



Processi di apprendimento culturale nelle cerimonie turche del *mevlid*: dalla cantante alla madre, dalla madre al figlio.

Martina Crescenti

Independent researcher; e-mail: martinacrescenti@gmail.com

KEYWORDS

Turchia contemporanea, cerimonie islamiche femminili, socializzazione, modelli identitari

ABSTRACT

In order to understand the dynamics and contents of the political project to strengthen Islam supported by the Party for Justice and Development (AKP) in contemporary Turkey, I surveyed twenty-five mevlid ceremonies officiated by women, who were the object of a research conducted in Bursa and Gemlik in 2014. These ceremonies highlight the process of transmission of values, norms and behaviors played out by the mevlid singers towards the participants. For this reason I analyzed the contents of the religious discourses pronounced by the singers and the ethical-behavioral as well as cultural aspects observed during the religious meetings. I also identified two models of Islamic identity outlined and transmitted through religious discourses: a motherly female model and a childish/filial one. Both are internalized by the participants according to the level of their social conformity and identity awareness. These processes strengthen the Islamic identity of the population and the consensus towards the current government.

Introduzione¹.

Nella Turchia contemporanea si assiste al rafforzamento della componente religiosa da parte dei partiti islamici che si sono succeduti al governo particolarmente dagli anni Ottanta². Principale fra essi è il Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (AKP) fondato nel 2001, di cui è membro l'attuale Presidente della Repubblica Recep Tayyip Erdoğan. Il rafforzamento dell'islam nella sfera sociale pubblica e privata è riscontrabile in una trasmissione sempre più cospicua e intensa di valori e norme basati sulla religione.

¹ Nel presente articolo si è scelto di utilizzare soltanto termini in lingua turca, tranne che per alcune precisazioni in cui necessitava un riferimento a termini in lingua araba.

² La situazione politica e sociale della Turchia è oggi piuttosto complessa. Oltre ad una parte consistente della popolazione che si dichiara musulmana e lo manifesta secondo varie forme (c'è, ad esempio, chi si dichiara musulmano non praticando i cinque pilastri dell'islam e infrangendo alcune norme, come il divieto di assunzione di alcolici; chi, invece, si sente musulmano e non trasgredisce minimamente alle norme islamiche), vi è anche una parte della popolazione dichiaratamente laica, che si richiama al laicismo occidentale o a quello kemalista. Questa parte della popolazione è oggi in continuo contrasto con le autorità islamiche al governo, com'è avvenuto durante le proteste di Gezi Park a Istanbul nel maggio 2013 (sebbene in quell'occasione molti musulmani si siano uniti ai laici nella protesta), formatesi per combattere la deriva autoritaria, antidemocratica del governo. Tale tendenza politica si è manifestata, ad esempio, nella chiusura temporanea dei social networks Twitter e Youtube nel 2014, che ha leso la libertà di parola, di stampa e di critica verso lo stato. Inoltre, per quanto riguarda la situazione della popolazione femminile, al contrario delle donne musulmane o "le turche nere" che si vedono legittimate nella loro libertà di vivere la religione come principio cardine della vita personale e sociale, le donne laiche, "le turche bianche", provano sentimenti di paura verso uno stato sempre più propenso a condannare l'etica laica e a limitare i diritti femminili, per esempio contrastando la pratica dell'aborto e favorendo matrimoni riparatori tra violentatori e bambine o adolescenti violentate come rimedio al reato di stupro.

I programmi e i dibattiti diffusi nei canali televisivi, nelle stazioni radiofoniche e gli articoli delle testate giornalistiche di orientamento islamico sono mezzi di comunicazione particolarmente influenti nella ridefinizione delle abitudini e delle norme culturali interne alla vita quotidiana. I carismatici discorsi del Presidente della Repubblica, inoltre, sono strumenti decisivi nell'orientamento delle scelte personali e politiche della popolazione. A livello popolare le feste organizzate nelle piazze centrali delle città, come il pasto (*iftar*) comune col quale si pone fine al digiuno canonico nel mese del ramadan, costituiscono momenti di socializzazione islamica. Tra le varie celebrazioni, la cerimonia del *mevlid*, durante la quale un gruppo di uomini intona un canto in onore di Maometto nel giorno della sua nascita, è diventata dagli anni Ottanta evento particolarmente sentito dalla popolazione grazie alla diffusione a livello nazionale attraverso il mezzo radio-televisivo. Essa viene vissuta anche a livello locale da parte di uomini e donne in occasione dei riti di passaggio del musulmano ed eventi per lui importanti, tra cui nascite e matrimoni. Fino agli ultimi venti-venticinque anni, la popolazione femminile ha celebrato il *mevlid* esclusivamente in ambito domestico. Tuttavia, grazie alle successive politiche islamizzanti tese a offrire a questa parte della popolazione un ruolo maggiormente attivo, si è iniziato a officiarlo nella sfera pubblica (per esempio, saloni per matrimoni). In tali spazi la cantante o il gruppo di cantanti officia il rito mediante la recitazione e il canto di una serie di testi di carattere religioso. Fra un testo e l'altro, essa pronuncia anche dei discorsi moralizzanti nei confronti dei partecipanti, definiti *dini sohbetler*. Con questi si trasmettono valori e regole di comportamento imperniati sull'islam che tendono a definire l'identità religiosa femminile e materna e quella infantile e filiale.

Nel presente lavoro si analizzano i processi di socializzazione intercorsi durante venticinque cerimonie del *mevlid*³ officiate da donne che sono state osservate nell'agosto-settembre 2014 a Bursa e Gemlik⁴. Di tale ricerca si riportano sommariamente i soggetti analizzati, i tempi e i luoghi, i metodi utilizzati e i risultati in vista dello studio del processo di socializzazione. Le cerimonie e i relativi discorsi religiosi sono qui considerati spazi in cui si verifica la trasmissione di norme, valori, atteggiamenti, abitudini sia nell'età della prima socializzazione, l'infanzia, che in età adulta. Durante l'intero percorso vitale, infatti, è in atto l'apprendimento culturale.

La nuova *ümmet* nella società turca contemporanea.

Il termine turco *ümmet*, derivante da quello arabo *umma*⁵, nasce in riferimento alla prima comunità di fedeli riunitasi intorno a Maometto, Profeta dell'islam (m. 632). Si tratta della ridefinizione

3 La cerimonia del *mevlid* ha origine anticamente nel mondo arabo come celebrazione del profeta Maometto nel giorno della sua nascita (*mawlid* significa nascita). Detta *mawlid* o *mawlud* in arabo, essa ha forse origini nell'islam sciita. Le prime testimonianze certe riguardo le celebrazioni sunnite sono datate intorno al 1151, presso le corti dei sovrani di Damasco e Mosul. Secondo alcune fonti imamite, però, la cerimonia era una ricorrenza diffusa a livello locale fra la popolazione sciita già nell'XI secolo, durante la quale, nel giorno della nascita di Maometto, i cantori riunivano gruppi di fedeli raccontando e recitando la vita del Profeta. Tale incontro si è poi diffuso nel mondo islamico e quindi in quello turco, sia presso la corte ottomana che nei luoghi privati dei fedeli. Per maggiori approfondimenti riguardo le prime celebrazioni della nascita di Maometto nella storia sciita e sunnita si veda Kaptein N.J.G., 1993, pp. 7-43; mentre, per una comprensione più dettagliata dello svolgimento delle celebrazioni e delle controversie riguardo la liceità della festa si prenda in analisi Katz M., 2007, p.48.

4 Le venticinque cerimonie sono state ampiamente analizzate in base all'occasione celebrativa: nascita, circoncisione, morte. Di queste è stata riportata la prassi rituale, testi recitati ed azioni eseguite dai partecipanti. Si è esaminato, inoltre, il processo professionalizzante delle cantanti nell'intento di evidenziare la natura pubblica o privata degli enti di formazione. Si veda Crescenti M., 2016.

5 Il termine arabo *umma* si collega alle parole arabe *umm*, madre, e *imam*, guida. Nel Corano esso può avere sia un valore etnico (*umma* degli arabi; così come si trova la *umma* degli uccelli, ecc) che valore morale (*umma* dei buoni contro i malvagi). Si veda Vercellin G., 2002, p.13.

del gruppo sociale allora presente, la tribù, la quale si costruì per la prima volta su vincoli religiosi affiancando e poi sostituendo quelli di sangue (Vercellin, 2002, p.15). All'interno della *ümmet*, ogni fedele ha l'obbligo di rispettare i cinque pilastri dell'islam (la testimonianza di unicità di Dio, il mese del ramadan, le cinque preghiere quotidiane, il pellegrinaggio alla Mecca, l'elemosina) e di mantenere l'ordine in funzione della regolarità dell'osservanza religiosa. Il termine *ümmet* definisce oggi la comunità islamica universale, che è frammentata in stati con storie e culture completamente diverse fra loro, tra cui la Turchia.

In seguito alla fondazione della Repubblica turca, la *ümmet* ha subito forti limitazioni da parte del governo kemalista nel confinamento della fede in ambito privato. Tuttavia, con la fine del monopartitismo negli anni Cinquanta, essa si è rafforzata grazie alle politiche dei vari partiti di orientamento religioso succedutisi al governo. In particolar modo dagli anni Ottanta col governo Özal (1983-1992) l'islam ha subito una forte rivitalizzazione grazie alle politiche economiche miranti alla creazione di servizi, tra cui scuole islamiche, e all'apertura di un mercato interno di prodotti islamici. Ciò ha conseguito la formazione di un vero e proprio mercato per credenti (Nocera, 2011, p.95). Nell'attuale società influenzata da e in contrasto con il capitalismo occidentale, le possibilità di trovare e utilizzare prodotti religiosi con estrema facilità e mostrare pubblicamente la propria appartenenza alla fede costituiscono un perno della creazione del consenso da parte dei partiti di stampo islamico. Primo fra questi è il Partito per la Giustizia e lo Sviluppo, l'*Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP), fondato nel 2001 e al governo dal 2002. Così l'ampia offerta di corsi privati sull'islam e di programmi televisivi e radiofonici dai contenuti islamici, la possibilità di festeggiare collettivamente nelle piazze cittadine la fine del ramadan e di vestirsi secondo svariate mode islamiche, consentono alla *ümmet* di vivere una quotidianità permeata dalla religione.

Anche la popolazione femminile ha avuto diversi vantaggi dalle politiche perseguite dai vari partiti islamici. Per esempio, ha iniziato a frequentare licei religiosi, poi facoltà di teologia inaccessibili fino agli anni Settanta; ha potuto ottenere impieghi nel sociale e ruoli importanti, in qualità di predcatrice e teologa; ha istituito associazioni femminili per il sostegno reciproco e per il dialogo intorno a questioni religiose, di genere e politiche (Demirer, 2007, pp. 348-349). Anche Bursa, area in cui si è concentrata la nostra ricerca sul campo nel 2014, è stata ed è tuttora parte di questo cambiamento all'interno della *ümmet*, soprattutto da quando nel 2004 il governo cittadino è passato al Partito per la Giustizia e lo Sviluppo.

Si nota, dunque, che la *ümmet* odierna ha un'immagine e una struttura completamente diverse tanto da quelle del periodo di turchizzazione e laicizzazione degli anni Trenta-Quaranta imposto da Mustafa Kemal⁶, quanto da quelle della *ümmet* che, prima della laicizzazione, viveva sotto i fasti del dominio imperiale ottomano⁷. L'attuale comunità cerca autonomia e soddisfacimento dei propri

6 Il 23 ottobre del 1923 venne proclamata la Repubblica di Turchia in seguito alla Guerra di liberazione dai greci (1919-1922). Al governo andò Mustafa Kemal, un generale dell'esercito turco che prese parte alla Guerra greco-turca. Obiettivo principale del nuovo governo fu modernizzare il paese per avvicinarsi agli stati europei e competere economicamente con essi al fine di creare una società progredita e laica. L'islam, che costituiva il maggior ostacolo verso questo cambiamento, venne confinato in ambito privato. Non doveva più essere il cardine della società come lo era stato durante il passato periodo imperiale. Riguardo la storia politica dei primi decenni della Turchia si veda Findley, 2010.

7 Lungo i secoli che vanno dal 1453, presa di Costantinopoli da parte di Mehmet II il Conquistatore della dinastia di Osman, al 1923, l'Impero ottomano governava dal Maghreb ai Balcani sulla base delle norme islamiche. Nel 1517, il sultano Selim I ottenne il titolo di califfo (dall'arabo *khalifa*, "vicario", "reggente") sconfiggendo il precedente depositario di tale qualifica Mutawakkil III al Cairo. Da quel momento fino al 1924, il titolo avrebbe riconosciuto al sultano ottomano una sorta di sovranità sul mondo islamico, in cui protezione e mantenimento dell'islam dovevano essere i suoi scopi principali. In tutta l'area dell'Impero ottomano, religione islamica e relative leggi permeavano e regolavano ogni aspetto

bisogni religiosi col sostegno del governo islamico.

I *mevlidler* di Bursa e Gemlik: ricerca, metodi di ricerca, risultati.

Il termine *mevlid* definisce il *Vesîletü'n Necât*, il poema turco-ottomano che viene recitato durante gli incontri celebrativi. Composto nel 1409 dal poeta Süleyman Çelebi, il *Vesîletü'n Necât* ossia “la via per la salvezza” è un panegirico in onore di Maometto. I suoi contenuti principali riguardano la nascita, l’ascesa al paradiso, i miracoli e la morte del Profeta.

Le venticinque cerimonie del *mevlid* analizzate celebravano la nascita (*mevlid* in turco) di Maometto, durante tre riti di passaggio del musulmano: cerimonie per la nascita (*bebek mevlidleri*), per la circoncisione (*sünnet mevlidleri*) e per la morte (*vefat mevlidi*). I *mevlidler* sono stati officiati da *mevlithanlar*, professioniste ed esperte nel canto del panegirico. Al poema *Vesîletü'n Necât* le cantanti hanno aggiunto inni, preghiere, poesie in turco moderno, sure coraniche in arabo e discorsi religiosi detti *dini sobbetler*. Le cerimonie si sono svolte presso case di privati cittadini, nei centri culturali Ördekli e Gökdere a Bursa e presso un salone per matrimoni a Gemlik, il Manastır düğün salonu. Il pubblico era esclusivamente femminile, tranne bambini fino all’età della circoncisione (età variabile, ma generalmente tra i 7 e i 10 anni), a causa dell’interdizione rivolta agli uomini di ascoltare il canto femminile. Il seducente canto distoglierebbe dall’adorazione di Dio. Le invitate avevano varie estrazioni sociali; per la maggior parte sposate, anche in giovane età (18-24 anni). Alcune erano accompagnate dalle figlie e figli maschi. Le *mevlithanlar* dimostravano una conoscenza abbastanza approfondita dei testi religiosi, dell’islam in generale. Le più anziane erano solitamente state educate in famiglia o da un maestro (*hoca*), perché ai loro tempi non erano ancora state istituite scuole religiose; mentre le più giovani solitamente avevano frequentato scuole islamiche, dove talvolta insegnavano loro stesse, oppure erano laureate presso le Facoltà di Teologia⁸. La formazione per diventare *mevlithan*, in generale, può avvenire presso scuole private, *tarikât*⁹ (confraternite mistiche capeggiate da una maestra), o in ambito domestico, dove un familiare esperto nel canto del *mevlid* insegna l’arte della recitazione. Il lavoro ha avuto il fine di analizzare la socialità delle partecipanti durante le cerimonie, oltre a osservare ed esaminare i tre tipi di occasione celebrativa, ricostruire il programma generale di recitazione dei vari testi e analizzare la figura e il ruolo della *mevlithan*¹⁰. Sul piano metodologico, la ricerca si è svolta mediante osservazione partecipante e interviste libere alle presenti. Non si è basata su questionari a causa della limitatezza dei tempi disponibili e non è stato possibile, se non in alcuni casi, ottenere riprese fotografiche, video, audio a causa della riservatezza delle partecipanti. Dalla ricerca è emersa la centralità della cerimonia nella socialità e nella condivisione della fede. Si è registrata, inoltre, l’apertura di spazi pubblici alle credenti per la pratica di celebrazioni religiose, una libertà assente prima degli ultimi venti-venticinque anni. Ne è la conseguenza la fiducia nell’attuale governo sostenitore di tali cambiamenti. Anche la presenza di *mevlithanlar* professioniste è la dimostrazione evidente di un’apertura dello spazio pubblico alla popolazione femminile e, in maniera più rilevante, all’autorità

della vita sociale della popolazione, sia musulmana che di altra religione.

8 La facoltà di Teologia di Bursa è stata istituita nel 1982 all’interno dell’Università statale Uludağ di Bursa.

9 Esse rappresentano un’alternativa alle forme di islam normativo, legalistico degli ulema, i conoscitori della religione.

10 La possibilità di accedere alle cerimonie mi è stata offerta dal prof. Eroğlu, lettore di lingua turca presso l’Università degli Studi di Firenze nell’anno accademico 2014-2015, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti. Egli ha intermediato col direttore del centro Ördekli letto che, fin dal primo incontro, si è reso disponibile a collaborare nella ricerca.

femminile religiosa scalfendo, di fatto, la tradizionale struttura religiosa dominata unicamente dalla voce maschile.

La cerimonia e i relativi discorsi religiosi come strumenti di socializzazione.

Alla base di ogni società vi sta l'esigenza di sopravvivere e tramandare le proprie strutture e i relativi elementi costitutivi alle generazioni future. L'educazione è dunque un settore fondamentale in tal senso. Fra i diversi strumenti educativi figura la cerimonia. Essa è spazio e tempo per l'apprendimento culturale. Nel caso della *ümmet*, le occasioni celebrative essenziali per il suo mantenimento sono di natura religiosa. Fra queste la cerimonia del *mevlid* è un luogo - ora come in passato - originato dalle esigenze culturali della comunità islamica. Secondo le fonti storiche¹¹, essa nasce infatti dalle sfere basse della società arabo-islamica per elogiare il profeta Maometto ed avvicinarsi spiritualmente ed emotivamente a Dio. Con molta probabilità la paura di non lodare sufficientemente quest'ultimo assieme al terrore del destino infernale costituivano i motivi determinanti la nascita del *mevlid*, la sua popolarità e la forte partecipazione. Con l'incontro i partecipanti si concedevano la possibilità di compiere atti meritori per il raggiungimento del Paradiso ed elogiare Maometto, l'Eletto da Dio e il migliore fra i credenti. Tale credenza e le azioni-modello del Profeta recitate dai cantastorie rendevano il *mevlid* uno spazio di apprendimento culturale per il popolo. All'originaria necessità di alleviare le paure più profonde e personali si affianca oggi nella comunità turca il bisogno collettivo di differenziarsi dalle società moderne, laiche e portatrici di disordine morale. Tal esigenza, come notato, è acuita dalle politiche del partito islamico AKP al governo. Le paure e i bisogni collettivi favoriscono la percezione di un destino comune e l'identificazione dell'individuo col gruppo, in altre parole del senso di appartenenza definito col termine identità sociale.

La cerimonia del *mevlid* è uno strumento efficace nel rappresentare eventi simbolici richiamanti il periodo d'oro dell'Islam, dalla nascita di Maometto alla formazione della prima comunità. Anche i contenuti dei discorsi religiosi e dei testi recitati dalla cantante, tra cui il panegirico *Vesîletü'n Necât*, costituiscono degli spazi educativi immaginario-simbolici per i credenti. La narrazione fornisce soggetti-protagonisti presentandoli come modelli culturali di riferimento. I principali sono il profeta Maometto e il fondatore della Repubblica Turca Mustafa Kemal. Tali si possono considerare degli agenti simbolici di socializzazione, poiché presi seriamente in considerazione dalle partecipanti per le rilevanti valenze religiose e storiche. Maometto è il modello di riferimento indiscusso dell'intera comunità. Difatti i detti (e non detti) e i fatti (e non fatti) riguardo il Profeta racchiusi nel testo della Tradizione, la Sunna, forniscono un confronto fra le azioni e i pensieri dei fedeli e quelli di Maometto. Grazie ad esso i musulmani possono correggere e migliorare la propria condotta. Dunque i testi recitati in cui è presente la figura del Profeta hanno una funzione didattica nei confronti dei partecipanti nell'adozione del corretto comportamento da musulmano e nell'evocazione del senso di appartenenza a un'antica e solidale *ümmet*. E' chiaro che l'identificazione con l'originario nucleo di fedeli risveglia oggi la solidarietà fra i credenti. Questa viene anche destata dall'altro agente simbolico di socializzazione, Mustafa Kemal, ricordato nel corso del *mevlid* come soggetto cui indirizzare preghiere finalizzate alla sua intercessione. Se a un primo sguardo, tale elemento sembra rappresentare una contraddizione all'interno del contesto islamico in cui viene espresso, più attentamente si rivela essere un forte elemento di coesione per la *ümmet* odierna¹². Storicamente il suo operato e la carismatica

11 Si veda la nota 3.

12 Nello studio antropologico condotto da Richard Tapper e Nancy Tapper tra il 1980 e il 1984 nella cittadina di Eğirdir, era emerso un parallelismo fra l'adorazione di Maometto e l'elogio di Mustafa Kemal durante le funzioni religiose e nelle cerimonie del *mevlid*. L'ideologia islamica (*manevi*) e l'ideologia kemalista (*maddi*), a prima vista opposte, in realtà

figura di generale e statista sono ragioni di orgoglio e di onore per l'intera popolazione. Secondo tale visione, l'intervento militare e politico di Mustafa Kemal è stato in grado di liberare con successo la nazione dallo straniero (forze dell'Intesa durante la Prima Guerra Mondiale, cristiani greci e armeni) costruendo una Turchia progredita ed economicamente competitiva nel mercato mondiale¹³.

L'agente della socializzazione è la *mevlithan*. Data la sua devozione, la conoscenza della religione e la professionalità nel canto del *mevlid*, le indicazioni da lei espresse vengono prese in forte considerazione e influenzano le partecipanti. E' in particolar modo la recitazione del Corano a porla su un piano intellettuale, sociale e spirituale superiore che le conferisce pieno titolo e plausibilità alle intenzioni didattiche. Si potrebbe dire che essa assuma il ruolo di portavoce della Parola divina. Tali competenze conferiscono alla cantante un ruolo efficace nell'apprendimento culturale.

I discorsi religiosi: contenuti e influenze sociali.

Tra i vari testi recitati la cantante pronuncia dei discorsi religiosi di una durata massima di circa dieci minuti che possono essere paragonati per la loro struttura ai sermoni (*vaiz*)¹⁴. Essi sono qui analizzati in quanto presentano evidenti fini didattici nei confronti dei partecipanti oltre allo scopo ultimo di rafforzare il vincolo collettivo della fede. Per la formulazione dei *dini sohbetler*, le *mevlithanlar* si servono dei contenuti del Corano, della Sunna e degli altri testi recitati. Durante i *dini sohbetler*, la maggioranza delle invitate appare fortemente coinvolta e impressionata dagli argomenti trattati. Tale coinvolgimento deriva in parte dalla scarsa formazione religiosa delle partecipanti e dall'atteggiamento deciso e autorevole della *mevlithan*, la quale conferisce con la propria enfasi un'aura di particolare veridicità ai propri ammonimenti. I suoi toni perentori rinsaldano l'autenticità dei discorsi¹⁵.

si esprimevano in termini simili di valori. Entrambe, ad esempio, proponevano la persona di Maometto e quella di Kemal come soggetti di venerazione per le vittorie delle loro "campagne militari". Un noto cittadino repubblicano ha espresso chiaramente questo parallelismo dicendo "il nostro modo di pregare è rispettare Atatürk". Secondo i Tapper, il sistema islamico di meritocrazia, comprendente le richieste di duro lavoro e il guadagno di meriti (*sevap*) nelle azioni quotidiane, è parallelo al sistema repubblicano di meritocrazia basato sull'individualismo, sulla competitività e sul capitalismo. Si veda Tapper R./Tapper N., 1994, pp. 56-80.

13 Già prima della fondazione della Repubblica (1923), l'élite al governo aveva delineato l'identità della futura società repubblicana definendo il territorio della nazione come spazio sociale turco laico. Prime conseguenze di tale politica furono il genocidio armeno (1915) e la Guerra di liberazione dai greci ortodossi residenti in Turchia (1919-22). Queste drammatiche e drastiche azioni di governo determinate da ragioni di carattere religioso, non etnico, prospettavano già una futura Turchia composta esclusivamente da cittadini musulmani. La Repubblica sarebbe dovuta diventare una nazione in cui il patriottismo, l'essere uniti e il resistere agli *altri* (potenze dell'Europa occidentale, Est bolscevico) costituivano modi per incoraggiare il sentimento di appartenenza alla *ümmet* (Turan, 1994, p.39). Tutti i non musulmani avevano davanti due scelte: emigrare o rimanere in Turchia accettando un'integrazione che avrebbe coinciso con la perdita della propria identità. Fondata la Repubblica nel 1923, Mustafa Kemal promulgò delle leggi allo scopo di controllare e in parte eliminare la religione dalla sfera pubblica, ma non impedì alle famiglie musulmane l'osservanza della fede nel privato e la trasmissione della religione ai figli. In tal modo egli costruì una nazione laica con qualità di natura religiosa: una persona, ad esempio, veniva immediatamente considerata musulmana se non professava alcuna religione, se possedeva un nome dai suoni turchi o di origine islamica e se aveva parenti ritenuti musulmani dalla popolazione.

14 Le cantanti di *mevlid* non mi hanno riferito di essere predicatrici, ma probabilmente sono state influenzate dall'ascolto delle prediche di alcune famosissime *mevlithanlar* di Bursa, conosciute per essere anche predicatrici.

15 Gli stessi toni sembrano essere usati nei libri illustrati per bambini, analizzati da Saktanber A., 1994, pp. 171-186. Le storie religiose, soprattutto quelle concernenti la storia dell'Islam, sono narrate in toni decisi ed autorevoli e sembrano marcare l'autenticità del contenuto e del periodo storico trattato, soprattutto quello della cosiddetta "età d'oro islamica". I toni imperativi sono percepibili nel linguaggio narrativo generale e nei discorsi di alcuni rappresentanti dell'Islam, il maestro e l'*imam*, che risultano figure di assoluta autorevolezza agli occhi dei bambini.

Nella trasmissione di messaggi etico-religiosi si enfatizza l'elemento fondante e aggregante della *ümmet*: la fede in Dio e nella Sua Parola. Rimarcando l'indiscutibilità della verità coranica, le cantanti spiegano l'importanza del completo adempimento dei cinque pilastri dell'islam, dell'intenzione¹⁶ e della consapevolezza di compiere atti ordinati dal Creatore. In tale spiegazione sembra emergere una sottile critica nei confronti di chi non adempie agli obblighi. Le *mevlithanlar* ricordano che "qualora l'esecuzione di uno dei pilastri islamici fosse sommaria, essa non avrebbe valore al cospetto di Dio"¹⁷. Fra essi, le cinque preghiere quotidiane e il digiuno nel mese del ramadan sono i più menzionati. La scrupolosa e rispettosa osservanza è spesso ritenuta azione meritoria per il raggiungimento del Paradiso.

Un ulteriore argomento dei *dini sohbetler* è l'aldilà. La cantante ricorda che il raggiungimento della pace in Paradiso si ottiene grazie ai meriti spirituali e il destino affittivo dell'Inferno è la conseguenza dei peccati terreni¹⁸. Il tema dell'aldilà richiama quello del Giorno del Giudizio, quando ogni anima sarà giudicata da Dio per le sue buone e cattive azioni. Con la menzione di tal evento, la *mevlithan* sfiora la paura intima di ogni musulmana sul possibile destino infernale di torture e afflizioni: "se ogni azione è buona, nel Giorno del Giudizio ogni anima verrà ricompensata col Paradiso". Lascia intravedere però che, se così non fosse, per ognuna di esse si prospetta la sofferenza eterna. Si ricorda anche che l'unica opportunità per ottenere la pace dell'anima è seguire gli insegnamenti del Corano, l'unica via (*yol*)/vita (*hayat*) rivelata da Dio attraverso la persona di Maometto. Ella invita, dunque, le partecipanti a rafforzare la propria fede, a compiere atti meritori (*sevapli*), come la pratica e la partecipazione al *mevlid*, e a correggere la propria vita dalle distrazioni sociali prodotte da un'etica immorale, non islamica. Si nota in tale affermazione un riferimento alla critica mossa dal movimento islamico nei confronti dell'etica occidentale, giudicata come "l'altra realtà degradante" presente nel mondo contemporaneo¹⁹: una realtà segnata dal capitalismo, dal consumismo e in seno alla famiglia rinvenuta come scadimento morale causato dalla scarsa integrità della donna che si è occidentalizzata. Per combattere tali influenze s'invita a seguire la corretta condotta di Maometto. A lui si devono rivolgere lodi e preghiere per l'intercessione della sua anima. È azione meritoria pregare anche "le anime dei martiri in nome dell'islam, dei fratelli siriani, egiziani, palestinesi (ecc), le anime passate, le presenti e le future, e infine l'anima di Mustafa Kemal"²⁰. Si rinviene da tale frammento il senso di appartenenza e di fratellanza universale provato dalla "gente del Corano", ossia della comunità

16 Con "intenzione" ci riferiamo a quel presupposto (*niyet*) fondamentale nell'islam per cui nessun atto ha valore agli occhi di Dio se il credente stesso non ha l'intenzione chiara e precisa di volerlo compiere. Esiste un *hadis*, un detto, del Profeta a riguardo: "Le opere esistono solo con le loro intenzioni perché ogni uomo riceve solo per quello per cui ha avuto un'intenzione". Si veda Vercellin G., 2002, p. 6.

17 Da discorso annotato durante la partecipazione ad un *mevlid*.

18 In un'intervista rilasciata ad Hassan M. (2011), una "predicatrice statale" ha spiegato che è necessario far vedere alle persone "la faccia sorridente dell'islam" e ciò che invece può significare "l'Inferno". Nel quartiere di Beyoğlu (Istanbul) dove lavora, si deve adeguare alla popolazione locale, dove il "peccato è maggiore", evitando di rimarcare troppo questo tema, altrimenti le persone "correrebbero via".

19 Nello studio antropologico condotto da Bellér-Hann e Hann nel 1983 e nel 1988 nell'area geografica popolata dal gruppo etnico Laz in Turchia orientale, è emersa una rilevante crescita del fondamentalismo, che sembra in parte guidata dall'ordine *nakşibendi*. Giovani musulmane, frequentatrici dei corsi del leader *nakşibendi* locale, hanno la possibilità di diffondere le proprie idee ai gruppi femminili grazie a dei *vaiz-sohbet* (sermoni) durante incontri di sole donne. La predicatrice, ascoltata da Bellér-Hann in un ritrovo femminile svoltosi nel mese del Ramadan, ha criticato l'occidentalizzazione, il cristianesimo, l'ebraismo, il capitalismo e ha accusato la completa perdita di valori in seno alla famiglia dovuta soprattutto ai comportamenti indecorosi della parte femminile. La predicatrice ha espresso, inoltre, una profonda "nostalgia per il passato ottomano" attraverso una metafora: la donna è un bellissimo gioiello da proteggere e da coprire tutto il tempo, gioiello che deve essere guardato soltanto dal suo proprietario (il marito) in completa intimità. Si veda Bellér-Hann I., 1994.

20 Da discorso annotato durante la partecipazione a un *mevlid*.

mondiale di musulmani. Non a caso il termine arabo *umma* deriva dalla radice trilittera *umm*, madre. Lo scopo della *mevlithan* sembra, infatti, quello di far percepire alle partecipanti un senso di unione confortante e rassicurante superiore alla condizione mortale. Essere musulmane sulla strada di Dio è un fattore di unione profonda nel presente terreno. Solitamente il *dini sohbet* termina con la richiesta a Dio del perdono dei peccati, dell'accettazione della lettura del Corano e della protezione dallo *Şeytan* (Satana). Il discorso si conclude con l'augurio di una vita d'abbondanza (*bereketli*) e di salute (*sağlıklı*) vissuta interamente nel ricordo di Dio; al finale la cantante recita: "che Dio vi accolga, che Dio vi benedica!" ("*Allah kabul etsin, Allah razı olsun!*").

Secondo il tipo di occasione celebrata gli argomenti dei *dini sohbetler* cambiano. Durante il *mevlid* in occasione di un decesso (uomo di sessant'anni), la cantante si è espressa con particolare sobrietà e delicatezza in merito alla questione escatologica dell'anima della persona defunta e delle anime nel Giorno del Giudizio. È stato dato rilievo ai buoni propositi e azioni e al "comportamento corretto da musulmani voluto da Dio"²¹ al fine di beneficiare del Paradiso. Nei *mevlidler* per le circoncisioni e, in maniera più rilevante, in quelli per le nascite, gli argomenti ricorrenti sono stati la maternità e l'educazione religiosa dei figli. Riguardo al festeggiato e agli altri bambini invitati la *mevlithan* ha consigliato alle madri un'educazione religiosa fin dai primi giorni di vita. Al bambino appena nato la famiglia dovrà parlare con la lingua sacra (*kutsal Dil*), in altre parole recitare il Corano, e insegnare la fede per gli aspetti metafisici dell'islam (*iman*). Questi sono: credere in Dio e nella sua unicità (*tevhid*), credere a tutti i messaggeri (*rasullar*) e profeti (*peygamberler*) inviati da Dio, credere nei libri inviati da Dio (primo fra tutti, il Corano), negli angeli (*melekler*), nel Giorno del Giudizio (*Kıyamet Günü*) e nella resurrezione e nel destino (*kader*). Le prime parole pronunciate dal bambino dovranno essere la testimonianza di fede (*kelime-i şهادet*), il pilastro essenziale per essere musulmano: "testimonio che non c'è divinità se non Dio e testimonio che Maometto è il suo Messaggero"²². In tale modo, il bambino avrà lontani i nemici (*düşmanlar*) e le negatività della vita (*kötülükler*). I consigli consistevano, pertanto, nel vivere con consapevolezza l'identità islamica e crescere i figli secondo tempi, valori e norme religiosi. Una volta cresciuti, i figli - ha spiegato la cantante - sapranno ricompensare le madri per i loro sforzi con la stessa devozione, dimostrando la loro autenticità islamica²³. Alle madri viene, dunque, affidata una responsabilità centrale nella formazione dei figli. Si verifica, così, in tale occasione celebrativa un processo di apprendimento culturale. Le *mevlithanlar* stesse utilizzano tali discorsi al fine di rinsaldare la coesione della *ümmet*, purificare quest'ultima dalle devianze prodotte principalmente dalla modernità laica e rafforzare la fede. È chiara pertanto l'intenzione di trasmettere i modelli culturali sopra accennati a partire dal riferimento culturale del primo nucleo-*ümmet* di credenti formatosi nel cosiddetto periodo d'oro dell'Islam.

3.2 Processi di apprendimento culturale tramite modelli identitari.

Dall'analisi dei *dini sohbetler* si perviene all'individuazione di due modelli identitari riguardanti la madre e il figlio, due paradigmi culturali di riferimento per i partecipanti alle cerimonie. Il primo modello si caratterizza per la devozione e cura del nucleo familiare, la trasmissione della fede

21 Da discorso annotato durante la partecipazione a un *mevlid*.

22 Traduzione personale dall'arabo all'italiano.

23 Nelle narrazioni per bambini (Saktanber A., 1994, pp. 176-179), la figura femminile appare soltanto in relazione al figlio. Il suo contatto con il marito o con qualsiasi altro uomo avviene sempre tramite la relazione madre-figlio. La madre è rappresentata come una persona composta, inerte, che passa la sua vita a pregare per i figli, a dar loro affetto e benedizioni. Il significato della relazione madre-figlio, inoltre, viene avvalorato dalla prospettiva in cui il figlio farà dei sacrifici per la madre.

ai parenti, l'osservanza delle norme islamiche (particolarmente dei cinque pilastri dell'Islam) e un comportamento corretto e consono alle situazioni sociali. Così come teorizzava Piaget negli studi sullo sviluppo infantile (1932/1972), anche il modello materno è trasmesso secondo una doppia dimensione, al tempo permissiva e repressiva. Agendo tramite la somministrazione di sanzioni, quest'ultima (i discorsi moralizzanti della *mevlithan*) contribuisce a radicare il rispetto delle regole negli altri (Dubar, 2000/2004, pp.23-24), a dare forma a un gruppo sociale coeso i cui confini con l'alterità esterna e i relativi caratteri sono definiti. Si può fare l'esempio dell'integrità morale della famiglia corrotta dall'etica occidentale. Il livello di effettiva influenza sulle madri del modello veicolato varia a seconda del loro grado di conformità al gruppo sociale. Esse rispondono con comportamenti diversi e persino contrastanti in base all'educazione ricevuta, religiosa e non, da cui si sviluppa una molteplice consapevolezza identitaria. Ad esempio si è potuto osservare che le praticanti ortodosse provviste di una formazione religiosa (scuole coraniche e islamiche private, Facoltà di Teologia) non vestono i figli da giannizzeri in occasione del *mevlid* per la circoncisione. Questo tipo di abbigliamento corrisponde, infatti, a una moda islamica recente che non è seguita da coloro che si rifanno culturalmente alla tradizione. Contrariamente avviene per le madri prive di una formazione religiosa che considerano la fede affare privato. Nei *mevlidler* per le nascite, esse si vestono con abiti propri di una moda recente evocante il vestiario della corte ottomana.

Le caratteristiche costituenti il modello filiale sono definite con particolare enfasi nei contenuti dei *dini sobhteler* e degli altri testi recitati, quindi nel processo di apprendimento culturale, e si possono notare nell'analisi osservativa effettuata. I caratteri principali riguardano la fede in Dio e la conoscenza della religione, l'ubbidienza verso i genitori e parenti, il comportamento basato sui principi islamici e lo sviluppo di un senso di appartenenza alla comunità verso cui agire in modo consapevole e produttivo. Oltre a tali caratteristiche, nei *dini sobhteler*, si consiglia, come notato, la formazione religiosa dei figli presso le scuole coraniche, i licei statali religiosi e le facoltà di teologia. Tale modello filiale influenza il mondo culturale dei bambini presenti al *mevlid* fin dalla nascita tramite le azioni familiari. In tale periodo, come sosteneva Linton (1936/1973, p. 323) ne *Lo studio dell'uomo*, "la cultura è completamente esterna all'individuo [...], ma nel corso del suo sviluppo diviene parte integrante della personalità". Tale processo si verifica nell'infanzia perché, come affermavano Parsons/Bales e Kardiner rifacendosi alla psicanalisi freudiana, in tale età si attua la formazione dell'Ego, in cui l'individuo *incorpora* attraverso le prime esperienze di vita la cultura del suo gruppo sociale. E' proprio in questa fase che s'instaura il rapporto unico del bambino con la madre (*mother-child identity*). I figli percepiscono la madre soggetto insieme autorevole e protettivo-amoroso. Essa, per Parsons, è la principale agente di socializzazione. In seno al nucleo familiare avviene il *trattamento sociale dell'istinto* e la formazione dei legami sociali infantili (per fissazione, introiezione, dislocazione, transfert, secondo le categorie di Freud) (Dubar 2000/2004, p.48). La madre, il padre e le eventuali persone vicine al bambino mettono in atto un processo d'insegnamento di *standard dell'azione*, regole sociali da loro apprese e interiorizzate. Nell'interazione con gli adulti, il bambino apprende il corretto agire sociale sotto forma di permessi e di restrizioni. Secondo Parsons/Bales (1955/1974), durante il processo di apprendimento, egli interiorizza la cultura non tanto mediante imitazione, quanto tramite identificazione con l'agente, poiché con questo s'instaura un legame totalmente emozionale radicato profondamente nell'inconscio.

Durante i *mevlidler* osservati a Bursa e Gemlik, i bambini ricevono secondo il loro sviluppo cognitivo informazioni sulla comunità che li abbraccia, regole e valori per esserne parte. Nei *mevlidler* per le nascite in cui si fa partecipe la comunità della venuta al mondo di un individuo, al neonato viene già ascrivita l'identità. In seguito al canto della sezione sul saluto a Maometto appena nato (*Merhaba*) contenuta nel panegirico *Vesiletü'n Necât*, la *mevlithan* recita ad alta voce l'espressione "il tuo nome è..." vicino all'orecchio del neonato. L'atto di nominare in pubblico può essere interpretato come rito

d'iniziazione coincidente con l'ingresso nella comunità, per cui nominare significa entrare in possesso di una nuova identità. Il neonato viene così incluso in modo involontario e inconscio nel determinato gruppo sociale con relative regole e valori. Ciò avviene proprio nella fase ripresa da Parsons della *dipendenza orale*, in cui il neonato non è, in qualsiasi senso tecnico, *membro* di alcun sistema sociale, ma *oggetto di possesso* della famiglia, e specificatamente della madre. Oltre ad essere tale, esso è oggetto di orgoglio. Questa è la ragione per cui viene *mostrato* alla comunità dai genitori, i quali lo incoraggiano a sorridere al fine di dimostrare consonanza col contesto circostante (Parsons T., Bales R.F. 1955/1974, pp. 68-70). Da questo mondo il bambino deve essere accettato e benvenuto. Nella stessa occasione celebrativa si riscontra un ulteriore elemento significativo nell'indicazione suggerita dalla *mevlithan* alla madre di recitare al neonato il Corano. Da tale suggerimento si conferma l'azione materna verso l'*inclusione* e l'*accettazione* del figlio in seno alla comunità. Poiché, come affermava Parsons/Bales, il bambino interiorizza profondamente la cultura identificandosi con l'altro (più che per imitazione), il legame unico madre-bambino d'*identificazione*, di ricerca di *cura* e di *approvazione*, determina la costituzione della personalità.

Si osserva, inoltre, che i figli resi consapevoli (*şuurulu*) della propria identità sono particolarmente istruiti nella prassi del *mevlid*. Le figlie delle praticanti ortodosse sono molto coinvolte nella prassi cerimoniale, informate sulle varie fasi e gestualità e disponibili nella spiegazione delle regole dell'atto della preghiera²⁴. Esse prestano particolare attenzione agli ordini materni. I loro atteggiamenti, composti e disciplinati, svelano una certa riverenza nel momento della preghiera e della lode a Maometto e Dio. Tali caratteristiche si presentano in maniera più evidente rispetto ai bambini maschi. Si nota, inoltre, che le stesse bambine chiedono con insistenza di portare il velo fino a indossarlo, sebbene per loro non sia obbligatorio. In occasione del *mevlid* per la circoncisione si osserva la consuetudine del vestiario del festeggiato da giannizzero, soldato islamizzato nelle fanterie ottomane che talvolta ricopriva la carica di guardia personale del sultano. Sia in quest'ultimo caso che nel vestiario evocante la corte ottomana indossato dalle madri ai *mevlidler* per le nascite si riscontra la tendenza ad appropriarsi di elementi estetici che definiscono il forte rapporto col passato e la solidità della fede. Un passato, quello imperiale, che viene risvegliato intenzionalmente dalle politiche di governo dagli anni Ottanta in poi, dal cosiddetto neo-ottomanesimo²⁵.

Conclusioni.

Col partito AKP al governo si tende verso una maggiore radicalizzazione dell'Islam nella società turca. Gli spazi di apprendimento culturale sono uno dei luoghi in cui si manifesta tale processo. La trasmissione di valori, norme, abitudini, comportamenti costruisce l'identità. Per tale ragione, in questo lavoro, si sono analizzate le dinamiche di trasmissione culturale negli incontri celebrativi del *mevlid* in quanto spazio e tempo per l'apprendimento culturale. Le celebrazioni rispondono a due esigenze sociali. Una, interna alla comunità, di rinnovare e rinsaldare il vincolo della fede e di compiere

²⁴ Ho avuto la possibilità di parlare con alcune bambine e adolescenti chiedendo specificatamente della cerimonia del *mevlid* e della preghiera.

²⁵ Dagli anni Ottanta in poi, i partiti di orientamento islamico al governo hanno proposto una nuova linea politica, definita neo-ottomanesimo, in cui si prospetta su vari livelli la ripresa di uno status di potere che richiama quello imperiale in cui l'islam fornisce l'amalgama necessario per richiamare sotto la direzione turca etnie diverse, tra cui quelle curde. Da un punto di vista economico e geo-politico, s'intende trovare un equilibrio con le nazioni i cui rapporti erano compromessi, fra le quali l'Armenia, e anche con i paesi musulmani dell'area balcanica. Riguardo il modo di vestire durante i *mevlidler* -mai osservato nei precedenti studi antropologici-, esso costituisce una moda reinventata basata su un modo di vivere passato e culturalmente inaccessibile per la società repubblicana, che probabilmente riflette la tendenza politica del neo-ottomanesimo.

atti di merito spirituale per il raggiungimento del Paradiso. L'altra, propria dell'élite, di rafforzare la comunità costruendo relazioni, bisogni, scopi personali laddove mancanti. Ad esempio ciò avviene istillando la necessità di un'autorità religiosa femminile (dalla predicatrice alla *mevlithan*), di una formazione religiosa statale, oppure più banalmente di comperare oggetti disponibili sul mercato per credenti.

Dall'osservazione partecipante e dall'analisi dei testi recitati, in particolar modo dei *dini sohbetler*, si nota una generale tendenza verso la trasmissione culturale tramite modelli identitari, specialmente quello materno e filiale. Entrambi vengono veicolati alle partecipanti tramite i contenuti dei testi recitati, a partire dal Corano, dei consigli, degli ammonimenti e delle indicazioni forniti dalla *mevlithan*. I caratteri comuni e principali dei modelli riguardano la consolidata fede in Dio, il corretto comportamento basato sui principi islamici e la responsabilità per il mantenimento della futura *ümmet*. Una volta interiorizzati alcuni degli aspetti di tali modelli, in linea teorica la madre cerca di seguire attentamente le prescrizioni e le norme islamiche e s'interessa alla formazione religiosa del figlio. Ciò che avviene realmente nel quotidiano di una buona parte delle partecipanti ortodosse. L'influenza materna è, secondo la teoria della socializzazione formulata da Parsons/Bales, cruciale nell'apprendimento culturale del bambino a livello inconscio (quindi più radicato nell'identità) vista la loro relazione squisitamente intima. Dal canto suo, il figlio può scoprirsi particolarmente interessato nella partecipazione sociale, relazionale e culturale per il mantenimento e la costruzione della *ümmet*. Ciò che sembra prospettarsi dal presente lavoro è il sostegno femminile sempre più partecipe per il rafforzamento di una società radicata nei principi islamici, a cui consegue un maggiore consenso per il governo attuale che si è fatto promotore di tali cambiamenti. Ad influenzare la popolazione femminile in tale senso giocano le possibilità e i vantaggi ottenuti dai diversi partiti islamici al governo soprattutto dagli anni Settanta, tra cui la libertà di seguire un percorso formativo religioso fino alle facoltà di teologia, di lavorare nella sfera pubblica senza intaccare le norme del costume islamico, di scegliere l'abbigliamento islamico più gradito ma, fondamentale, di essere attivamente impegnato nella comunità.

Bibliografia:

- Bellér-Hann, I., (1994), Women, Religion and Beliefs in Northeast Turkey, *The Arabist Budapest Studies in Arabic* 9-10
- Crescenti, M., (2016), Le cerimonie del *mevlid* a Bursa e Gemlik. Rito, ruolo, identità., *Ethnorèma*, 12, pp. 1-19.
- Demirer, Y., (2007), voce *Turkey*, a cura di, Suad, J./ Najmabadi, A., *Encyclopedia of Women and Islamic cultures*, vol. 5, Brill, Leiden Boston.
- Dubar, C., (2004), *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, Il Mulino, Bologna.
- Findley, V.C., (2010), *Turkey, Islam, Nationalism and Modernity. A history 1789-2007*, Yale University Press, New Haven.
- Hassan, M., (2011), Women Preaching for the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey, *International Journal of Middle East Studies* 43, pp. 451-473.
- Il Corano*, trad. it. di Bausani A, (2010), RadiciBur, Milano.
- Kapteijn, N.J.G., (1993), *Muhammad's Birthday Festival. Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century*, E. J. Brill, Leiden.
- Katz, H.M., (2007), *The birth of Muhammad. Devotional piety in Sunni Islam*, Routledge.

- Linton, R., (1973), *Lo studio dell'uomo*, Bologna, Il Mulino.
- Mongardini, C., (2011), *La conoscenza sociologica. Concetti fondamentali*, ECIG, Genova.
- Nocera, L., (2011), *La Turchia contemporanea. Dalla repubblica kemalista al governo dell'AKP*, Carocci, Roma.
- Parsons, T., Bales, R.F., (1974), *Famiglia e socializzazione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano.
- Piaget, J., (1972), *Il giudizio morale nel fanciullo*, Firenze, Giunti.
- Saktanber, A., (2002), *Living Islam. Women, Religion and the Politicization of Culture in Turkey*, I.B. Tauris & Co. Ltd, London.
- Saktanber, A., (1994), Muslim Identity in Children's Picture-Books, a cura di, Tapper, R., *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, I.B.Tauris & Co Ltd, London, pp. 171-188.
- Tapper, R., Tapper, N., (1994), Religion, Education and Continuity in a Provincial Town, a cura di, Tapper, R., *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, I.B. Tauris & Co Ltd, London, pp. 56-84.
- Turan, I., (1994), Religion and the Political Culture in Turkey, a cura di, Tapper, R., *Islam in Modern Turkey: religion, politics and literature in a secular state*, I.B.Tauris & Co Ltd, London, pp. 31-55.
- Vercellin, G., (2002), *Istituzioni del mondo musulmano*, Giulio Einaudi Editore, Torino.

Fonti web

- Durukan, A., (2005), Women preachers educate women, [Online] Consultabile all'indirizzo <http://bianet.org/english/women/65951-women-preachers-educate-women> (data di accesso: 10 giugno 2017)
- Boursin-Lekov, M., Apprendre à construire son identité religieuse : la présentation de soi comme musulman. Approche ethnologique de l'apprentissage religieux de l'Islam en France, [Online] Consultabile all'indirizzo <http://marielaureboursin.free.fr/pdf/iit.pdf>, (data di accesso: 10 giugno 2017)