

LA «GENERAZIONE D'ORO» DALLA COMUNITÀ RELIGIOSA AL COLPO DI STATO. UN PROFILO STORICO-POLITICO DEL MOVIMENTO DI FETHULLAH GÜLEN

Maria Chiara Cantelmo

Una difficile storiografia. Per scrivere del movimento Hizmet e del suo leader Fethullah Gülen si può disporre di una quantità vastissima di informazioni provenienti dalle fonti più disparate: articoli giornalistici, indagini sociologiche, profili storico-politologici, testimonianze di varia natura. L'interesse verso la comunità religiosa (*cemaat*)¹ è naturalmente aumentato in seguito al tentativo di colpo di Stato del 15 luglio 2016, che il governo turco ha attribuito ai gülenisti e che ha costituito il pretesto per una ristrutturazione radicale delle istituzioni, entro la cornice dello stato di emergenza².

Con l'occasione, gli organi di stampa turchi hanno inaugurato una campagna anti-gülenista ben più aspra di quella intrapresa nel periodo successivo al colpo di Stato post-moderno del 1997³, mentre gli scaffali delle librerie si

¹ Il termine *cemaat* significa, in generale, comunità religiosa (laddove il termine *tarikat* indica una confraternita), anche se da tempo in Turchia ci si riferisce a Hizmet come alla *cemaat* per antonomasia. I seguaci di Gülen preferiscono definirsi come un movimento, ponendo l'accento sul loro impegno civile e sociale, piuttosto che sull'ideologia religiosa e sull'organizzazione fortemente chiusa e gerarchica tipica delle *cemaat*.

² Secondo le stime riportate il 16 ottobre 2016 sul sito del quotidiano «Cumhuriyet» (anch'esso fatto oggetto della repressione statale), in soli tre mesi di amministrazione straordinaria quarantamila persone sono state fermate e trentaduemila arrestate; si sono attuati circa sessantamila licenziamenti e novantamila allontanamenti dal settore pubblico; sono stati chiusi diciannove sindacati, oltre cento organi di stampa e più di duemila tra associazioni, ospedali e istituti scolastici privati. I decreti legge emanati hanno inoltre ulteriormente ristretto il campo di esercizio dei diritti e modificato alcuni organismi dello Stato e dell'Esercito. Lo stato d'emergenza risultava ancora in vigore alla fine del 2017.

³ Il 28 febbraio 1997 il Consiglio per la sicurezza nazionale invitò il governo di Erbakan (leader del Refah Partisi, l'islamico Partito del benessere) a sottoscrivere delle decisioni finalizzate a ridimensionare il pericolo del fondamentalismo religioso, che avrebbero poi condotto alle sue dimissioni e alla chiusura del partito. La definizione di post-moderno si riferisce al fatto che in quel caso il golpe è avvenuto senza alcun intervento militare diretto e con la collaborazione delle istituzioni civili. Cfr. H. Cevizoğlu, *Generalin 28 Şubat*

sono riempiti delle ristampe dei volumi che avevano trattato già alcuni anni fa⁴ l'accusa mossa a Gülen di aver costituito uno «Stato parallelo»⁵. Questo pregiudizio di colpevolezza o di innocenza che grava sul movimento gülenista – a maggior ragione oggi – rappresenta l'ostacolo più grande a una ricostruzione limpida della sua storia e alla comprensione delle sue attività, in Turchia e all'estero.

Da una parte i lavori dei sociologi, concentrandosi sull'ideologia e sulle esperienze dei fedeli (e ignorando sostanzialmente il contesto storico in cui il movimento si è diffuso), restituiscono l'immagine di una comunità religiosa sinceramente dedita all'attivismo intramondano, tanto da parlare di calvinismo o puritanismo musulmano⁶ ed escludere qualsiasi ambizione di tipo politico⁷. Dall'altra i politologi, considerando i rapporti della comuni-

itirafı. Postmodern darbe (La confessione del generale sul 28 febbraio. Il colpo di Stato postmoderno), Ankara, Ceviz Kabuğu Yayınları, 2012.

⁴ Una nuova ondata di interesse da parte dell'opinione pubblica ha travolto Gülen intorno al 2010, nel corso dell'operazione giudiziaria contro la presunta organizzazione segreta Ergenekon, che ha colpito militari e civili notoriamente kemalisti, accusati di tramare per realizzare un colpo di Stato. Uno dei casi che più ha fatto scalpore nell'ambito dell'inchiesta è stato, nel marzo 2011, l'arresto del giornalista A. Şık e il sequestro del suo manoscritto, *İmamın ordusu* (L'Esercito dell'imam), che documentava minuziosamente la penetrazione dei gülenisti negli organi di sicurezza; alcuni giorni dopo è circolato in rete un file denominato *Dokunan yanar* (Chi tocca si scotta), che si presume possa essere proprio il manoscritto di Şık. N. Şener, anche lui inquisito insieme al collega, ha poi scritto *Ergenekon belgelerinde Fethullah Gülen ve cemaat* (Fethullah Gülen e la cemaat nei documenti di Ergenekon), İstanbul, Destek Yayınları, 2010. Quanto alle testimonianze che accusano Gülen, è particolarmente rilevante quella di N. Veren, uno degli ex membri più importanti della comunità: *Kuşatma. Abd'nin Truva atı Fethullah Gülen Hareketi* (Assediati. Il movimento di Fethullah Gülen, cavallo di Troia degli Stati Uniti), İstanbul, Siyah Beyaz Yayınları, 2007. Anche l'ex capo della polizia di Eskişehir H. Avcı ha dedicato alla cemaat di Gülen una parte del suo *Haliç'te yaşayan Simonlar: dün devlet bugün cemaat* (I simoniti del Corno d'Oro: ieri lo Stato, oggi la cemaat), Ankara, Angora Yayıncılık, 2010.

⁵ L'espressione è entrata nell'uso corrente dopo essere stata utilizzata dal giornalista F. Ünlü sulla testata «Sabah», a proposito della crisi intercorsa tra la cemaat e il governo nel 2012, cfr. R. Çakır, S. Sakallı, *100 soruda Erdoğan x Gülen savaşı* (La guerra tra Erdoğan e Gülen in 100 domande), İstanbul, Metis Yayınları, 2014, p. 87.

⁶ Secondo la definizione di H. Yavuz, *The Gülen Movement: the Turkish Puritans*, in *Turkish Islam and the secular State: the Gülen Movement*, ed. by H. Yavuz, J. Esposito, New York, Syracuse University Press, 2003. Questa lettura di stampo weberiano è sostenuta anche dalla sociologa E. Özdalga, autrice di diversi lavori su Gülen, cfr. *Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism*, in «Critical Middle Eastern studies», 2000, Vol. 9, No. 17, pp. 83-104.

⁷ Cfr. H.R. Ebaugh, *Gülen hareketi. İnanç tabanlı bir sivil toplumsal hareketin sosyolojik analizi* (Il movimento di Gülen. Analisi sociologica di un movimento della società civile a base

tà con il mondo politico e la realtà della sua penetrazione nei quadri dello Stato e dell'Esercito, sono stati precocemente concordi nel considerare il gülenismo una corrente politica a tutti gli effetti⁸. Se nessuno storico della Turchia contemporanea e dell'Islam politico ha potuto fare a meno di affrontare il capitolo riguardante l'ascesa di Gülen, gli studiosi e i giornalisti più ideologicamente schierati hanno impostato le loro tesi su quel pregiudizio di colpevolezza⁹ che i discepoli della comunità hanno costantemente respinto, sia attraverso le loro associazioni che per mezzo del sito internet di Gülen¹⁰.

L'obiettivo di questo articolo è offrire una ricostruzione storica generale della nascita e dello sviluppo del movimento Hizmet, allo scopo di comprendere le condizioni in cui ha costruito la sua ideologia e accresciuto la sua influenza, grazie alla capacità di adattarsi fin dalla fondazione alle opportunità fornite dal contesto nazionale e internazionale. È attualmente impossibile una ricostruzione storica affidabile che possa rispondere agli interrogativi sulla responsabilità dei gülenisti nel fallito golpe del 2016 e stabilire se il movimento abbia effettivamente costruito una struttura parallela di natura terroristica con l'obiettivo ultimo di ottenere il potere¹¹. Tuttavia, si può sostenere che quello di Gülen è un movimento pienamente

religiosa), İstanbul, Doğan Kitap, 2011. La studiosa osservava che il movimento di Gülen non potesse fare assolutamente pensare a un'organizzazione dotata di un'agenda politica nascosta o che potesse evolvere in senso radicale per perseguire il potere politico.

⁸ L'analisi più compiuta e recente in questo senso ci è offerta da un altro studioso di Gülen, Y. Çobanoğlu, *İslami ideolojinin post-modern sürümü: bir siyasal akım olarak gülcilik* (La versione post-moderna dell'ideologia islamica: il gülenismo come corrente politica), in *Türkiye'de yeni siyasi akımlar. 1980 sonrası* (Le nuove correnti politiche in Turchia dopo il 1980), ed. by E. Haspolat, D. Yıldırım, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2016, pp. 459-484.

⁹ Ad esempio, il giornalista M. Yanardağ pubblicò già nel 2006 il volume *Kuşatılan Türkiye. Gülen hareketinin perde arkası* (La Turchia assediata. I retroscena del movimento di Gülen), giunto nell'agosto 2016 alla ventisettesima edizione (İstanbul, Destek Yayınları). O. Tiftikçi, storico di impostazione marxista, ha dedicato aspre pagine a Gülen in *1960'lardan günümüze Türkiye'de İslami hareket. Resmi İslam, cemaatler, tevhidi hareket* (Il movimento islamico in Turchia dal 1960 ai nostri giorni. Islam ufficiale, cemaat, fondamentalismo), İstanbul, Ceylan Yayınları, 2014.

¹⁰ Il sito internet di Gülen, in particolare nella sua versione in lingua turca (<https://www.gulen.com/tr/>), raccoglie numerosissimi interventi e interviste di Gülen, informazioni sulla sua vita e opere e una sezione interamente dedicata alle vicende giudiziarie che lo hanno riguardato, oltre a una pagina destinata a fugare qualsiasi dubbio relativo al movimento.

¹¹ Il Consiglio per la sicurezza nazionale ha inserito ufficialmente nel suo «Libro Rosso», ovvero il Documento per la politica di sicurezza nazionale, la presunta organizzazione Fetö (Organizzazione terroristica di Fethullah) tra le minacce terroristiche presenti nel Paese.

politico in base ad alcuni elementi: le sue caratteristiche e la tradizione in cui si iscrive, la natura delle sue attività nel campo della società civile, la prossimità con il potere politico nelle varie fasi della sua storia.

Secondo Yavuz¹² – tra i massimi esperti di Islam turco – si possono individuare tre cicli nelle vicende del movimento: un periodo formativo, riguardante gli anni 1966-83; una prima fase di emergenza nella sfera pubblica, con l'espansione e la penetrazione nei quadri dello Stato tra il 1983 e il 1997; la persecuzione successiva al colpo di Stato post-moderno, a cui seguì la completa integrazione di Hizmet nel mercato, nella vita democratica e nella società civile. Il movimento ha poi vissuto la sua massima ascesa durante il governo del Partito della giustizia e dello sviluppo (Akp), di cui è stato alleato fino alla definitiva rottura nel 2013.

Per quanto riguarda la prima fase, il contesto internazionale della guerra fredda e del «risveglio dell'Islam»¹³, insieme all'involuzione autoritaria del contesto nazionale – perpetrata attraverso due interventi militari, nel 1971 e nel 1980 –, saranno presentati come fattori determinanti per gli elementi ideologici anticomunisti e nazionalisti elaborati da Gülen in questo periodo. In seguito, con il ritorno al governo civile nel 1983 e la piena adesione della Turchia al progetto neoliberale di stampo americano, anche il movimento di Gülen sembra essersi adeguato alle istanze del capitalismo globale fatte proprie dai governi del centro-destra turco. Hizmet ha goduto di una notevole espansione in Asia dopo la caduta dell'Unione Sovietica, entrando in competizione con il partito islamico di Erbakan, che ha vissuto in quegli anni la sua breve «primavera» al potere¹⁴.

Cambiata dopo il 1997 la situazione in Turchia, Gülen si è stabilito (ufficialmente per motivi di salute) negli Stati Uniti, da dove ha consolidato la sua popolarità e influenza internazionale soprattutto in seguito agli attentati terroristici dell'11 settembre 2001, ribadendo la sua posizione di portavoce di un Islam moderato e del dialogo interreligioso: gli stessi valori che l'Akp sembrava aver incarnato nei primi anni di governo, testimoniando la compatibilità tra l'Islam e la democrazia.

¹² Cfr. H. Yavuz, *The Neo-Nur Movement of Fethullah Gülen*, nel volume da lui stesso curato, *Islamic political identity in Turkey*, New York, Oxford University Press, 2003, pp. 179-205.

¹³ E. Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri. Sosyolojik bir perspektif* (Il corso turco dell'Islam politico. Una prospettiva sociologica), İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

¹⁴ Cfr. S. Aydın, Y. Taşkın, *1960'ın günümüze Türkiye tarihi* (Storia della Turchia dal 1960 ai nostri giorni), İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

Il movimento di Gülen e l'Islam politico turco. Il nome stesso della comunità religiosa Hizmet, cioè «Servizio», racchiude il progetto spirituale e la linea attivista dei suoi membri, secondo l'ideale del credente come uomo d'azione impegnato a migliorare il tempo in cui vive attraverso le opere e l'espressione concreta della propria fede. Pertanto, come afferma Gülen, è più virtuoso costruire una scuola che una moschea allo scopo di combattere l'ignoranza (cioè l'incapacità di riconoscere il progetto che Dio ha formulato per ciascun individuo), educando una «Generazione d'Oro» che sarà in grado di realizzare pienamente i valori musulmani¹⁵.

A questo scopo, l'istruzione è sin dal principio il campo di intervento privilegiato dal movimento, tanto che alcuni studiosi gli hanno attribuito un progetto di etica islamica dell'educazione¹⁶ o di Islam educazionale¹⁷, che mette al centro il perfezionamento morale dell'individuo nell'ambito della comunità religiosa, con il suo potenziale di trasformazione della società circostante. Tuttavia, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, l'educazione impartita in tutto il mondo nelle scuole private legate al movimento non è di natura religiosa, bensì attribuisce priorità alle materie scientifiche, all'utilizzo della tecnologia e alla lingua inglese¹⁸. L'ambiente educativo è fortemente competitivo ed elitista: anche se il movimento fornisce possibilità di studio ai giovani meno abbienti, esso mira inevitabilmente alla formazione di una élite ben disciplinata secondo i principi di Gülen¹⁹.

¹⁵ Per una dettagliata analisi della teologia di Gülen cfr. Y. Çobanoğlu, «*Altın Nesil*» *peşinde. Fethullah Gülen'de toplum, devlet, ahlak, otorite* (Sui passi della «Generazione d'Oro». Società, Stato, morale e autorità in Fethullah Gülen), İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

¹⁶ B. Agai, *Fethullah Gülen and his movement's Islamic ethic of education*, in «Critical Middle Eastern Studies», 2002, Vol. 11, No. 1, pp. 27-47.

¹⁷ B. Park, *The Fethullah Gülen movement*, in «Meria journal», 2008, Vol. 12, No. 4, pp. 1-11.

¹⁸ Non è semplice trovare dati ufficiali sul numero di scuole legate a Hizmet; il 21 gennaio 2014 il «Wall Street Journal», a margine di un'intervista con Gülen, ha pubblicato una discussa mappa in cui si ipotizzava l'esistenza di più di duemila tra istituti scolastici e culturali in centosessanta paesi, mentre nel 2008 venivano stimate circa mille scuole in cento paesi (cfr. A. Hudson, *Turkish Islamic preacher: threat or benefactor?*, articolo comparso sul sito della Reuters il 14 maggio 2008). Dieci anni prima, in un programma televisivo, il giornalista M.A. Birand aveva parlato di circa duecento scuole in cinquantadue paesi, un numero su cui anche il giornale «Zaman», vicino a Gülen, sembrò trovarsi d'accordo, pur criticando i dubbi sollevati dalla trasmissione sulla provenienza dei finanziamenti: cfr. l'articolo *Değirmenin suyu* (L'acqua del mulino) su «Zaman gazetesi» dell'8 gennaio 1998 (sul sito internet di Gülen).

¹⁹ Cfr. Park, *The Fethullah Gülen movement*, cit., p. 15.

La formazione spirituale degli studenti viene praticata in spazi esterni di socializzazione informale, in particolare le cosiddette *ışık evleri* («case della luce»), appartamenti in cui vengono ospitati a spese del movimento gli allievi meritevoli e dove si tengono regolarmente incontri di dibattito, lettura e approfondimento su temi legati sia alla spiritualità che all'attualità. Agli insegnanti delle scuole, a loro volta, è affidato il dovere sacro di costituire esempi concreti di fede e di virtù. Gli elevati standard educativi rendono gli istituti un'alternativa attraente sia rispetto al sistema scolastico turco, perennemente in crisi, sia per gli emigrati turchi all'estero, che desiderano educare i loro figli nel miglior modo senza però rinunciare ai valori tradizionali.

Da questo punto di vista, se l'ideologia educativa di Gülen ricorda le attività dei missionari protestanti, impegnati sin dal XIX secolo in Turchia nell'offrire un'educazione umanista e sempre più secolare²⁰, allo stesso tempo essa appare perfettamente coerente con la società turca, dove persistono l'importanza – anche in politica – della cultura collettivista²¹ e il valore delle pratiche di beneficenza per consolidare le reti di solidarietà sociale²². Proprio per questo motivo, secondo il sociologo Mardin, la Turchia possiede un tessuto sociale particolarmente adeguato allo sviluppo delle correnti religiose che hanno lo scopo di far rivivere l'Islam nella quotidianità contemporanea²³.

Inoltre, nell'Islam turco le confraternite e le comunità religiose vantano una lunga storia e hanno tradizionalmente costituito un'agenzia educativa alternativa allo Stato finché le istituzioni pubbliche sono state improntate al laicismo assoluto, mentre in seguito, quando è stato consentito l'insegnamento dell'Islam nella scuola pubblica, hanno alimentato i quadri degli impiegati incaricati dell'istruzione religiosa²⁴. La tendenza ad organizzarsi all'interno delle istituzioni pubbliche che viene attribuita ai gülenisti è

²⁰ E. Özdalga, *Secularizing trends in Fethullah Gülen's movement: Impasse or opportunity for further renewal?*, in «Critical Middle Eastern Studies», 2003, Vol. 12, No. 1, pp. 61-73.

²¹ Cfr. Ö. Çaha, *Türkiye'de seçmen davranışı ve siyasi partiler* (Il comportamento dell'elettorato e i partiti politici in Turchia), Ankara, Orion Kitabevi, 2008.

²² Cfr. Ebaugh, *Gülen hareketi*, cit., pp. 105-124.

²³ Ş. Mardin, *Türkiye'de din ve siyaset* (Religione e politica in Turchia), İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

²⁴ È in particolare il caso di confraternite religiose come quelle dei *Süleymancılar* (discepoli dell'imam Süleyman Hilmi Tunahan), come spiega il celebre libro di R. Çakır, *Ayet ve slogan. Türkiye'de İslami oluşumlar* (Versetto e slogan. Le organizzazioni islamiche in Turchia), İstanbul, Metis Yayınları, 1990.

dunque in un certo modo radicata nelle attività tradizionali delle comunità religiose in Turchia.

Il movimento di Gülen, da parte sua, si ispira alla scuola di pensiero neo-Nur, legata agli insegnamenti dell'imam Said Nursi (1876-1960): l'autore delle *Risale-i Nur* (*Le epistole della Luce*), di origine curda ma non nazionalista, come convinto sostenitore del modello pan-islamico ottomano si oppose alla Repubblica kemalista, subendone la repressione. L'eredità che ha lasciato all'Islam turco consiste nel tentativo di conciliare la scienza moderna e la religione, preservando la fedeltà ai valori tradizionali pur aprendosi alle conquiste della civiltà occidentale: in questo senso, Nursi può essere considerato il fondatore del discorso religioso moderno in Turchia²⁵. La sua vernacolizzazione della fede attraverso la pratica della conversazione religiosa, come pure il suo prototipo di musulmano pio ma impegnato nella realizzazione personale e nell'asserzione dell'identità collettiva di appartenenza, sono caratteristiche fondamentali del movimento gülenista²⁶.

Un altro tema decisivo nel pensiero di Gülen, direttamente ispirato alla predicazione di Nursi, è l'accento sull'esistenza di un Islam turco, che costituirebbe secondo lui l'essenza della fede musulmana praticata in Anatolia e il contesto storico ideale per lo sviluppo di *Hizmet*. Grazie all'esperienza di modernizzazione vissuta in epoca ottomana all'insegna della tolleranza religiosa e della multiculturalità, l'Islam anatolico sarebbe infatti naturalmente compatibile con lo Stato secolare e la democrazia liberale. La comunità di Gülen, pertanto, si considera moderna, moderata e tollerante proprio a causa della sua «turchità»²⁷.

Secondo la studiosa Koyuncu Lorasdağı²⁸, si tratta di un discorso religioso nazionalista incentrato su una versione nazionale di Islam, che è in competizione con il modello laico kemalista e in opposizione all'Islam dei

²⁵ Cfr. H. Yavuz, *Being modern in the Nurcu way*, in «Isim Newsletter», Leiden University, 6 October 2000.

²⁶ Id., *The Neo-Nur Movement of Fethullah Gülen*, cit., p. 194.

²⁷ Cfr. il paper *The context of the Gülen movement: The exceptional story of Turkish Islam*, discusso in una conferenza promossa dal Rumi Forum (organizzazione per il dialogo interculturale e interreligioso vicina a Gülen) a Washington il 14-15 novembre 2008 e riportato senza firma sul sito dell'associazione.

²⁸ B. Koyuncu Lorasdağı, *The prospects and pitfalls of the religious nationalist movement in Turkey: The case of the Gülen Movement*, in «Middle Eastern Studies», 2010, Vol. 46, No. 2, pp. 221-234.

paesi arabi, descritto implicitamente come reazionario o radicale²⁹. Yavuz aggiunge che quest'interpretazione etnicista di stampo turco-ottomano è riconducibile a una concezione di Islam di frontiera e allo «spirito del *Dadaş*», cioè l'identità regionale propria della zona originaria di Gülen (anticamente confine orientale dell'Impero ottomano), storicamente statalista e legata alla caratterizzazione turco-islamica³⁰. D'altronde il nazionalismo e l'islamismo costituiscono, insieme al conservatorismo, i tre «stati» della Destra turca³¹, in quanto ideologie fondamentali e reciprocamente compatibili nella pratica politica.

Dal nazionalismo di Gülen discende anche il suo senso dello Stato: a differenza dei gruppi religiosi radicali, nei suoi scritti egli condanna senza termini la violenza rivoluzionaria e la ribellione contro lo Stato, al quale è preferibile obbedire anche se fosse dispotico, dal momento che l'obbedienza è la condizione necessaria per evitare il caos e preservare la fede religiosa. L'obbedienza, d'altra parte, è un valore fondamentale anche all'interno del movimento, organizzato in modo gerarchico e inegualitario³²: in ciascun gruppo della comunità viene prescelto un «fratello maggiore», punto di riferimento e guida per gli altri membri, mentre le donne, pur essendo attivamente coinvolte nei servizi offerti da Hizmet, molto raramente ricoprono incarichi di responsabilità. In un'intervista concessa allo stesso Yavuz, Gülen precisa di credere nello Stato senza però essere statalista e che l'Islam, pur riconoscendo lo Stato come autorità che garantisce sicurezza, pace e stabilità, rifiuta l'autoritarismo³³. Egli afferma, inoltre, che lo spirito del *Dadaş* è un valore che in realtà accomuna tutti i turchi, intendendolo come fede alimentata da un profondo senso della nazione e della storia eroica del proprio paese.

Se lo statalismo in tutte le sue accezioni, dalla rivoluzione kemalista in poi, è un carattere genetico dell'intera cultura politica turca, secondo alcuni il progetto di Gülen racchiude intrinsecamente l'obiettivo di tra-

²⁹ E. Özdalga, *The hidden Arab: A critical reading of the notion of «Turkish Islam»*, ivi, 2006, Vol. 42, No. 4, pp. 551-570.

³⁰ Yavuz, *The Neo-Nur movement of Fethullah Gülen*, cit., pp. 180-181.

³¹ Cfr. T. Bora, *Türk Sağının üç hali. Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık* (I tre stati della Destra turca. Nazionalismo, conservatorismo, islamismo), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

³² F. Başkan, *The Fethullah Gülen Community: Contribution or barrier to the consolidation of democracy in Turkey?*, in «Middle Eastern Studies», 2005, Vol. 41, No. 6, pp. 849-861.

³³ «Milliyet gazetesi», 11 agosto 1997; l'intervista è riportata sul sito di Gülen.

sformare non solo la società, ma anche lo Stato che la governa, in modo più conforme all'ordine islamico che sarà realizzato della Generazione d'Oro³⁴. Per raggiungere questo scopo attraverso l'uso legittimo dei mezzi del diritto e della persuasione, sarebbe lecito organizzarsi nei quadri statali e militari, mettendo in pratica il metodo di islamizzazione dal basso e dall'interno, in base a un approccio tipicamente Nur. In quest'ottica, è significativo che già nel 1990 il giornalista Çakır³⁵ ipotizzava che, allorché il movimento avesse raggiunto una sufficiente solidità e fosse riuscito a preparare adeguatamente i suoi quadri, avrebbe potuto aspirare ad assumere il potere politico.

In un certo senso, un precedente analogo è costituito dalla confraternita Nakşibendi, il cui leader Mehmed Zahid Koktu incoraggiò la fondazione del primo partito islamista nel 1970 e influenzò direttamente la carriera politica dei suoi membri e affiliati. Questa antica confraternita sufi rappresenta la matrice di tutti i gruppi islamici turchi, nei loro differenti paradigmi di interazione con lo Stato; in particolare, i vari rami dell'ordine Nakşibendi condividono una visione stato-centrica e un attivismo politico basato sulla mobilitazione dal basso delle masse islamiche³⁶. A confronto, l'apoliticità ribadita fortemente da Gülen può dunque essere intesa come astensione da un coinvolgimento diretto nella vita politica tramite un partito apertamente legato alla *cemaat* ma, come si discuterà in seguito, non si può certamente negare la sua estrema vicinanza ai vari governi e uomini politici turchi, soprattutto dalla metà degli anni Novanta, né il suo lungo sodalizio con l'Akp.

Se questi elementi ci sembrano sufficienti per argomentare il carattere politico di Hizmet, occorre in ogni caso ricordare che sin dal 1986 circolano notizie su una presunta penetrazione dei gülenisti nei ranghi dell'Esercito³⁷ e che le prime indagini interne in proposito, tutte archiviate, risalgono all'inizio degli anni Novanta. Il 18 giugno 1999 – nel pieno della campagna anti-islamica seguita al golpe post-moderno del 1997 – fu poi trasmessa in televisione una videocassetta contenente alcune prediche di Gülen, in cui sembrava effettivamente che esortasse i suoi sostenitori a penetrare pa-

³⁴ Cfr. l'analisi di Çobanoğlu, «*Altın Nesil*» *peşinde*, cit.

³⁵ Çakır, *Ayet ve slogan*, cit.

³⁶ Cfr. Yavuz, *The matrix of Turkish Islamic movements. The Nakşibendi Sufi order*, cit., pp. 133-150.

³⁷ Cfr. *Ordunya sızan dinci grup* (Il gruppo religioso infiltrato nell'Esercito), in «*Nokta dergisi*», n. 51, dicembre 1986.

zientemente nelle istituzioni per impadronirsi dello Stato. La trasmissione comportò l'apertura di un'inchiesta per organizzazione terroristica finalizzata alla costituzione di uno Stato islamista, accusa da cui Gülen (che nel frattempo aveva lasciato il paese nel marzo 1999) fu prosciolto definitivamente nel 2008; egli ha sempre commentato l'attacco mediatico del giugno 1999 – quella che definisce appunto «la tempesta di giugno» – come parte di un complotto ordito dall'Esercito per liberarsi di lui influenzando l'opinione pubblica³⁸. Il giornalista Yanardağ ha però pubblicato un documento, tratto dagli atti del processo, in cui sono elencate minuziosamente le precauzioni raccomandate ai membri della comunità per dissimulare la loro appartenenza e fingersi ferventi kemalisti³⁹. Nel 2001 si denunciò inoltre l'infiltrazione dei gülenisti nelle accademie di polizia⁴⁰ e persino il gruppo terrorista islamico Hizbullah lamentò la presenza dei discepoli di Gülen tra le forze dell'ordine e i loro modi nei confronti dei detenuti⁴¹. Ma a proposito del legame tra *cemaat* e forze militari, può essere utile notare che – a dispetto del loro tradizionale kemalismo – soprattutto dopo il 1980 le forze armate turche hanno utilizzato la retorica religiosa per educare le nuove leve alla fedeltà verso lo Stato e la divisa⁴².

L'organizzazione nella società civile. In un articolo del 2000, i due studiosi turchi Aras e Çaha ricostruivano la mappa del «movimento liberale turco-islamico»⁴³ di Gülen, stimando che ci fossero tra i duecentomila e i quattro milioni di fedeli e persone influenzate dalle sue idee. L'incertezza di tale stima è dovuta alla difficoltà di distinguere i membri effettivi della comunità, che propagandano attivamente l'ideologia di Gülen, dai semplici simpatizzanti e da quanti sono coinvolti o impiegati negli organismi legati a *Hizmet*. Il movimento, infatti, ha dato vita in tutto il mondo a una serie di organizzazioni della società civile attive, oltre che nel campo dell'istruzione,

³⁸ I. Gürsoy, *1999 Haziran fırtınası* (La tempesta del giugno 1999), 25 aprile 2014 (dal sito di Gülen).

³⁹ Cfr. Yanardağ, *Kuşatılan Türkiye*, cit., Appendice 2.

⁴⁰ Z. Kindıra, *Fethullah'ın copları* (I manganelli di Fethullah), İstanbul, Su yayınları, 2001.

⁴¹ R. Çakır, *Derin Hizbullah* (Hizbullah profondo), İstanbul, Metis Yayınları, 2001.

⁴² M. Sevinç ricorda che nel 1981 l'Esercito ha persino preparato un manuale di religione per i soldati: cfr. *Anayasa yazıları* (Scritti sulla Costituzione), Ankara, İmaj Yayınevi, 2013, pp. 317-318. Cfr. anche F. Bulut, *Ordu ve din. Asker gözüyle İslamcı faaliyetler* (Esercito e religione. Le attività islamiche agli occhi dei soldati [1826-2007]), Ankara, Berfin Yayınları, 2008, pp. 480 sgg.

⁴³ B. Aras, Ö. Çaha, *Fethullah Gülen and his liberal «Turkish Islam» movement*, in «Meria journal», 2000, Vol. 4, No. 4.

in quello dei servizi medici, dell'informazione e degli aiuti umanitari⁴⁴: nel 2002, ad esempio, è sorta la *Kimse yok mu dayanışma ve yardımlaşma derneği* (Associazione di solidarietà e aiuto reciproco *Non c'è nessuno?*).

Per comprendere la diffusione e l'impegno della comunità in Turchia, ci si concentrerà in questa sede soltanto sulle organizzazioni apertamente ispirate ad essa e presenti nel paese prima dell'ondata di inchieste, chiusure e arresti che, a partire dal 2016, hanno riguardato indiscriminatamente tutte le istituzioni e gli individui sospettati di avere dei legami con Hizmet.

La prima università privata connessa al movimento di Gülen è stata inaugurata ad Istanbul nel 1996 (l'Università Fatih, con annesso ospedale universitario); ma oltre a istituti scolastici di ogni ordine e grado sono stati aperti anche dormitori per gli studenti e corsi di preparazione ai test di ingresso, previsti dal sistema scolastico turco sia per i licei che per le università. Nel 1976 è nata la Fondazione degli insegnanti della Turchia, che dal 1978 pubblica la rivista «Sızıntı» (Infiltrazione); anche le riviste accademiche «Yeni Ümit» (La nuova speranza, 1988) e «The fountain» (1993), destinata al mondo in lingua inglese, sono legate all'influenza di Gülen, il quale spesso vi ha scritto ricorrendo a degli pseudonimi.

Di notevole rilievo è stata la presenza del movimento nel mondo dei media turchi, dove erano attivi il canale televisivo Samanyolu (La via lattea, dal 1993); dal 1994, la stazione radio Burç (Bastione) e l'agenzia di stampa Cihan (Mondo) News Agency; ma soprattutto il celebre quotidiano «Zaman» (Tempo), una testata acquistata da uomini di affari vicini al movimento nel 1989, e il settimanale «Aksiyon» (Azione, 1994). Dotato anche della versione in inglese «Today's Zaman», il quotidiano veniva stimato nel 2011 come il primo per tiratura in Turchia, con 760.000 copie vendute al giorno e circa due milioni e mezzo di lettori⁴⁵. Nel 1994 è stata inoltre creata la Fondazione dei giornalisti e degli scrittori turchi, che ogni anno distribuisce un premio per la tolleranza alle personalità che si siano particolarmente distinte in questo campo⁴⁶ e che dal 1998 promuove gli incontri della Abant Platformu⁴⁷, allo scopo di favorire il dialogo tra gli intellettuali

⁴⁴ Cfr. Ebaugh, *Gülen hareketi*, cit.

⁴⁵ Ivi, p. 131.

⁴⁶ Nel 1997 l'allora presidente della Repubblica Demirel accettò il premio, offerto anche al capo di Stato maggiore Karadayı, il quale però lo rifiutò: cfr. Aras, Çaha, *Fethullah Gülen and his liberal «Turkish Islam» movement*, cit.

⁴⁷ Abant è una località di villeggiatura situata nei pressi dell'omonimo lago, nel nord-est dell'Anatolia.

di tutte le tendenze politiche e appartenenze religiose sui problemi del Paese e della conciliazione tra laicismo e fede.

La piattaforma di Abant è forse l'esempio più emblematico delle iniziative di dialogo interreligioso e interculturale per le quali il movimento di Gülen è diventato celebre alla fine degli anni Novanta e che ne ha favorito il successo all'estero, come dimostra il fatto che le è dedicato un ampio spazio sulla versione inglese del sito personale di Gülen⁴⁸. In quest'ottica, furono storici gli incontri di Gülen con il Patriarca ecumenico di Costantinopoli Bartolomeo I nell'aprile 1996, con Giovanni Paolo II nel febbraio 1998 e con una delegazione di rappresentanti religiosi ebraici americani nel marzo dello stesso anno. In un'intervista concessa all'Ansa, Gülen raccontava del suo dialogo di lunga data con il Vaticano e affermava l'importanza di aprire canali di comunicazione che coinvolgessero direttamente la società, al di là della rappresentanza politica e diplomatica⁴⁹.

Un altro aspetto enfatizzato dai gülenisti è l'impegno del movimento per la risoluzione civile di quello che viene definito il conflitto etnico-religioso nel sud-est della Turchia, a cui è dedicata una sezione nel sito di Gülen⁵⁰ attraverso l'esempio delle attività intraprese sin dal 1988 a Mardin. Si tratta di una città in cui sono storicamente presenti diverse etnie e minoranze religiose ma, soprattutto, essa fa parte del territorio a maggioranza curda ed è quindi interessata direttamente dal conflitto tra i curdi e lo Stato turco. Il fatto che Gülen preferisca parlare non specificamente di questione curda, bensì genericamente di conflitto etnico-religioso del sud-est, è indice della convinzione che il problema possa risolversi attraverso lo sviluppo economico della regione e l'integrazione della popolazione nel sistema statale, che dovrebbe a sua volta riconoscere i diritti di cittadinanza al di là delle differenti identità etniche e religiose.

Tuttavia, considerando che il progetto educativo di Gülen è chiaramente espressione di una identità turco-islamica, restano aperti gli interrogativi rispetto al modello di integrazione proposto. Secondo alcuni, la soluzione pacifica promulgata da Gülen (e condivisa dal governo dell'Akp nella fase

⁴⁸ Cfr. <https://www.fgulen.com/en/fethullah-gulens-life/dialogue-activities/dialogue-and-tolerance-activities>.

⁴⁹ Intervista realizzata da G. Gealibter per l'Ansa, 13 maggio 1998 (dal sito di Gülen).

⁵⁰ Cfr. <https://www.fgulen.com/en/gulen-movement/on-the-movement/a-civilian-response-to-ethno-religious-conflict-the-gulen-movement-in-southeast-turkey>. La sezione riporta alcuni scritti di M. Kalyoncu, *A civilian response to ethno-religious conflict: Gülen movement in Southeast Turkey*, New York, The Light Publishing, 2008.

di apertura democratica, al suo apice durante la primavera del 2013) consisterebbe sí nel riconoscere l'esistenza della realtà curda, ma criminalizzando la sua rappresentanza politica, inclusa quella legale, e negando pertanto le rivendicazioni di natura non strettamente culturale; lo stesso Gülen ha ribadito più volte l'impossibilità di soluzioni federaliste e la priorità di conservare uno Stato unitario⁵¹.

L'idea che il conflitto possa risolversi rafforzando i legami della popolazione curda con la *cemaat* – che effettivamente dopo il 2000 ha ampliato le sue attività nel sud-est – è un riflesso della preminenza del fattore religioso in Turchia, che è persino superiore al problema etnico: per questo motivo, l'impulso inclusivista e la conseguente pressione assimilatrice dello Stato si sono maggiormente esercitati sulle comunità musulmane non turche, prima fra tutte quella curda⁵². Il criterio religioso è da sempre un requisito di identità nazionale inscindibile dall'essere turco, per cui risulta difficile accettare l'esistenza di turchi che non siano musulmani o di musulmani che non siano turchi, come appunto nel caso dei curdi; d'altronde, sulle basi della loro appartenenza alla medesima fede religiosa (l'Islam sunnita) della maggioranza dei turchi, si è a lungo rifiutato il fatto che essi costituissero un'etnia differente, considerandoli piuttosto «turchi di montagna»⁵³. Tra la popolazione curda stessa il credo musulmano (sunnita o alevita) rappresenta un discrimine molto forte per l'accettazione e il senso di appartenenza alla comunità nazionale.

Un ulteriore e ovvio risvolto delle iniziative intraprese dai discepoli di Gülen è quello economico. Studiosi come Hendrick⁵⁴ sottolineano come la rete di relazioni che è alla base della comunità abbia favorito non solo la sua espansione all'estero, ma anche la sua crescita economica, sebbene bisogna ricordare che Gülen non è legato direttamente in alcun modo, né amministrativo né giuridico, alle attività del movimento. Effettivamente, anche la studiosa della comunità Ebaugh sostiene che le iniziative economiche siano uno dei campi di intervento privilegiati della *cemaat* e che il desiderio di fare beneficenza sponsorizzando i progetti ispirati da Gülen sia il motore dei

⁵¹ R. Çakır e S. Sakallı hanno dedicato un intero capitolo all'atteggiamento di Gülen rispetto alla questione curda: Çakır, Sakallı, *100 soruda*, cit., pp. 48-62.

⁵² Cfr. F.L. Grassi, *Turchia e Balcani. Materiali per lo studio degli anni recenti*, Cluj-Napoca, Napoca Star Publishing House, 2012, pp. 5-12.

⁵³ M. Galletti, *Storia dei curdi*, Roma, Jouvence, 2004, p. 118.

⁵⁴ J.D. Hendrick, *Globalization, Islamic activism and passive revolution in Turkey: The case of Fethullah Gülen*, in «Journal of Power», 2009, Vol. 2, No. 3, pp. 343-368.

meccanismi finanziari nel movimento, i cui discepoli o simpatizzanti elargiscono volontariamente donazioni e supporto economico⁵⁵. In quest'ottica, va sottolineato il ruolo della catena dei rapporti intessuti a livello locale, per cui la comunità – che si riunisce attraverso incontri di conversazione su temi religiosi detti *sohbet* – solitamente si rafforza grazie alla vicinanza affettiva, territoriale o lavorativa esistente tra i suoi membri. Tra di essi ci sono molti uomini d'affari, esponenti di quella borghesia anatolica musulmana in forte ascesa negli anni Novanta, che contribuirà al successo delle cosiddette Tigri anatiche, ovvero di quelle cittadine turche che hanno costituito nell'ultimo ventennio il motore di un notevole sviluppo economico⁵⁶.

Le fondazioni originariamente nate per gestire le scuole del movimento hanno portato allo sviluppo del Kaynak (Fonte) Holding Group, che progressivamente si è staccato dal settore dell'educazione, in cui è leader, per espandersi in altri campi, tra cui il turismo, l'edilizia e l'attività assicurativa. Mentre in Asia sud-orientale i membri della comunità hanno fondato la Pasiad (Association for social and economic cooperation between Pacific Asian countries) e in Africa la Aksiad (The Turkey-African countries cultural, social and economic development Association), nel 1995 è nata la Tuskon (Confederation of businessmen and industrials of Turkey), la più grande organizzazione non governativa nel mondo d'affari turco. I fondi più cospicui della Tuskon provengono da Bank Asya, della quale più di trecento uomini di affari hanno gettato le basi nel 1996 secondo i principi della finanza islamica⁵⁷ che, vietando di applicare gli interessi, incoraggia le pratiche prescritte dal Corano, ad esempio gli investimenti non speculativi e la donazione da parte dei fedeli di una percentuale del proprio patrimonio – uno dei pilastri della religione musulmana. A questo proposito, Hendrick ha raccolto nel 2007 la testimonianza di un uomo d'affari che ricordava il parere positivo di Gülen, secondo il quale la banca sarebbe stata un'iniziativa utile per le imprese⁵⁸, mentre la Ebaugh testimonia che l'*Hocaefendi*

⁵⁵ Il lavoro della Ebaugh è stato citato diverse volte. La maggior parte delle informazioni riportate in questo paragrafo provengono dal suo libro e dell'articolo di Hendrick sopra citato.

⁵⁶ Sul tema cfr. Ö. Demir, M. Acar, M. Toprak, *Anatolian Tigers or Islamic capital: Prospects and challenges*, in «Middle Eastern Studies», 2004, Vol. 40, No. 6, pp. 166-188; E. Hosgör, *Islamic capital/Anatolian Tigers: Past and present*, ivi, 2011, Vol. 47, No. 2, pp. 343-360.

⁵⁷ Cfr. Ji-H. Jang, *Taming political Islamists by Islamic capital: The passions and the interests in Turkish Islamic society*, tesi di dottorato discussa presso l'University of Texas at Austin (agosto 2005), disponibile in rete; M. Küçük, M.K. Şivgin, *Islamic finance: Interest free banking in Turkey*, in «Global banking and Financial policy review» (online).

⁵⁸ Hendrick, *Globalization, Islamic activism and passive revolution in Turkey*, cit., p. 358.

(lo «stimato maestro») partecipò personalmente alla cerimonia di apertura dell'istituto bancario⁵⁹.

L'espansione del movimento gülenista nel settore economico può certamente essere riconducibile alla volontà dei suoi membri più facoltosi di guadagnare soldi «leciti»⁶⁰ e ampliare la rete di servizi offerti a un numero sempre maggiore di credenti musulmani in base alla propria etica religiosa, ma gli studiosi di orientamento marxista vi leggono anche un tentativo di ampliare la fetta islamica nella torta del capitalismo turco⁶¹. Si tratterebbe quindi in senso gramsciano di una vera e propria «rivoluzione passiva»⁶², che ha favorito l'integrazione delle classi musulmane nel sistema turco e nel mercato globale, grazie alla mediazione offerta dal governo dell'Akp a livello politico e dal movimento di Gülen a livello ideologico.

E se l'Europa, dal canto suo, ha osservato con interesse e ottimismo le performance dei calvinisti islamici⁶³, il politologo Bora ha parlato della fase successiva all'intervento militare del 1997 come di un'operazione di «neo-protestantizzazione» e liberalizzazione forzata dell'Islam turco. Questo non è stato represso, bensì riformato per favorirne l'integrazione nello Stato e nel sistema economico, aprendo la strada al successo di movimenti come Hizmet⁶⁴. Nel complesso, l'etica religiosa di Gülen sembra, appunto, condividere le caratteristiche fondamentali del pensiero neo-conservatore affermatosi insieme alla globalizzazione: l'adozione del liberalismo economico, l'accento sui valori morali, la retorica dell'ordine e del benessere, l'approccio escludente verso ciò che viene dipinto come altro o diverso⁶⁵.

Alle origini del successo di Hizmet. Nato nel 1938 a Erzurum⁶⁶, sin dalla tenera età Gülen è avviato dal padre imam agli studi religiosi, improntati

⁵⁹ Ebaugh, *Gülen hareketi*, cit., p. 127.

⁶⁰ Nella religione musulmana, è lecito (*halal*) ciò che viene consentito dalla legge islamica.

⁶¹ Cfr. *Neoliberalizm, İslamcı sermayenin yükselişi ve Akp* (Neoliberalismo, capitale islamico e Akp), ed. by N. Balkan, E. Balkan, A. Öncü, İstanbul, Yordam Kitap, 2013.

⁶² Secondo l'interpretazione di J.D. Hendrick, *Küreselleşme, İslami aktivizm ve Türkiye'de pasif devrim: Fethullah Gülen örneği* (Globalizzazione, attivismo islamico e rivoluzione passiva in Turchia: l'esempio di Fethullah Gülen), ivi, pp. 337-382.

⁶³ Cfr. *Islamic calvinists. Change and conservatism in Central Anatolia*, report pubblicato dall'European Stability Initiative (Esi) nel settembre 2005 (disponibile online).

⁶⁴ Bora, *Türk Sağının üç hali*, cit., p. 120.

⁶⁵ Çobanoğlu, *«Altın Nesil» peşinde*, cit., pp. 421-422.

⁶⁶ Le informazioni biografiche fornite in questo paragrafo sono commentate dallo stesso Gülen sul suo sito personale.

all'influenza del sufismo⁶⁷. Ancora giovanissimo, viene inviato dal Direttorato degli Affari religiosi nella Turchia europea, a Edirne. L'incontro con uno stile di vita più occidentale si rivela prezioso quando, nel 1966, arriva a Smirne, dove comincia a sperimentare il suo progetto educativo e a raccogliere intorno alla sua carismatica personalità un piccolo gruppo di discepoli. In molte zone della Turchia la tradizione Nur ha già diffuso l'idea di educare una nuova generazione di credenti alle scienze moderne, mentre l'ideologia kemalista ha stimolato un forte sentimento anticomunista. È proprio su queste basi che Gülen consolida le sue attività, contribuendo nel 1963 all'apertura dell'Associazione per la lotta contro il comunismo a Erzurum: ne esisteva una sola altra sede in tutta la Turchia, proprio a Smirne. Gli anni a ridosso del '68 sono carichi di tensione e scontri di piazza tra i manifestanti antiamericani e quelli anticomunisti: l'organizzazione nazionalista islamica di Gülen prende parte alla «domenica di sangue» del 16 febbraio 1969, che culmina con l'uccisione di due giovani⁶⁸. In piena guerra fredda, infatti, anche in Turchia i movimenti islamici vengono progressivamente cooptati nel progetto statunitense sulla «Generazione Verde»⁶⁹ per arginare la diffusione del pericolo rosso in Medioriente, creando una zona tampone tra il comunismo sovietico e quello cinese. L'ostilità dei musulmani nei confronti del comunismo viene d'altronde alimentata dallo Stato turco stesso, per reprimere il fronte della sinistra rivoluzionaria. Kırbaçoğlu, esponente di una visione sociale della fede musulmana, afferma che è da rintracciare in un simile contesto l'origine del sostegno assicurato dagli Stati Uniti al movimento di Gülen⁷⁰. Sulla natura e la consistenza di tale sostegno esiste un'enorme

⁶⁷ Il sufismo (cioè la mistica della religione islamica) è un fenomeno religioso e sociale molto radicato in Turchia, dove è stato mantenuto in vita dalle confraternite sufi anche nelle condizioni di clandestinità imposte dal regime kemalista: A.F. Ambrosio, *L'Islam in Turchia*, Roma, Carocci, 2015. Sulla complessità della scena religiosa turca cfr. anche M. Introvigne, *La Turchia e l'Europa. Religione e politica nell'Islam turco*, Milano, Sugarco, 2006.

⁶⁸ Le organizzazioni giovanili e sindacali avevano organizzato ad Istanbul una manifestazione di protesta contro la Sesta flotta, forza navale degli Stati Uniti attiva soprattutto nel Mediterraneo e le cui navi da guerra erano in quegli anni attraccate in alcuni porti turchi, simbolo per eccellenza dell'imperialismo americano.

⁶⁹ Il progetto (che fa riferimento al verde come colore simbolo dell'islamismo) fu elaborato durante la presidenza Carter dal consigliere per la sicurezza nazionale Brzezinski, alla fine degli anni Settanta. Cfr. Yanardağ, *Kuşatılan Türkiye*, cit.

⁷⁰ Cfr. l'intervista su <http://www.politikyol.com/>, *Komünistler bize «Sizin kıbleniz 6. Filo» diyorlardı, haksız değillermiş!* (I comunisti ci dicevano: «La vostra qibla è la Sesta flotta». Non avevano tutti i torti!), 16 agosto 2016. La *qibla* è la direzione verso la quale i musulmani devono rivolgersi quando pregano.

quantità di speculazioni ed ipotesi, tuttora lungi dal poter essere dimostrate con certezza; quel che è certo è che, nel secondo dopoguerra, la Turchia era diventata un paese di notevole importanza strategica per gli Stati Uniti e che, in almeno un caso, i Servizi segreti americani sarebbero stati preventivamente informati della realizzazione di un colpo di Stato⁷¹, ma non avrebbero fatto nulla per impedirlo. Si è anzi ipotizzato che i regimi militari turchi non possano essere compresi al di fuori delle dottrine contro-insurrezionali del Pentagono⁷² e che il golpe si inneschi ogni qualvolta sia necessario riportare la situazione politica turca in linea con il contesto egemonico internazionale⁷³. Mentre il paese precipita in una situazione di crescente polarizzazione sociale e grave instabilità politica, nel 1970 Gülen ha già aperto almeno dodici «case della luce»⁷⁴. Il memorandum dell'Esercito del 12 marzo 1971⁷⁵, pur imponendo una svolta autoritaria e preparando il terreno al golpe del 1980, non riesce a risolvere la profonda crisi istituzionale e ad impedire il dilagare della violenza etnica e politica, che tra il 1978 e il 1982 provoca in Turchia circa quarantatremila episodi di terrorismo, con una media di ventotto vittime al giorno⁷⁶. All'indomani del memorandum, Gülen trascorre sette mesi in carcere con l'accusa di fondamentalismo religioso, ma viene assolto e può ritornare al suo impiego di imam. Egli accresce la sua popolarità tenendo sia in Turchia che in Germania un ciclo di conferenze riguardanti, tra le altre cose, la critica del darwinismo e la promozione

⁷¹ Quello del 12 settembre 1980, di cui si parlerà in seguito: cfr. M.A. Okur, *Türkiye-Abd ilişkilerinin 12 Eylül kavşağı: Amerikan belgeleri darbe hakkında ne anlatıyor?* (Il bivio del 12 settembre nelle relazioni tra Turchia e Stati Uniti: i documenti americani cosa raccontano sul colpo di Stato?), in «Uluslararası hukuk ve politika», 2014, Vol. 40, No. 10, pp. 67-93. Sul coinvolgimento dei Servizi segreti statunitensi nei golpe e sulla presunta esistenza di una versione turca della Gladio cfr. C. Arcayürek, *Darbeler ve Gizli Servisler: 1950-2002* (Colpi di Stato e Servizi segreti: 1950-2002), Ankara, Bilgi Yayınevi, 2003; *Derin devlet* (Stato profondo), Ankara, Detay Yayıncılık, 2007.

⁷² H. Bozarslan, *La Turchia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2006, p. 8.

⁷³ E. Balta, *Neden darbe olur* (Perché si verifica il golpe), pubblicato sul sito di «Birikim» il 22 luglio 2016.

⁷⁴ Y. Taşkın, *Fethullah Gülen portresi* (Un ritratto di Fethullah Gülen), in «Moment dergi», 2016, Vol. 3, No. 1, pp. 90-115.

⁷⁵ In quell'occasione le forze armate turche auspicarono la formazione di un governo di unità nazionale in grado di realizzare le necessarie riforme economiche e di frenare la violenza politica nel paese. Al memorandum seguì l'approvazione di numerosi emendamenti restrittivi alla Costituzione del 1961, la più liberale nella storia della Repubblica, che era stata emanata dalla giunta del 27 maggio 1960.

⁷⁶ U. Rodoplu, J. Arnold, G. Ersoy, *Terrorism in Turkey*, in «Prehospital and Disaster medicine», 2003, Vol. 18, No. 2, p. 155.

della Generazione d'Oro, un concetto sviluppato sin dagli anni Settanta⁷⁷. In questo periodo, le sue appassionante orazioni vengono ormai diffuse anche attraverso le audiocassette e, grazie al sostegno dei suoi discepoli più facoltosi, la comunità si stacca dalla corrente neo-Nur entro cui era nata, cominciando a consolidarsi autonomamente.

In quel periodo, d'altra parte, si stava verificando a livello globale un risveglio delle religioni⁷⁸, in reazione al paradigma di secolarizzazione imposto dagli Stati-nazione. È riemerso così il potenziale politico dell'Islam, che era stato occultato dai tentativi di modernizzazione condotti dalle élite post-coloniali dopo le lotte per l'indipendenza. In un momento di crisi politico-economica mondiale, a fronte della progressiva sconfitta dei movimenti di sinistra, le organizzazioni religiose di stampo pietistico che offrivano servizi di assistenza nei quartieri popolari sono state supportate dai governi nella speranza che potessero colmare le carenze dell'assistenza pubblica, favorire il mantenimento della pace sociale e fungere da antidoto ai gruppi più estremisti. Il risultato è stato un processo di re-islamizzazione dal basso che ha finito con l'influire direttamente sul centro politico⁷⁹.

Nel 1977 l'*Hocaefendi* tiene le sue prime orazioni a Istanbul: alla sua predica nella grande moschea di Sultanahmet, dedicata agli «spiriti devoti» e alla comprensione della loro missione, partecipano anche l'allora primo ministro Demirel e il ministro degli Esteri Çağlayangil. Il 5 settembre 1980, esattamente una settimana prima del colpo di Stato che segna quello che è stato definito «l'anno zero» della Turchia contemporanea⁸⁰ e della personale ascesa di Gülen⁸¹, egli incontra Turgut Özal, per oltre un decennio l'uomo politico chiave – prima in qualità di autore di radicali riforme economiche,

⁷⁷ Cfr. L. Erdoğan, *Altın Nesil* (La Generazione d'Oro), İstanbul, Akyol Matbaa İşletmesi, 1976.

⁷⁸ Cfr. P. Hatzopoulos, F. Petit, *Ritorno dall'esilio. La religione nelle relazioni internazionali*, Milano, Vita e Pensiero, 2006; P. Ferrara, *Religioni e relazioni internazionali. Atlante Teopolitico*, Roma, Città Nuova, 2014.

⁷⁹ Cfr. G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Milano, Rizzoli, 1991.

⁸⁰ M.A. Birand, *12 Eylül. Türkiye'nin miladı* (Il 12 settembre. L'anno zero della Turchia), İstanbul, Doğan Kitap, 2010. Il golpe del 1980 fu improntato al rafforzamento autoritario dello Stato e all'imposizione dell'ideologia della sicurezza nazionale sugli organismi politici e sulla vita sociale: la Costituzione dell'82 è fondamentale per comprendere la persistente influenza dell'Esercito e il ruolo dell'ideologia kemalista nell'instaurazione di un regime pretoriano nel Paese. Alla giunta dell'80 si deve inoltre la formulazione della sintesi turco-islamica, una teoria che considerava l'Islam un elemento essenziale dell'identità nazionale turca.

⁸¹ Çobanoğlu, «*Altın Nesil*» *peşinde*, cit., p. 252.

poi di primo ministro e infine di presidente della Repubblica – della Turchia autoritaria e neoliberale inaugurata dai golpisti. Come tutti i cittadini preoccupati del caos in cui versava il paese e in preda alla paranoia anticomunista, anche Gülen accoglie l'intervento militare con sollievo, anzi con toni quasi entusiastici⁸², ispirati forse anche dal desiderio di evitare attriti con la giunta per non ripetere l'esperienza della detenzione vissuta all'indomani dell'intervento militare di nove anni prima.

Non c'è dubbio che il regime si rivelerà, secondo le parole dello stesso Gülen⁸³, «sensibile» oltre ogni aspettativa alla questione della «realità religiosa», che verrà non solo riconosciuta, ma anche utilizzata dai golpisti nell'illusione di ottenere un maggiore controllo sociale e depurare il paese dalle ideologie politiche radicali. Viene adottata a questo scopo la dottrina della sintesi turco-islamica⁸⁴, un concetto perfettamente compatibile con la teologia gülenista, ma anche legato paradossalmente all'eredità del laicismo kemalista, dal momento che Atatürk non aveva semplicemente sancito la classica separazione tra istituzioni e credo religioso, bensì il controllo della religione da parte dello Stato. Nel tentativo di sottrarre alle autorità religiose le tradizionali sfere di competenza, Atatürk aveva di fatto promosso una «riforma dell'Islam»⁸⁵ in grado di produrre una specie tipicamente turca di Islam: razionale, moderna e compatibile con il secolarismo delle istituzioni pubbliche⁸⁶.

Nonostante le dimissioni dai suoi incarichi ufficiali e i sei anni trascorsi in apparente anonimato dopo il colpo di Stato, è perciò in un contesto quanto mai propizio che Gülen intensifica nuovamente la sua attività di predicatore alla fine degli anni Ottanta. Il 26 novembre 1989, nella Moschea della Fortezza di Smirne, pronuncerà una delle sue orazioni più note e significative per comprendere il rapporto della *cemaat* con lo Stato e il potere politico. Mentre i musulmani turchi cominciano a mobilitarsi per ottenere il riconoscimento del diritto di espressione e la libertà di indossare

⁸² Çakır, *Derin Hizbullah*, cit., pp. 106-107.

⁸³ Çobanoğlu, «*Altın Nesil*» *peşinde*, cit., p. 278.

⁸⁴ Cfr. Koyuncu Lorasdağı, *The prospect and the pitfalls*, cit., pp. 222-224. Per un'analisi delle differenze tra la sintesi turco-islamica adottata dalla giunta militare e l'ideologia dell'Islam turco di Gülen si veda J. Lacey, «*Turkish Islam*» as «*good Islam*»: How the Gülen movement exploits discursive opportunities in a post-9/11 milieu, in «*Journal of Muslim minority Affairs*», 2014, Vol. 34, No. 2, pp. 95-110.

⁸⁵ Secondo la definizione di F. Rifkî Atay, pubblicista di Atatürk, cfr. A. Mango, *Atatürk. The biography of the founder of modern Turkey*, New York, The Overlook Press, 2000, pp. 532-539.

⁸⁶ R. Bottoni, *Il principio di laicità in Turchia*, Milano, Vita e Pensiero, 2012.

il velo nelle istituzioni scolastiche⁸⁷ – una questione che Gülen ha sempre considerato non prioritaria nella vita di un musulmano praticante –, egli afferma che i manifestanti sono «nemici della religione» e anzi si tratta per lo più di uomini i quali, camuffati sotto il velo, scendono in piazza solo per provocare scompiglio e anarchia⁸⁸. E ammonisce con queste parole i suoi ascoltatori:

In questi giorni potrebbero esserci persone che vi invitano in strada. Ma noi siamo i rappresentanti della sicurezza. Siamo la comunità della serenità, siamo i suoi discepoli. Se sulla terra si volesse cercare una comunità che desidera rappresentare la sicurezza, ecco, saremmo noi. Ci affidino le loro famiglie. Ci affidino i loro tesori: glieli restituiranno senza guardarli né sfiorarli, in piena sicurezza. Danneggiare l'ordine e la tranquillità del Paese, fornire motivo di irrequietudine, è qualcosa di assolutamente lontano da noi. [...] Mentre il mondo vi aspetta, non cadete in queste trappole meschine: voi respirerete in Uzbekistan, in Turkmenistan, in Inguscezia, in Crimea, dove da anni gli esseri umani vengono tenuti prigionieri. Essi vi stanno aspettando. [...] Racconterete loro del profeta Maometto. Poiché grandi cose vi aspettano, non fatevi annientare da simili meschinità⁸⁹.

Questa missione di predicazione islamica subirà un decisivo impulso dopo la caduta dell'Unione Sovietica, quando il governo turco appoggia attivamente l'apertura delle scuole di Gülen in Asia centrale: il modello di Islam turco promosso da Gülen, infatti, è un ottimo veicolo per il progetto di politica estera özaliano, incentrato sull'espansione dell'influenza turca nei territori musulmani dei Balcani, del Caucaso e dell'Asia centrale⁹⁰. La cultura turca musulmana viene fortemente enfatizzata dalla *cemaat* nelle attività educative all'estero, come dimostra anche la sponsorizzazione delle Olimpiadi internazionali della lingua turca, organizzate dal movimento sin dagli anni Duemila. Nel frattempo, i casi di chiusura di alcune scuole in Asia centrale (per esempio in Uzbekistan nel 1999) vengono interpretati dai più complottisti come conseguenza della loro attività illecita di stazioni per la formazione e il reclutamento degli studenti più brillanti nei Servizi segreti nazionali e nella Cia⁹¹.

⁸⁷ E. Özdalga, *Modern Türkiye'de örtünme sorunu. Resmi laiklik ve popüler İslam* (La questione del velo in Turchia. Laicismo ufficiale e Islam popolare), Ankara, Sarmal Yayınevi, 1998.

⁸⁸ Çakır, *Derin Hızbullah*, cit., pp. 116-20.

⁸⁹ Ivi, p. 120. La traduzione dal turco è a cura dell'autrice.

⁹⁰ Per un confronto tra la politica estera neo-ottomana di Özal e quella pan-islamica dell'Akp cfr. B. Özkan, *Yeni-Osmancılık ve Pan-İslamcılık* (Neo-Ottomanismo e Pan-Islamismo), in *Türkiye'de yeni siyasi akımlar*, cit., pp. 405-458.

⁹¹ Yanardağ, *Kuşatılan Türkiye*, cit., p. 135.

Tra il 1994 e il 1997 Gülen è una figura onnipresente nei media internazionali e nella vita politica turca, come indicano i suoi incontri con il primo ministro Tansu Çiller (novembre 1994 e giugno 1995), con il leader kemalista Bülent Ecevit (marzo 1995) e quello di centro-destra Mesut Yılmaz (giugno 1995 e settembre 1996), oltre che con il presidente della Camera dei deputati (agosto 1995), nonché la partecipazione del presidente della Repubblica Demirel a varie cerimonie riguardanti le iniziative del movimento e la presenza di Gülen al funerale del politico ultranazionalista Alparslan Türkeş (aprile 1997). Nel luglio del 1995 e nel gennaio del 1996 Gülen fa anche due cospicue donazioni di beneficenza alla fondazione dell'Esercito e a quella della Polizia, mentre risultano distaccati i rapporti con il partito islamista e il suo leader Erbakan⁹² (primo ministro dal giugno 1996), le cui iniziative politiche provocheranno, come ricordato, l'intervento del Consiglio per la sicurezza nazionale attraverso il golpe post-moderno. Fethullah Gülen, ad esempio, non partecipa alla contestata cena di *iftar* (il pasto che rompe il digiuno durante il mese di Ramadan) offerta da Erbakan l'11 gennaio 1997 ai leader di varie confraternite e comunità religiose: forse perché aveva capito quanto il premier fosse malvisto dall'*establishment* kemalista, ma anche perché era offeso dal fatto che il suo nome fosse emerso nei documenti dei Servizi segreti sullo scandalo di Susurluk⁹³.

La costante freddezza tra Gülen e il movimento della Visione nazionale di Erbakan⁹⁴ rispecchia innanzitutto un diverso rapporto con il regime kemalista:

⁹² Su Erbakan si segnala E. Locci, *L'Islam di Stato. La figura di Necmettin Erbakan nella Turchia contemporanea*, in «Diacronie. Studi di storia contemporanea», 2014, n. 17/1, disponibile in rete: <https://diacronie.revues.org/1100>.

⁹³ Un incidente d'auto avvenuto presso la città di Susurluk il 3 novembre 1996, in cui furono coinvolti un funzionario della polizia, un noto criminale appartenente ai Lupi grigi e il potente capo di un clan curdo, portò alla luce i rapporti tra il governo, le Forze armate e il crimine organizzato, proprio in un periodo di sanguinosi scontri nella regione curda. I Lupi grigi (dal nome di un personaggio della mitologia turca) sono i membri di un'organizzazione giovanile di estrema destra, ispirata all'ideologia del leader del Partito d'azione nazionalista (Mhp) Türkeş. Agendo di fatto come il braccio paramilitare del Mhp, i Lupi grigi si sono resi responsabili di gravi episodi di violenza contro i militanti della sinistra e le minoranze etnico-religiose. Cfr. H. Poulton, *Top Hat, Grey Wolf and Crescent. Turkish nationalism and the Turkish Republic*, New York, New York University Press, 1997.

⁹⁴ A partire dal 1970 il movimento della Milli Görüş (Visione nazionale) ha dato vita, sotto la guida di Erbakan, a una serie di partiti islamici; la loro ideologia si basava sulla ricerca di una strada per lo sviluppo propria della Turchia e incentrata sui valori religiosi e culturali nazionali, in alternativa al capitalismo e al socialismo. Già nel corso degli anni Ottanta gli accenti ant imperialisti e antioccidentali sono stati temperati con la teoria di *Adil Düzen*

se la *cemaat* ha avuto cura di collocarsi nell'esatto centro del sistema politico intrattenendo rapporti con tutti i partiti moderati, la Milli Görüş è rimasta incerta nella scelta tra democrazia e militanza islamista⁹⁵, suscitando la reazione dell'Esercito. Ci sono certamente motivazioni di opportunità politica e di ambizione personale alla base della concorrenza tra il movimento gülenista e quello erbakanista, che si sono sviluppati nel medesimo arco temporale, hanno costruito entrambi delle reti transnazionali e sostenuto l'economia liberale. Ma la reciproca ostilità è riconducibile, in definitiva, a due diverse concezioni dell'Islam: Gülen ha sempre criticato i partiti di ispirazione religiosa, ritenendo che l'ordine islamico non potesse essere instaurato attraverso una semplice rivoluzione politica. Al contrario, egli ritiene necessario un lavoro sugli individui per renderli in grado di realizzare i precetti islamici e stabilire il tipo di struttura statale maggiormente conforme ad essi⁹⁶.

In ogni caso, la ristrutturazione kemalista seguita al golpe post-moderno del 1997 ha duramente colpito tutte le organizzazioni e i leader musulmani, senza tenere conto dei loro rapporti con il governo. Gülen ha comunque cercato di mantenere buoni rapporti con il mondo politico e dei media, fino al già citato scandalo della videocassetta del 1999 e al suo trasferimento in Pennsylvania, dove tutt'ora risiede. A proposito degli Stati Uniti, Gülen – a cui nel 2008, non senza polemiche, è stata concessa la *green card*⁹⁷ – aveva già affermato con tutto il suo pragmatismo e opportunismo politico, nel corso di un reportage del 1997:

Nell'attuale contesto mondiale e in questa cornice, l'America, grazie alla posizione e alla forza che ricopre in questo momento, può comandare tutto il mondo. [...] Le opere da realizzare in tutto il mondo possono essere dirette da lì e anzi si può

(Ordine giusto). Cfr. A. Bulaç, *Göçün ve kentin siyaseti. MNP'den SP'ye Milli Görüş partileri* (La politica degli immigrati e della città. I partiti della Visione nazionale dal Mnp al Sp), İstanbul, Çıra Yayınları, 2009; S. Şen, *Refah Partisi'nin teori ve pratiği: Adil düzen ve kapitalizm* (Pratica e teoria del Partito del benessere: l'Ordine giusto e il capitalismo), Ankara, Sarmal Yayınevi, 1995.

⁹⁵ Cfr. R. Çakır, *Ne şariat ne demokrasi. Refah Partisini anlamak* (Né shari'a né democrazia. Capire il Partito del benessere), İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

⁹⁶ *Fethullah Gülen portresi*, cit., pp. 106-7.

⁹⁷ Gülen si era recato negli Stati Uniti già nel 1997 per dei problemi di salute che, come si è detto, saranno il motivo ufficiale del suo trasferimento definitivo. Per quanto riguarda la *green card*, la richiesta di Gülen (rigettata in prima istanza) è stata corredata dalle raccomandazioni di personaggi come l'ex ambasciatore statunitense in Turchia Abramowitz e l'ex agente della Cia Fuller (che ha d'altronde parlato in termini elogiativi del movimento di Gülen nei suoi libri: cfr. *infra*, nota 103).

dire che, senza avere in qualche modo rapporti amichevoli con l'America – non dico senza essere supportati, ma semplicemente senza avere rapporti amichevoli –, nessuno può realizzare una qualche opera in alcuna parte del mondo se non con l'approvazione degli Americani. [...] L'America è tuttora il nome di una nazione che siede al timone della nave del mondo⁹⁸.

Venti anni dopo queste parole, un rapporto dei Servizi segreti turchi ha sostenuto che gli Stati Uniti sono diventati il nuovo centro delle attività di Gülen⁹⁹.

L'Islam moderato di Gülen nell'era dell'Akp. Sulla base di questi elementi, alle soglie del XXI secolo il movimento gülenista va inquadrato nella cornice del progetto per il «Grande Medioriente» (o «Medioriente allargato») elaborato dagli Stati Uniti in sostituzione di quello sulla «Generazione Verde», per favorire nella turbolenta regione l'adozione del modello neoliberale e promuovere la compatibilità dei valori occidentali con quelli locali¹⁰⁰. Questa nuova strategia è stata espressa nel documento approvato dai leader del G8 durante il *summit* di Sea Island, il 9 giugno 2004. Intitolato «Partnership per il progresso e un futuro comune»¹⁰¹, il programma dichiarava l'obiettivo di sostenere le riforme nella regione del Grande Medioriente e del Nord Africa per incoraggiare la pace, la democrazia e lo sviluppo economico, nel rispetto delle condizioni locali e delle diversità nazionali. Il fatto che la Turchia ricoprisse un ruolo fondamentale nel progetto è testimoniato dalla co-presidenza (assegnata insieme all'Italia e allo Yemen) del Democracy Assistance Dialogue, incaricato di facilitare il dialogo tra le istituzioni e le organizzazioni non governative nella regione. Della necessità di simili iniziative si sarebbe parlato poche settimane dopo anche nel vertice della Nato, svoltosi proprio ad Istanbul¹⁰².

⁹⁸ Intervista rilasciata a N. Sevindi per «Yeni Yüzyıl Gazetesi», pubblicata nel luglio 1997 (dal sito di Gülen).

⁹⁹ Cfr. l'articolo pubblicato il 27 maggio 2017 su «Hürriyet Daily News».

¹⁰⁰ Il passaggio al progetto sul Medioriente allargato è maturato con il cambiamento delle condizioni politiche internazionali e degli equilibri nella regione. Dopo la fine della guerra fredda, a fronte del ridimensionamento del pericolo comunista, gli Stati Uniti sono infatti diventati l'obiettivo principale del fondamentalismo islamico, alimentato in parte proprio dalla «Generazione Verde». Cfr. A. Günel, *Büyük Ortadoğu projesi ve Türkiye* (Il progetto per il Grande Medioriente e la Turchia), in «Ege academic review», 2004, Vol. 4, No. 1, pp. 156-164.

¹⁰¹ Il documento integrale è disponibile nell'archivio *online* del Dipartimento di Stato americano: <https://2001-2009.state.gov/e/eeb/rls/fs/33375.htm>.

¹⁰² Si veda lo speciale dedicato dalla «Nato Review» al *summit* di Istanbul del 28-29 giugno 2004: <http://www.nato.int/docu/review/2004/istanbul/2004-istanbul-e.pdf>.

Nello stesso periodo, i piú influenti *think-tanks* americani hanno cominciato a pubblicare alcune analisi sull'ascesa dell'Islam politico e sulla sua versione civile e democratica, che si sarebbe affermata nella Turchia dell'Akp¹⁰³. Nella nuova politica americana in Medioriente un notevole rilievo viene infatti attribuito al cosiddetto Islam moderato, cioè alla versione presumibilmente moderna e tollerante della religione musulmana, in opposizione ai gruppi fondamentalisti che erano già diventati un pericolo reale dopo la rivoluzione iraniana del 1979.

Il movimento di Gülen si è mosso sempre piú attivamente in questa direzione, in particolare dopo il trauma dell'11 settembre e la conseguente polarizzazione del discorso politico intorno all'esistenza di un Islam autentico (democratico) in contrasto a un Islam cattivo, quello dei terroristi e dei fondamentalisti arabi¹⁰⁴. Gülen, ancora una volta, ha colto l'occasione – e la necessità – imposta dalla congiuntura storica e dal nuovo *milieu* culturale per fare fronte ai teorici dello scontro tra le civiltà, ribadendo la bontà dell'Islam turco e la sua estraneità rispetto al terrorismo¹⁰⁵. La crescita esponenziale, dopo il 2001, delle associazioni güleniste per il dialogo inter-religioso in tutto l'Occidente, così come la comparsa di Gülen tra i cento intellettuali pubblici piú influenti (nel 2008) e al tredicesimo posto tra le figure piú importanti del mondo islamico (2010)¹⁰⁶, testimoniano il successo di questa impostazione e l'ascesa del movimento sulla scena internazionale. Anche il Partito della giustizia e dello sviluppo di Erdoğan, arrivato al potere nel novembre 2002, si era intanto presentato come una profonda novità rispetto ai partiti islamici precedenti, che avevano abbracciato un modello di Islam sostanzialmente antioccidentale e nazionalista. L'Akp, al contrario, distaccandosi dalla tradizione della Milli Görüş da cui i suoi membri provenivano, ha elaborato da principio una proposta di «democrazia conservatrice»¹⁰⁷ che ha convinto i paesi occidentali della sua ade-

¹⁰³ Si vedano in particolare i report della Rand Corporation: C. Benard, *Civil Democratic Islam. Partners, resources and strategies* (2003); A. Rabasa, F. S. Larrabee, *The rise of political Islam in Turkey* (2008); G.E. Fuller, *The future of political Islam*, London, Palgrave Macmillan, 2003; e *The new Turkish Republic: Turkey as a pivotal State in the Muslim world*, Washington, United State Institute of Peace press, 2007.

¹⁰⁴ Lacey, «*Turkish Islam*» as «*good Islam*», cit.

¹⁰⁵ In un'intervista rilasciata al «Washington Post» il 21 settembre 2001, citata da Lacey, *ibidem*.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 102-103.

¹⁰⁷ Cfr. D. Yıldırım, *Muhafazakar demokrasi ve Akp* (La democrazia conservatrice e l'Akp), in *Türkiyede yeni siyasi akımlar*, cit., pp. 539-559.

guatezza alla sfida di integrazione della Turchia nell'Unione Europea e nel mercato globale. A soli pochi anni di distanza dal colpo di Stato post-moderno, l'Islam moderato turco è così sembrato in grado di risolvere finalmente il conflitto tra le istituzioni kemaliste e le componenti religiose della società turca, che per lungo tempo erano state escluse dalla vita pubblica ed economica.

In questa prima fase di reale democratizzazione e sviluppo economico del Paese, il partito di Erdoğan e il movimento di Gülen – entrambi provenienti da esperienze personali molto simili¹⁰⁸ – sembravano dunque accomunati dalla promozione di un Islam democratico nella vita politico-istituzionale e nella società civile: la nuova Turchia che hanno inaugurato si candidava a costituire un modello positivo per l'intero mondo musulmano¹⁰⁹.

Il risvolto politico di questa alleanza tra il partito e la *cemaat* è consistito nel fatto che l'Akp, privo di quadri sufficientemente preparati all'esperienza di governo, si è appoggiato ai gülenisti per consolidare il proprio potere, riempire le istituzioni liquidando l'*establishment* kemalista e reprimere l'opposizione, in primo luogo quella curda¹¹⁰. Se i processi politici per cospirazione contro lo Stato celebrati tra il 2008 e il 2012 possono essere considerati, a posteriori, come occasioni per colpire le componenti kemaliste dell'Esercito e della burocrazia¹¹¹, a partire dal 2013 i gülenisti – che avevano conquistato una larga influenza nel sistema giudiziario, anche grazie alle riforme introdotte con il referendum costituzionale del 2010 – hanno iniziato a prendere di mira l'Akp stesso.

¹⁰⁸ Come Gülen, anche Erdoğan ha militato in gioventù in un'organizzazione giovanile anticomunista e nazionalista, l'Unione nazionale degli studenti turchi.

¹⁰⁹ Secondo l'analisi di Fuller, *The future of political Islam*, cit.

¹¹⁰ In particolare, si ritiene che gli arresti effettuati a partire dal 2009 nell'ambito dell'inchiesta contro il Kck (l'Unione delle Comunità curde, organizzazione di stampo civile legata alla resistenza curda) siano stati ordinati di comune accordo tra la *cemaat* e il governo, cfr. Çakır, Sakallı, *100 soruda*, cit., pp. 48-9. Il processo di risoluzione democratica della questione curda ha raggiunto il suo apice nel 2011-13, grazie all'influenza positiva del percorso di adesione della Turchia dall'Unione Europea. A partire dal 2014, la progressiva involuzione autoritaria dell'Akp, gli attentati di varia matrice nel Paese e gli sviluppi della guerra siriana (in cui i curdi hanno assunto un ruolo preminente) hanno provocato una sanguinosa recrudescenza dei combattimenti tra il Pkk e l'Esercito turco.

¹¹¹ Soprattutto i processi *Ergenekon* (nome attribuito a una presunta organizzazione armata segreta, riconducibile al cosiddetto «Stato profondo» turco) e *Balyoz* (ipotetico piano di golpe preparato nel 2003).

Çakır e Sakallı¹¹² hanno analizzato le fasi della rottura tra Erdoğan e Gülen, individuando alcuni episodi fondamentali, sin dalla divergenza di opinioni relative all'episodio della nave *Mavi Marmara*, che aprì una crisi diplomatica tra Israele e Turchia nel 2010¹¹³: in quell'occasione Gülen ha imbarazzato non poco il governo turco, schierandosi sostanzialmente dalla parte di Israele.

Il primo aperto conflitto tra l'Akp e la *cemaat* risale alla crisi del Mit (*l'intelligence turca*) del 7 febbraio 2012, quando un magistrato di Istanbul, presumibilmente vicino al movimento gülenista, ha invitato il capo dei Servizi segreti e altri quattro funzionari del Mit a deporre come sospettati di aver intrattenuto rapporti con il Pkk¹¹⁴. Erdoğan ha interpretato l'inchiesta come un tentativo della *cemaat* di minare l'autorità del governo su un tema estremamente delicato, proprio mentre la popolarità che egli aveva acquisito con l'esplosione delle Primavere arabe andava scemando parallelamente agli inattesi sviluppi nei paesi interessati dalle rivolte. In quella che stava chiaramente diventando una lotta di potere interna al fronte islamico, la reazione immediata del governo è stata di disporre la chiusura dei corsi di preparazione ai test di ingresso per i licei e le università, di cui la *cemaat* deteneva il monopolio.

Il fatto che la rottura fosse ormai definitiva e non riguardasse la gestione del sistema scolastico, né le divergenze sulla politica estera, è stato confermato dalla vasta operazione anticorruzione avviata il 17 dicembre 2013, con ogni probabilità su iniziativa della magistratura legata alla *cemaat*. L'inchiesta ha coinvolto anche i figli di tre ministri, che sono stati costretti a rassegnare le dimissioni il 25 dicembre; gli strascichi dello scandalo, definito apertamente dall'Akp come un tentativo di mini-golpe ai propri danni¹¹⁵, avrebbero raggiunto nel 2014 anche il figlio di Erdoğan. Anche in questo caso, le indagini sono state avviate in un momento di crisi e perdita di favore internazionale del governo, dopo la dura repressione delle proteste di Gezi Park

¹¹² Çakır, Sakallı, *100 soruda*, cit.

¹¹³ Il 31 maggio 2010 Israele condusse in acque internazionali un violento raid contro alcune navi civili (tra le quali la turca *Mavi Marmara*), impegnate nel trasporto di aiuti umanitari a Gaza; i rapporti tra i due paesi erano già diventati tesi dopo il Forum di Davos del 2009, nel corso del quale Erdoğan aveva criticato pesantemente gli interventi militari israeliani a Gaza.

¹¹⁴ Cfr. *Chronology of Oslo dialogues with Pkk*, in «Hürriyet Daily News», 28 September 2012.

¹¹⁵ Secondo le parole di Ali Babacan, il vice primo ministro, cfr. l'articolo *Babacan: mini darbe girişimi* (Babacan: tentativo di mini golpe) su «Sözcü», 31 dicembre 2013.

nell'estate del 2013 e le prime accuse relative al trasporto con i camion del Mit di armi destinate ai combattenti islamisti in Siria¹¹⁶.

Nel corso del 2014 Erdoğan, forte dell'ennesimo successo del partito alle elezioni amministrative e della nuova carica di presidente della Repubblica, ha iniziato a parlare dell'esistenza di una struttura parallela interna allo Stato, mentre il governo cercava di correre ai ripari intervenendo nella composizione degli organi giudiziari e delle forze dell'ordine. L'aver mantenuto un qualunque genere di legame con la *cemaat* dopo il 2013 costituisce oggi un motivo sufficiente per essere accusati di far parte della cosiddetta organizzazione terroristica di Fethullah.

Verosimilmente, i drammatici sviluppi del 15 luglio 2016 sono quindi l'ultima conseguenza della fine dell'alleanza, in un certo senso forzata, tra il movimento di Gülen e il partito di Erdoğan, che ha affermato di essere stato ingannato¹¹⁷. Fethullah Gülen, da parte sua, ha negato fortemente qualsiasi coinvolgimento nei fatti del 15 luglio e, come vittima di ormai numerosi colpi di Stato, ha espresso la sua preoccupazione per il rischio che si scateni una guerra civile nel paese¹¹⁸. Si può pensare che, all'inizio degli anni Duemila, il movimento gülenista e l'Akp fossero stati spinti a una convergenza tattica dal contesto politico nazionale, che richiedeva una trasformazione in senso liberale del movimento islamico, e dal supporto statunitense nell'elaborazione di un'ideologia islamica «moderata». In una simile ottica, l'Akp e i gülenisti erano apparsi naturalmente alleati nella realizzazione del medesimo progetto, l'uno in campo politico, gli altri in campo religioso e sociale. Questa vocazione complementare e le distinte aree di intervento di Hizmet e dell'Akp costituivano anche la principale differenza tra i due alleati, che è però venuta a sfumare e infine a scomparire con la massiccia penetrazione degli apparati dello Stato da parte dei gülenisti, da un lato, e la crescente ingerenza del governo nella vita sociale e culturale del paese, dall'altro.

¹¹⁶ Il 29 maggio 2015 il quotidiano «Cumhuriyet» ha pubblicato delle foto che effettivamente documentavano il trasporto di armi in Siria; a causa della notizia sono stati condannati il direttore del giornale Can Dündar e il suo collega Erdem Gül, per aver diffuso documenti segreti dello Stato (dunque il sospetto sul traffico di armi si è rivelato fondato).

¹¹⁷ Secondo quanto dichiarato in un discorso pubblico del 30 luglio 2016: cfr. *Erdogan yine «Aldatıldık» dedi!* (Erdoğan ha detto di nuovo: «Siamo stati ingannati!»), dal sito di «Abc gazetesini».

¹¹⁸ Cfr. i comunicati stampa pubblicati subito dopo il 15 luglio 2016 sul sito internet personale di Gülen.

Attualmente, di fronte all'incertezza riguardo alla sopravvivenza della *ce-maat* e al futuro della democrazia in Turchia, è ormai indubbio il fallimento del modello di liberalismo islamico che l'Akp, agli esordi della sua esperienza politica, aveva incentrato sui principi di democrazia formale, libero mercato e Islam conservatore¹¹⁹. Al contrario e nonostante tutto, il «modello di Abant»¹²⁰ promosso da Gülen sembra tuttora godere di successo e riconoscimento internazionale, che ne prova quanto meno la maggiore esportabilità e capacità di adattamento a differenti contesti nazionali.

Per una lettura critica della politica turca. Per concludere, occorre valutare l'attuale situazione politica della Turchia in relazione ai cambiamenti radicali avvenuti nel ventennio compreso tra il colpo di Stato del 1980 e l'inizio dell'era dell'Akp nel 2002. Non solo in quegli anni si sono poste le premesse per il successo tanto di Erdoğan quanto di Gülen; ma si è anche prodotta una vera e propria rivoluzione ideologica, politica e sociologica, che si è manifestata attraverso il declino del kemalismo tradizionale e l'affermazione di un inedito volto dell'Islam politico. Sarebbe però inadeguato leggere questo processo in chiave esclusivamente dicotomica, considerando il kemalismo e l'islamismo come mere espressioni oppostive rispettivamente del centro politico (cioè il centro urbano del paese, dominato dalle élite che detengono il potere) e della periferia, abitata dalle eterogenee masse rurali¹²¹. In realtà, i rapporti tra l'ideologia islamista e quella kemalista sono di influenza reciproca e di complessa interazione, tanto che l'élite islamica può essere considerata come il paradossale risultato del trionfo del kemalismo¹²². L'esperienza dell'Akp è stata addirittura interpretata come forma di neo o post-kemalismo¹²³, che ha perpetuato il medesimo approccio allo

¹¹⁹ Cfr. C. Tuğal, *The fall of the Turkish model. How the Arab uprisings brought down Islamic liberalism*, New York, Verso, 2016.

¹²⁰ J.B. White, *The end of Islamism? Turkey's Muslimhood model*, in *Remaking Muslim politics: Pluralism, contestation, democratization*, ed. by R.W. Hefner, Princeton, Princeton University Press, 2004, pp. 87-111.

¹²¹ È la celebre tesi di Ş. Mardin, secondo il quale la politica turca è caratterizzata dal conflitto fra il centro politico-burocratico e la periferia popolare, espressione di una contro-cultura islamica: *Center-periphery relations: A key to Turkish politics?*, in «Daedalus», 1973, Vol. 102, No. 1, pp. 169-190.

¹²² Ş. Mardin, *Türkiye, İslam ve sekülerizm* (La Turchia, l'Islam e il secolarismo), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, p. 225.

¹²³ R.Ö. Dönmez, *Adalet ve Kalkınma Partisi: İslamcılıktan post Kemalist bir anlatıya doğru*

Stato e adottato una retorica analoga al nazionalismo musulmano¹²⁴, propugnato dallo stesso Mustafa Kemal durante la guerra di indipendenza¹²⁵. Sebbene sia eccessivo parlare di una continuità tra l'epoca kemalista e quella islamica, certamente l'affermazione dell'Islam politico non è il frutto esclusivo dei lunghi anni di governo dell'Akp: oltre alle particolari congiunture domestiche e internazionali, sono state anche le contraddizioni interne al laicismo kemalista a favorire, già prima dell'avvento dell'Akp, l'ascesa dei partiti islamici turchi. Questi, d'altronde, non hanno mai apertamente propagandato una rivoluzione islamista, bensì rivendicato una diversa legittimazione del sistema politico-economico, basata sui valori religiosi nazionali piuttosto che sull'emulazione del modello occidentale.

La sostanziale differenza tra l'islamismo turco e il kemalismo è riconducibile a due diversi paradigmi di modernizzazione, affermatasi nel tardo Impero ottomano¹²⁶. Il primo, moderato-sintetico, abbracciato dai partiti del centro-destra turco, è quello risalente ai Giovani ottomani, per i quali il progresso del Paese poteva avvenire soltanto coniugando i valori politici europei con quelli islamici. Il secondo, radicale e di rifiuto, fu preferito dai Giovani turchi del Comitato di Unione e progresso ed ereditato da Atatürk: ispirandosi al giacobinismo francese, egli ha mirato a un'occidentalizzazione radicale, senza troppo riguardo per le tradizioni religiose e i simboli popolari. Così facendo, il Partito repubblicano del popolo (Chp) di Atatürk ha lasciato incompiuta la sua promessa di democrazia liberale aprendo, nella pratica di governo, una frattura tra kemalismo teorico (ancora legato agli ideali illuministi di democrazia e libertà) e pratico (basato sulla fusione di fatto tra Stato e partito)¹²⁷. Secondo il politologo Aktaşlı¹²⁸, l'approccio im-

(Il Partito della Giustizia e dello sviluppo: dall'islamismo a un discorso post-kemalista), in «Doğu Batı», 2011, Vol. 58, No. 14, pp. 37-57.

¹²⁴ F. Açıkel, *Akp İslamcılığının üç ideolojik ve üç jeopolitik dönüşümü: İslami liberalizm, pan-İslamist popülizm ve İslamcı ulusalcılık* (Tre svolte ideologiche e geopolitiche nell'islamismo dell'Akp: liberalismo islamico, populismo pan-islamista e nazionalismo islamico), in «Birikim», 2016, n. 332, pp. 10-40. Sul nazionalismo musulmano cfr. E.J. Zürcher, *The vocabulary of Muslim nationalism*, in «International Journal of the Sociology of language», 1999, No. 137, pp. 81-92.

¹²⁵ Condotta tra il 1919 e il 1922 contro gli occupanti europei, che avevano smembrato l'Impero ottomano alla fine della prima guerra mondiale.

¹²⁶ Cfr. Çaha, *Türkiye'de seçmen davranışı ve siyasi partiler*, cit., pp. 249-250.

¹²⁷ İvi, pp. 245-246.

¹²⁸ H.U. Aktaşlı, *Muhafazakarlık ve Kemalizm: diyalektik bir ilişki* (Conservatorismo e kemalismo: una relazione dialettica), in «Doğu Batı», 2011, Vol. 58, No. 14, pp. 147-161.

positivo «dall'alto al basso» e il conseguente progetto di ingegneria sociale hanno determinato il carattere paradossalmente reazionario del kemalismo, che ha dato un segno inevitabilmente autoritario della modernizzazione nel paese.

Nel complesso, appare dunque reale la contraddizione per cui in Turchia i conservatori (islamici inclusi) sono liberali e i progressisti (cioè la Sinistra, sia kemalista che socialista) autoritari. A questo proposito, alla fine degli anni Sessanta il teorico socialista Küçükömer¹²⁹ ha constatato l'esistenza di un'anomalia nella vita politica turca, per cui la Sinistra è in realtà reazionaria (in luogo della Destra) e la Destra islamica è di fatto innovatrice. Ciò dipenderebbe anche dal fatto che la Sinistra ha sempre preferito fare riferimento alla religione e al secolarismo come discriminie ideologico, piuttosto che ai valori «sociali» rivendicati dal movimento socialista negli altri paesi: essa ha dunque finito col contribuire al mantenimento di uno Stato dispotico e all'oppressione della società civile.

Da una parte è innegabile che, sin dall'epoca del Partito democratico (prima formazione politica di centro-destra ad arrivare al potere nel 1950), le principali iniziative di liberalizzazione siano state promosse dalla Destra e che questa abbia favorito la diffusione di un atteggiamento erodiano nella maggioranza dei gruppi religiosi turchi¹³⁰. Dall'altra, è evidente che alla moderazione religiosa, alla liberalizzazione nel campo economico, alle aperture sul tema dei diritti civili e alla modernizzazione delle istituzioni, incoraggiate in maniera ancora più decisa durante il primo mandato elettorale dell'Akp (2002-2007), non ha mai corrisposto una reale democratizzazione dello Stato¹³¹.

L'analisi del ventennio successivo al 1980 consente di rintracciare anche la continuità di alcune dinamiche persistenti nella storia della Turchia, prima fra tutte quella che lo storico Zürcher definisce una lotta fra Paese legale e reale, fra Stato e società per la definizione di un modello condiviso di comu-

¹²⁹ İ. Küçükömer, *Batıllaşma. Düzenin yabancılaşması* (Occidentalizzazione. L'alienazione del regime), İstanbul, Profil Yayıncılık, 2014.

¹³⁰ Çaha, *Türkiye'de seçmen davranışı ve siyasi partiler*, cit., p. 279; si fa riferimento a una definizione elaborata da Arnold Toynbee per descrivere la reazione dei gruppi religiosi rispetto alla modernizzazione di stampo occidentale: l'atteggiamento erodiano è a favore dell'integrazione con i valori neo-liberali globali, mentre quello zelota li rifiuta completamente.

¹³¹ Per una ricostruzione delle diverse fasi del regime dell'Akp cfr. M.F. Ottaviani, *Il reis. Come Erdoğan ha cambiato la Turchia*, L'Aquila, Textus, 2016.

nità nazionale¹³². Nel contesto di questo conflitto, gli attori sociali tenuti ai margini dell'identità ufficiale e delle istituzioni statali hanno rivendicato una maggiore apertura della vita politica e culturale; a queste pressioni ha però spesso corrisposto l'esclusione dalla pratica politica legale dei gruppi e movimenti ritenuti pericolosi, come nel caso dei partiti islamici e di quelli curdi (puntualmente sciolti dalla Corte costituzionale o estromessi dal Parlamento). A questo proposito, l'accusa più grave e onnipresente nel dibattito politico turco è sempre stata quella di cospirazione per la preparazione di un colpo di Stato o la creazione di un'organizzazione terroristica «parallela». Il colpo di Stato appare dunque come un fenomeno presente sotto forme molteplici nella storia turca, che lo studioso İnsel ha definito appunto un «regime di golpe continuo», in cui le crisi politico-economiche vengono gestite dall'élite al potere come occasione per rafforzare la propria egemonia, attraverso l'adozione e la normalizzazione di soluzioni «straordinariamente» autoritarie¹³³. Nel corso del ventennio tale regime è stato perpetuato attraverso il meccanismo della *tutelary democracy*¹³⁴, che ha consentito all'Esercito di presentarsi come il protettore dello Stato ed esercitare la sua capacità di veto o di influenza sulle decisioni politiche, oltre che di intervenire direttamente sul governo attraverso una diffusa rete di burocrazia civile e militare.

L'Akp ha effettivamente smantellato il sistema tutelare tradizionale, colpendo l'*establishment* kemalista; tuttavia, considerando che la burocrazia kemalista sembra essere stata semplicemente rimpiazzata da una altrettanto forte ed estesa rete gülenista, si può concludere che il partito è riuscito soltanto a sostituire i precedenti «padroni» (kemalisti) del regime, senza realizzare un'autentica democratizzazione delle istituzioni. La Turchia dell'Akp resta così ancora ossessionata dal problema della stabilità del governo e caratte-

¹³² E.J. Zürcher, *Porta d'Oriente. Storia della Turchia dal Settecento a oggi*, Roma, Donzelli, 2016.

¹³³ A. İnsel, *MGK hükümetleri ve kesintisiz darbe rejimi* (I governi del Consiglio per la sicurezza nazionale e il regime di golpe continuo), in «Birikim», 1997, n. 96, pp. 15-18.

¹³⁴ Cfr. l'intervista su <http://www.politikyol.com/>, *Akp-Gülenciler kavgası, sağ cenahın «liberallerini» bu iki aktör arasında bir tercihe zorladı* (Il conflitto fra l'Akp e i gülenisti ha costretto i «liberali» di destra a scegliere tra questi due attori), 8 agosto 2016. Per *tutelary democracy* si intende uno Stato formalmente democratico, in cui però un partito o un gruppo detiene il monopolio del potere effettivo; nel caso in cui questo gruppo egemone siano le Forze armate, si parla di Stato pretoriano, cfr. A. İnsel, *Pretoryen devlet ve sahipleri* (Lo Stato pretoriano e i suoi padroni), in «Birikim», 2007, n. 218, pp. 17-21; H. Taş, *Turkey. From tutelary to delegative democracy*, in «Third World Quarterly», 2015, Vol. 36, No. 4, pp. 776-791.

rizzata da un sistema in cui la maggioranza parlamentare viene concepita come espressione suprema della «volontà nazionale»¹³⁵ e l'opposizione come una minaccia.

In definitiva, tanto le élite kemaliste che quelle islamiche sembrano aver perpetuato l'autoritarismo turco che, da una parte, è alimentato dalla natura delle istituzioni e della cultura politica dominante nel paese; dall'altra, sembra funzionare sia come uno strumento di modernizzazione, sia come un modello di risposta alle crisi prodotte dalle congiunture internazionali e dai rivolgimenti domestici, oltre che dalla prolungata permanenza al potere di una sola forza politica. Anche la strumentalizzazione dell'Islam è un elemento costitutivo dell'autoritarismo turco, che ricorre alla religione – talvolta come dispositivo escludente, talvolta come fattore di unificazione nazionale – secondo modalità che differiscono a seconda della crisi a cui deve far fronte¹³⁶.

¹³⁵ La retorica della *millî irade*, largamente utilizzata da Atatürk, è stata riprodotta dai partiti di destra, risultando particolarmente funzionale nei momenti di crisi: subito dopo il fallito colpo di Stato, la piazza centrale di Ankara è stata ribattezzata Piazza della Volontà nazionale del 15 luglio.

¹³⁶ Cfr. E.J. Zürcher, «Fundamentalism» as an exclusionary device in Kemalist Turkish nationalism, in *Identity politics in Central Asia and the Muslim world: Nationalism, ethnicity and labour in the 20th century*, ed. by W. van Schendel, E.J. Zürcher, London, I.B. Tauris, 2001, pp. 209-222; 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 and 1980*, disponibile su www.academia.edu.