nazione*, Laterza, Bari 2000.

TÜFEKÇİ G. D., *Atatürk'ün Milliyetçiliği*, in «Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi», vol. I, n. 3, giugno 1985, pp. 913-919.

TUĞ S., *Revivification of Islamic Teaching and Education in Turkey*, in «Al-Ittihad», vol. 18, n. 1, pp. 10-22.

TUNÇ C., *Ortaokullar için Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1987.

TURAN O., *The idea of World Domination among the Medieval Turks*, in «Studia Islamica», n. 4, 1955, pp. 77-90.

TURAN O., *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizamının Milli İslamı ve İnsan Esasları* (1969), Ötüken, İstanbul 2005.

TURHAL N., *Süleymanlılığın Doğuşu ve Gelişmesi, tesi di laurea inedita*, Università di Ankara, 1997.

TÜRK B., *Doğu Bahçelerinde Batılı Bir Bakışın Huzur(suzluk)u: A. H. Tanpınar ve Türk Muhafazakârlığı*, in «Liberal Düşünce», n. 34, 2004.

TÜRKEŞ M., *The Ideology of the Kadro [Cadre] Movement: A Patriotic Leftist Movement in Turkey*, in «Middle Eastern Studies», vol. 34, n. 4, ottobre 1998, pp. 92-119.

TÜRKEŞ M., *A Patriotic Leftist Development-Strategy Proposal in Turkey in the 1930s: The Case of the Kadro (Cadre) Movement*, in «International Journal of Middle East Studies», vol. 33, n. 1, febbraio 2001, pp. 91-111.

TURNER C., HORKUÇ H., *Said Nursi*, I. B. Tauris, London-New York 2008.

TÜRSAN H., *Democratisation in Turkey: The Role of Political Parties*, P. I. E. –Peter Lang, Bruxelles 2004.

ÜLKEN HILMI Z., *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken, Istanbul 1979.

UMUR M., BORA T., *Türk-İslam 'Masonları'*, in «Yeni Gündem», 22-28 febbraio 1987.

ÜSTÜNDAĞ H., YAZICIOĞLU G. B., *The History of Physical Anthropology in Turkey*, in B. O’DONNABHAIN, M. C. LOZADA, *Archaeological Human Remains: Global Perspectives*, Springer, Cham 2014.

UZAK U., *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*, I. B. Tauris, London-New York 2010.

UZER U., *Racism in Turkey: The Case of Hüseyin Nihal Atsız*, in «Journal of Muslim Minority Affairs», Vol. 22, n. 1, 2002; pp. 119-130.

UZER U., *The Genealogy of Turkish Nationalism: From Civic and Ethnic to Conservative Nationalism in Turkey*, in KADIOĞLU A., KEYMAN E. F., *Symbiotic Antagonisms Competing Nationalisms in Turkey*, University of Utah Press, Salt Lake City 2011, pp. 103-132.

UZER U., *The Kurdish Identity of Turkish nationalist thinkers: Ziya Gökalp and Ahmet Arvasi between Turkish identity and Kurdish ethnicity*, in «Turkish Studies», vol.14, n. 2, 2013.

UZER U., *An Intellectual History of Turkish Nationalism*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2016.

UZUN M., *Prof. Dr. Salih Tuğ*, in «İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi», n. 12, 2008, pp. 11-18.

VAN BRUINESSEN M., *Genocide in Kurdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-38) and the chemical war against the Iraqi Kurds (1988)*, in ANDREOPOULOS G. J. (ed.), *Conceptual and historical dimensions of genocide*. University of Pennsylvania Press, 1994, pp. 141-170.

VANDERLIPPE J. M., *The Politics of Turkish Democracy. İsmet İnönü and the Formation of the Multi-Party System, 1938-1950*, State University of New York Press, Albany 2005.

VEIGA F., *Il potere conquista il potere. Considerazioni sulla rivoluzione dei Giovani turchi, 1908*, in BASCIANI A., D'ALESSANDRI A. (a cura di), *Balceni 1908. Alle origini di un secolo di conflitti*, Beit, Trieste 2010, pp. 21-32.

VURAL M. K., “*En Büyük Tehlike*” *Broşürü ve Buna Bağlı Olarak Turancı Akımların Kamuoyunda Tartışılması*, in «Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi», vol. VIII, n. 18-19, 2009, pp. 39-53.

VURAL M., *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakârlık*, Elis Yayınları, Ankara 2011.

WAGNER P., *Modernity – One or Many?*, in BLAUE J. (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology*, Blackwell, Oxford 2000.

WAXMAN D., *Islam and Turkish National identity: a Reappraisal*, in «Turkish Yearbook of International Relations», n. 30, 2000.

WEISBAND E., *Turkish Foreign Policy, 1943-1945. Small State Diplomacy and Great Power Politics*, Princeton University Press, Princeton 1973.

WEISMANN I. , *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sunni Tradition*, Routledge, London-New York 2007.

XYPOLIA I., *Racist Aspects of Modern Turkish Nationalism*, in «Journal of Balkan and Near Eastern Studies», vol. 18, n. 2, 2016, pp. 111-124.

YALÇIN S., TUĞ S., *T. C. Anayasasi için Teklif. Cereçeler ve Maddeler*, Unal Matbaasi, Istanbul 1982.

YALÇIN S., *Bir Cenaze Mesajı*, in «Sözcü», 15 giugno 2016.

YAŞLI F., *Türk Faşizmden “Türk-İslam Ülküsü”ne*, Yordam Kitap, Istanbul 2016.

YAVUZ M. H., J. L. ESPOSITO (ed.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, Syracuse University Press, Syracuse 2003.

YAVUZ M. H., *Towards an Islamic liberalism?: the Nurcu movement and Fethullah Gülen*, in «The Middle East Journal», vol. 58, n. 2, pp. 235-253.

YAVUZ M. H., *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, New York 2003.

YAVUZ M. H. (ed.), *The Emergancy of a New Turkey. Democracy and the Ak Parti*, The University of Utah Press, Salt Lake City 2006.

YAVUZ M. H., *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, Cambridge University Press, New York 2009.

YAVUZ M. H., *Toward an Islamic Enlightenment: The Gülen Movement*, Oxford University Press, Oxford 2013.

YEGEN M., *The Kurdish Question in Turkish State Discourse*, in «Journal of Contemporary History», vol. 34, n.4, ottobre 1999, pp. 555-568.

YAŞLI F., *Türkiye’de Muhafazakâr Anti-Kapitalizm: Nurettin Topçu*, in «Alternatif Politika», vol. 7, n. 3, ottobre 2015.

YEŞİLADA B., *The Refah Party Phenomenon in Turkey*, in YEŞİLADA B. (ed.), *Comparative Political Parties and Party Elites: Essays in Honor of Samuel J. Eldersveld*, Ann Arbor: University of Michigan Press, Ann Arbor 1999.

YEŞİLADA B. A., *The Virtue Party*, in RUBIN B., HEPER M. (ed.), *Political Parties in Turkey*, Frank Cass, London 2002.

YILDIZ A., *'Ne Mutlu Türküm Diyebilene': Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

YILDIZ A., *Liberalizm-Muhafazakârlık Sarkacında "İnformel" Bir Demokrat: Turgut Özal'dan Kalan*, in «Muhafazakar Düşünce», anno 15, numero 55, settembre-ottobre 2018, pp. 39-56.

YILDIZ Y., *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve Türk felsefesine Etkisi*, in «Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi», vol. 9, n. 17, 2011, pp. 333-356.

YILMAZ E., *Türkiye'de Siyaset Alanının Yeniden Tanziminde İki Önemli Olay: Tan Gazetesi Baskını ve Mareşal Fevzi Çakmak'ın Ölümü*, in «Bartın Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi», vol. I, n. 1, 2010, pp. 63-69.

YILMAZ H., *Democratization from Above in Response to the International Context: Turkey 1945-1950*, in «New Perspective on Turkey», n. 17, autunno 1997, pp. 1-38.

ZARAKOL A., *After Defeat. How the East Learned to Live with the West*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

ZÜRCHER E. J., *The Ottoman Legacy of The Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization*, in «Die Welt des Islams», New Series, Bd. 32, n. 2 1992, pp. 237-253.

ZÜRCHER E. J., *Storia della Turchia. Dalla fine dell'impero ottomano ai nostri giorni* (1993), Donzelli, Roma 2007.

ZÜRCHER E. J., *Islam in the Service of the National and Pre-national State: the instrumentalisation of religion for political goals by Turkish regimes between 1880-1980*, in «Turkology Update Leiden Project Working Papers Archive Department of Turkish Studies», Leiden University, ottobre 2004.

ZÜRCHER E. J., *The Young Turk Legacy and National Building. From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*, I. B. Tauris & co. Ltd., New York 2010.