

El islam en la República kemalista de Turquía*

DENİZ DEVRİM**

RESUMEN

En la sociedad turca conviven diferentes visiones sobre el papel de la religión islámica en la vida pública. El proyecto de un Estado laico que Mustafá Kemal Atatürk impulsó férreamente desde los años veinte del pasado siglo no consiguió erradicar el sentimiento profundamente religioso de una parte de la sociedad. En los años noventa ganaron influencia los partidos políticos de tendencia islámica. Tras reiteradas tensiones con el ejército y las instituciones judiciales, en 2002 un partido moderado islámico, el AKP, ha conseguido establecerse en el Gobierno. Aunque desde sectores de la sociedad y las elites políticas se le acusa de perseguir el aumento de la influencia del islam en Turquía, el AKP ha puesto en marcha reformas para acercar a Turquía a los países occidentales. Este artículo expone las tensiones que han marcado desde el inicio de la República de Turquía la relación entre el Estado y la política, por una parte, y el islam, por otra. Al mismo tiempo que pone de manifiesto la necesidad de superar algunas ideas manidas sobre la naturaleza de estos lazos, muestra la complejidad que entraña tanto un gobierno secular como un gobierno islámico en una sociedad polarizada por líneas de conflicto religiosas.

pañuelo, típico símbolo islámico. Esa decisión había suscitado alguna declaración crítica de Recep Tayyip Erdoğan, presidente del Gobierno desde 2002 y líder del Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP), porque quebrantaba la libertad personal de la ciudadana turca. Parece que, tras tres años de inusual estabilidad política en Turquía, los dos bloques tradicionalmente antagonistas vuelven a enfrentarse. La elite de impronta kemalista y laica le reprocha al Gobierno islamista moderado del AKP que, a pesar de las reformas emprendidas en sintonía con las demandas de la Unión Europea, esté reforzando la influencia del islam en la sociedad turca y quiera anclarlo en el sistema. Por su parte, el AKP considera la posición kemalista demasiado intolerante y exige más libertades y pluralismo en Turquía, refiriéndose, sobre todo, a la libertad religiosa.

1. LAS REFORMAS DE MUSTAFÁ KEMAL ATATÜRK

Durante mucho tiempo, los sucesores del fundador de la República de Turquía, Mustafá Kemal Atatürk, creyeron que éste había liberado para siempre a la sociedad turca del islam político. Tanto las elites estatales del país como los científicos sociales y expertos internacionales ponían a Turquía como ejemplo de un Estado secular musulmán. Las reformas de Atatürk perseguían el objetivo de transformar Turquía conforme al modelo de una sociedad moderna y progresista. Pero en las últimas décadas se ha visto cada vez más claramente que, a pesar de las reformas radicales de Atatürk, el islam ha cobrado una importancia creciente en la esfera pública.

“Soy un soldado de Alá”: estas fueron las últimas palabras de Alparslan Arslan antes de que, el 17 de mayo de 2006, atentara contra el juez del Consejo de Estado Mustafá Yücel Özbilgin. El juez asesinado había vetado poco tiempo antes en una sentencia el ascenso profesional de una maestra por su costumbre de cubrirse fuera del colegio con un

* Traducido del alemán por Elisa Chuliá.

** Licenciada en Historia, Ciencia Política y Sociología por la Universidad Humboldt de Berlín (de.devrím@gmail.com).

Tras el desplome del Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial y la posterior guerra de liberación del pueblo turco desde 1919 a 1922, el 29 de octubre de 1923 se fundó la República de Turquía. Las reformas que se sucedieron debían convertir al país en un Estado nacional moderno de tipo occidental. El nuevo orden republicano no concedía espacio público alguno a la religión, que antes de la fundación de la República había desempeñado un papel fundamental en casi todos los aspectos de la vida social. La joven República asumió una nueva definición de religión: el islam sólo se practicaría en los espacios privados. Las formas de vida impregnadas por la religión representaban para Atatürk una rémora. La sociedad debía ser liberada de la religión y racionalizada. Con las reformas de Atatürk, los habitantes de un imperio universal se convirtieron en ciudadanos de un Estado nacional en el que ya no debían vivir miembros devotos de una comunidad islámica, sino individuos racionales en una comunidad nacional.

Para establecer el Estado laicista y marginar al islam, en 1925 se prohibieron los órdenes religiosos. En el mismo año se proscribieron el fez, el turbante y el velo o pañuelo islámico como símbolos de hostilidad al progreso. La enseñanza religiosa fue sustituida por un sistema educativo unificado y secular. En 1928 sucumbió la enseñanza de la religión en los colegios; entre 1933 y 1948 las clases de religión quedaron incluso prohibidas. Durante esos años no existió en Turquía posibilidad alguna de cursar estudios universitarios en religión islámica. En 1934 se prohibió el peregrinaje a la Meca, prohibición que se mantendría hasta 1949. Desde los años treinta, la llamada al rezo en las mezquitas se realizó en turco (en lugar de en árabe). En 1928 se revocó el islam como religión de Estado de la Constitución de 1921. La legislación reconoció en 1926 la equiparación jurídica entre hombres y mujeres, derogando así el Código Civil basado en la ley islámica *Sharia*.

La ideología kemalista se describe a menudo aludiendo a seis pilares: nacionalismo, republicanismo, bien común (*halkçılık*)¹, laicismo, estatismo (responsabilidad del Estado en la economía y la sociedad) y reformismo (autorenovación continua). Estos principios se elevaron en 1935 a doctrina de Estado, incorporándose a la Constitución en 1937. El kemalismo encuentra su principal representante en el ejército, que ha intervenido una y otra vez en la política para proteger los principios kemalistas.

¹ Concepto que suele traducirse como "populismo". En la concepción kemalista significa el "bien público".

De acuerdo con Andrew Mango, experto en la historia de Turquía, el kemalismo significa hoy para muchos jóvenes turcos, sobre todo, "igualdad entre los sexos, baile, música, viajes y la sensación de que no les distingue nada básico de la cultura europea o americana" (Kinzer, 1997).

Durante las primeras décadas de la República, la elite kemalista creía firmemente que, con el anclaje institucional del principio laicista, los "creyentes construirían, en el proceso de modernización, sus identidades modernas y extra-religiosas, mientras que el papel social de la religión palidecería progresivamente" (Göztepe, 2004: 33). La imposición rígida de las reformas kemalistas implicaba necesariamente la devaluación social del islam en Turquía. En efecto, hasta la disolución del régimen unipartidista en 1946, la función social del islam fue ignorada por el único partido hasta entonces operante, el Partido Popular Republicano (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP). Nuevos rituales civiles reemplazaron a los religiosos con el fin de crear nuevas formas de comunidad social. Cabe argumentar con Şerif Mardin (1973: 183-184) que, hasta la constitución del régimen multipartidista en 1946, la elite republicana confiaba en dirigir desde arriba el proyecto de modernización, ignorando cualquier posibilidad de movilización desde abajo.

Todas estas medidas difícilmente podían satisfacer a una población para la cual la religión había sido omnipresente en la vida pública y privada (Saktanber, 2002: 139). Lo cierto es que las reformas republicanas no condujeron a una transformación radical de los hábitos y las condiciones de vida de mucha gente. En particular, la población rural quedó mayoritariamente al margen del proceso de reforma kemalista. A pesar de las medidas anti-islámicas, el islam mantuvo un papel crucial en algunos segmentos de la sociedad. En contra de lo esperado por las elites kemalistas, las restricciones y prohibiciones no lo debilitaron efectivamente. Antes bien, las autoridades que escapaban al imponente control del Estado salieron reforzadas.

Aun cuando la Constitución, las instituciones políticas y educativas y el derecho civil de las primeras décadas de la República reflejaban la hostilidad del Estado hacia la religión, la transición hacia el sistema multipartidista en 1946 supuso un cambio en esta tensa relación. La autorización de otros partidos se tradujo en una cierta liberalización del principio laicista. Principalmente los partidos conservadores se presentaron como defensores del islam y atrajeron los votos de muchos musulmanes.

En respuesta a este comportamiento electoral, las elites estatales decidieron prestar más atención a los sentimientos religiosos de la población y reinterpretar el concepto de laicismo, entendiéndolo no tanto como la marginación de la religión de la vida pública cuanto como la conformación de la religión por el Estado. Todavía bajo el Gobierno de la CHP se reintrodujeron entre 1946 y 1950 las clases de religión en las escuelas y se autorizó la peregrinación a la Meca. Desde 1948 se ofrecieron cursos para la formación de responsables de la dirección religiosa de las comunidades. En 1949 se fundó en Ankara una Facultad de Teología. A partir de 1950, el Gobierno, en manos del DP (*Demokratik Partisi*), relajó el control estatal sobre el islam y revisó la política anti-islámica parcialmente (por ejemplo, autorizando de nuevo a los muecines a utilizar el árabe para llamar a la oración desde las mezquitas). Desde los años cincuenta, los partidos del Gobierno comenzaron a prestar algún apoyo público a las instituciones educativas religiosas y concedieron más libertades a los grupos islámicos.

2. EL RESURGIMIENTO DE LOS MOVIMIENTOS ISLÁMICOS EN LOS AÑOS SETENTA Y OCHENTA

A mediados de los años setenta, la pugna entre la izquierda y la derecha se convirtió en la principal fuente de tensión política en Turquía. El islam parecía haberse desplazado del centro al margen del conflicto político. El ejército, siempre alerta y supervisando el cumplimiento de la herencia kemalista, emprendió durante esos años un curso de mayor tolerancia (incluso respaldo) del islam. Aprovechándose de esta política de mano tendida, los movimientos islamistas cobraron mayor presencia, al tiempo que surgían cada vez más organizaciones y partidos islámicos. A esa política de los militares subyacía la idea de que el islam podía constituir una fuerza de cohesión social, capaz de apaciguar las tensiones sociales que habían precedido al golpe militar de 1980. En efecto, en un intento de combatir la amenaza percibida del comunismo, el ejército permitió una presencia islámica más fuerte en el espacio público y utilizó el islam para mantener unida a la nación (Mardin, 2000: 16-17).

Así, aunque se reprimió a los grupos islámicos más radicales, se ofreció respaldo a otros, desde la convicción de que podían contribuir a atenuar las divisiones ideológicas de la sociedad turca. Las elites estatales continuaron apoyando algunas acti-

vidades islámicas y restablecieron la obligatoriedad de la clase de religión islámica. Al mismo tiempo, disolvieron y prohibieron organizaciones de izquierda, lo cual favoreció que contenidos políticos de izquierda fueran asumidos por las organizaciones islámicas (White, 2002: 204). Irónicamente, con la persecución de la izquierda, el ejército turco contribuyó al reforzamiento del movimiento islámico. Bajo el Gobierno de Turgut Özal (1983-1989) se propició la construcción de mezquitas y la expansión de la formación religiosa. En pleno *boom* islámico de los años ochenta, se fundaron anualmente en torno a 1.500 mezquitas; en 1988 había una mezquita por cada 857 personas (Ahmad, 1993: 221).

Entre los movimientos islámicos logró descollar el denominado "movimiento Gülen". Fundado en los años setenta por Fetullah Gülen tras la escisión del movimiento Nur (creado por Said Nur²), su objetivo consiste en la revitalización de las creencias religiosas en la sociedad turca a través de la sociedad civil; en particular, a través de actividades formativas. En contraste con otros movimientos, el movimiento Gülen ha internacionalizado su misión islámica y está hoy presente en el mundo musulmán. Fuera de Turquía ha fundado más de 300 colegios y universidades. En Turquía instituyó 150 colegios Fatih, financiados por empresas próximas al movimiento.

Junto al resurgimiento de los movimientos islamistas, la sociedad turca asistió también en los años setenta a la fundación de partidos islamistas. En 1970 Necmettin Erbakan organizó el Partido Nacional del Orden (*Milli Nizam Partisi*, MNP), al que dos años después sucedió el Partido de Salvación Nacional (*Milli Selamet Partisi*). Si bien su programa se ajustaba a la Constitución, no escondía su pretensión de robustecer socialmente el islam. En 1983 se fundó el Partido del Bienestar (*Refah Partisi*, RP), a cuya presidencia accedió Erbakan en 1987.

3. EL DESARROLLO DE LOS PARTIDOS ISLÁMICOS DESDE LOS AÑOS NOVENTA

Ya en los años noventa, el Partido del Bienestar de Erbakan experimentó un notable empuje. En las elecciones celebradas en 1991, el Refah obtuvo 16,9% de los votos; en los comicios de

² Teólogo y erudito islámico turco de etnia kurda (1877-1960) y autor de los comentarios coránicos *Risale-i Nur*.

1995 se convirtió, con 21,4% de los sufragios, en el partido con más representación parlamentaria, y en 1996 formó una coalición de gobierno con el partido de centro-derecha Recta Vía (*Dogru Yol Partisi*, DYP).

Jennifer White (2002: 127) identifica una de las razones de la victoria del Refah en 1995 en el debilitamiento de los partidos de izquierda, que vieron disminuir considerablemente su apoyo electoral en las elecciones municipales de 1994 y en las generales de 1995. El Refah asumió el discurso de los partidos de izquierda, invocando temas como la justicia social, el desempleo y la pobreza, pero, al mismo tiempo, respetando el estilo de vida conservador de amplias capas de la población. El partido de Erbakan también resultaba atractivo para los sectores de población kurdos (en torno a una quinta parte de la población turca, según Howe, 2000: 76), ya que planteaba nuevas ideas sobre el multiculturalismo étnico en Turquía. Aceptaba la diversidad étnica y tocaba así uno de los temas tabú de la elite kemalista, que seguía postulando la unidad de la cultura y lengua turcas como principio incuestionable y, al igual que Atatürk, concebía invariablemente la política hacia los kurdos como una operación de asimilación.

Un motivo decisivo del éxito electoral del Partido Refah consistía en la estrategia de captación de votos. En comparación con otros partidos turcos, el Refah se caracterizaba por su buena organización y su densa estructura reticular. También a diferencia de otros partidos, no basaba su estrategia competitiva en los medios de comunicación, sino que movilizaba a sus votantes a través de relaciones personales, divulgando personalmente los mensajes ideológicos y asentándolos en la confianza mutua y las relaciones de proximidad. Como ningún partido antes, el Refah consiguió integrar en la política a las capas más humildes de la población. Los principios de solidaridad y ayuda mutua gozan de una larga tradición en la cultura rural, y mantienen, en gran medida, su vigencia en ámbitos urbanos. El partido de Erbakan supo traducir ideas políticas complejas en pautas culturales y mentalidades actuales o "normales". Para ello cooperó con las organizaciones islámicas de la sociedad civil y consiguió una imagen pública más próxima a la de un movimiento social que a la de un partido político (White, 2002: 198-199).

En contraste con lo que ocurría antes, desde los años ochenta el movimiento islámico ha incorporado cada vez más a las mujeres en sus filas. Casi todas las organizaciones han desarrolla-

do programas para mujeres, con el fin de familiarizarlas con la política de los partidos islámicos. Especial protagonismo han adquirido las "comisiones de mujeres" (*hanim komisyonlari*), que tienen su origen en una iniciativa del Partido Refah, y cuya principal función ha consistido en contactar el electorado femenino.

No cabe afirmar que el programa del Partido del Bienestar atacara directamente a la República secular turca, pero tampoco ignorar que implícitamente favorecía un Estado islámico que debía funcionar según leyes islámicas; un Estado con múltiples órdenes legales, como había existido en el Imperio Otomano. La gente debería vivir de acuerdo con el orden legal que mejor se correspondiera con su fe. En su programa, el Refah prestaba atención prioritaria a la cuestión de la justicia social. Ofrecía a los pobres apoyo económico, financiado fundamentalmente por fundaciones religiosas. A través del apoyo a los necesitados, el partido convirtió la justicia social en el ideal de la política islámica. Su modelo económico giraba en torno a la idea de un "orden justo" (*adil düzen*), concepto que subsumía las ideas de seguridad social, redistribución de la renta y construcción de obras públicas para mejorar el bienestar de la población, como colegios, hospitales y vías públicas. Ese "orden justo" debía, además, desbancar la corrupción, sustituyéndola por la moral islámica.

Pero las declaraciones de Erbakan y sus partidarios a favor del avance hacia una República con mayor presencia pública del islam suponían un desafío a la concepción kemalista del Estado. De ahí que los militares creyeran justificada una nueva intervención en la vida política. El 28 de febrero de 1997 el ejército publicó un memorando en el cual instaba al Gobierno a intervenir contra la utilización del pañuelo islámico en establecimientos educativos y a adoptar medidas contra el crecimiento de las escuelas Imam-Hatip, instituciones religiosas de educación secundaria en las que se formaban los líderes islámicos. El denominado proceso del 28 de febrero culminó con la dimisión de Erbakan. Finalmente, en 1998 su partido fue prohibido por confundir cuestiones religiosas con objetivos políticos y albergar el deseo de establecer un Estado islámico. Simultáneamente se emprendieron investigaciones sobre otras organizaciones islámicas.

Antes de que el Refah fuera prohibido en 1998, ya existía su sucesor, el Partido de la Virtud (*Fazilet Partisi*). Aunque Erbakan restauró su posición dirigente, dentro del partido se formó un ala

de renovadores (*yeniciler*). En el Partido de la Virtud se agruparon los tradicionalistas en torno a Erbakan, que ocupó las posiciones clave con miembros del partido próximos a él. Al frente de los renovadores se colocaron Abdullah Gül y el actual primer ministro Recep Tayyip Erdoğan, poco tiempo después fundadores del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP). En las elecciones de noviembre de 2002, este partido se convirtió, con el 34,2% de los votos, en el grupo parlamentario más fuerte y pudo formar un Gobierno mayoritario.

El nuevo partido pro-islámico se distingue de sus predecesores en que elude el conflicto con la República secular. Si bien muchos de sus miembros destacaron por su actividad en los diferentes partidos dirigidos por Necmettin Erbakan, la elite del AKP ya había mostrado en diferentes ocasiones su rechazo a la politización del islam. Los dirigentes del AKP trataron desde el principio de distanciarse de la política de Erbakan. De hecho, la novedad de este partido islamista reside en que ha incluido el kemalismo en su programa político. En su programa económico, el AKP aboga por un papel limitado del Estado y se presenta como un partido favorable a la economía de mercado. El Estado debe atender las necesidades de los ciudadanos, pero sin intervenir demasiado en la economía. El AKP hace especial hincapié en el desarrollo del sector privado. La incorporación de Turquía al mercado global es, en su opinión, inevitable, por lo cual el partido también aspira a la adhesión completa a la Unión Europea. De ahí que el Gobierno haya hecho del cumplimiento de los criterios de Copenhague, establecidos por las instituciones comunitarias como condición de acceso a la Unión Europea, uno de sus principales objetivos³. De este modo, Erdoğan declara su voluntad de aumentar la participación de la sociedad civil, mientras rechaza cualquier actitud anti-occidental.

En claro contraste con el Partido Refah, el AKP no se refiere en sus programas directamente al islam. Se defienden los derechos humanos, las libertades individuales y la democratización del Estado. Por lo demás, la libertad religiosa se exige sólo implícitamente. El nuevo partido islámico rehuye deliberadamente la confrontación con el Esta-

³ Los criterios de Copenhague, concretados por el Consejo Europeo en 1993, pueden resumirse en: democracia y Estado de Derecho, respeto a los derechos humanos y protección de las minorías, economía de mercado viable y competitiva, capacidad de asumir todo el derecho comunitario y adhesión a los objetivos de la Unión Política y la Unión Económica y Monetaria.

do secular e intenta combinar liberalismo e islam. Por ejemplo, no aborda la discusión sobre la utilización del pañuelo islámico desde una perspectiva religiosa, sino criticando la limitación de los derechos humanos y la restricción de las libertades individuales. Por primera vez ha surgido un partido islámico que no antepone la religión a la política. En sus discursos, el presidente del Gobierno y los dirigentes del AKP han abogado por una sociedad pluralista y multicultural, así como por la supresión de la pena de muerte. Erdoğan y los suyos declaran abiertamente que su objetivo ya no consiste –como era el caso del partido Refah– en establecer una sociedad religiosa con legislación de impronta islámica. Antes bien, se afanan en persuadir al electorado de que el AKP no es un partido cuyo *leitmotiv* reside en el islam; por el contrario, se presenta como un partido de centro-derecha que se ocupa de los problemas a largo plazo de la sociedad.

Sin embargo, el discurso islámico moderado del Gobierno no refleja la posición religiosa más radical que defienden algunos sectores de la población turca. Acontecimientos como el asesinato de un juez por la actitud hostil hacia el pañuelo islámico así lo sugieren. El AKP se encuentra en la difícil posición de tener que gobernar una sociedad muy dividida, más de lo que se evidencia continuamente en sus discursos políticos tanto de consumo interno como internacional.

Los críticos del AKP opinan que la política moderada de este partido sólo representa una estrategia para aumentar en última instancia la influencia del islam en la sociedad turca y distanciarla del laicismo kemalista. Y en respaldo de su argumento aducen algunas medidas como la retirada de un programa de televisión de dibujos animados aparentemente inocuo. En efecto, en junio de 2006 el AKP consiguió retirar de la cadena televisiva TRT la serie de Walt Disney *Winnie the Pooh* porque aparecía muy a menudo el cerdito Piglet, amigo del desmañado oso protagonista, y, como es bien sabido, los cerdos son para los musulmanes animales impuros.

4. LA MOVILIZACIÓN DE LOS INTELLECTUALES Y EL “NUEVO MOVIMIENTO ISLÁMICO”

En los años noventa se produjo un cambio en el discurso público intelectual de los musulma-

nes en Turquía. Hasta entonces, el discurso islámico turco estuvo marcado fundamentalmente por ideas procedentes del islam en Paquistán y Egipto, desarrolladas a partir de traducciones de obras teóricas. Pero en la última década del siglo XX, intelectuales islamistas –entre ellos, el ya mencionado Fetullah Gülen– formularon un discurso más adaptado a las circunstancias de Turquía. En el debate sobre la relación entre la religión y el Estado paradójicamente llegaban a coincidir –por razones diferentes– las ideas de los islamistas con las de intelectuales y periodistas no-islámicos. Los primeros criticaban la politización y desacralización del islam; los laicos, por otro lado, teorizaban sobre un Estado más tolerante y liberal.

Los intelectuales islámicos y los laicos también ponían en cuestión el concepto kemalista de Estado nacional, con su vocación homogeneizadora de la cultura y la lengua. Exigían una liberalización social y económica, la limitación de la influencia política de los militares, la concesión de derechos culturales para la población kurda y el retraimiento del Estado de los asuntos religiosos. Invocando problemas sistémicos, resultaban atractivos para aquellos que cuestionaban el kemalismo, el nacionalismo y el Estado nacional centralizado. En la década de los noventa, ideologías islámicas renovadas y modernizadas suscitaron un gran respaldo en el pueblo turco, gracias en parte a una nueva y eficaz retórica utilizada en la formulación de los discursos. Ese “nuevo movimiento islámico” en Turquía ha sido descrito por Ayşe Saktanber (2002: 21) como un fenómeno urbano que ha engendrado a sus propios intelectuales.

Un propósito señalado de los círculos intelectuales islámicos es la rectificación de la historiografía de la República de Turquía. En su opinión, a la perspectiva de los musulmanes no se le ha concedido valor alguno en la historia de la fundación de la República. La historiografía oficial, de naturaleza nacionalista, ha destacado invariablemente la creación de una identidad nacional considerando sólo la perspectiva de las instituciones. A lo que los individuos vivieron en realidad se le ha prestado escasa atención. Sólo se han señalado las ventajas que implicaban las reformas laicistas para toda la nación. Cualquier lectura alternativa era tachada de ofensiva contra la nueva República y definida como un ataque de la población reaccionaria contra la población progresista. La historia cultural del surgimiento de la sociedad republicana adquirió tintes de leyenda heroica (Saktanber, 2002: 126, 134).

5. EL DIB, SUPERVISOR ESTATAL DE LA RELIGIÓN

Como se ha visto, la concepción kemalista del laicismo implica la subordinación de la religión al Estado y a sus órganos, es decir, un control estatal estricto de todos los ámbitos religiosos. Con la introducción de la República, el aparato del Estado se hizo cargo de supervisar el uso de la religión en la vida pública. Todas las cuestiones relacionadas con la práctica de la religión fueron sometidas al Directorio para Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DIB), que se fundó en 1924, quedando incorporado a la Constitución desde 1961. En 1982 también se constitucionalizó la misión del DIB de servir a la unidad nacional. Con el transcurso del tiempo y bajo los auspicios del ejército, el DIB obtuvo cada vez más competencias. Mientras el islam sunita pasó a ser considerado la religión aceptada por el Estado, el islam alevita, al que pertenecen entre el 20 y el 30% de la población, no ha sido reconocido por el Estado como religión hasta 2006.

En la actualidad, el DIB cuenta aproximadamente con 100.000 empleados y de él dependen unas 70.000 mezquitas. La principal tarea de este organismo consiste en la administración y el control de las mezquitas, el nombramiento de imanes, predicadores (*vaiz*) y almuédanos (*müezzin*). El DIB prepara el rezo de los viernes y lo transmite a las mezquitas. En esencia, este organismo pretende evitar que, desde sectores contrarios al kemalismo, se utilice la religión para movilizar a la gente políticamente contra el Estado. Presidido por un experto en islam, el DIB depende del jefe del Gobierno, quien ostenta amplias facultades de intervención.

Pero el DIB no ha podido impedir la reislamización de la sociedad turca. A pesar del intenso control y del proyecto de hegemonizar la interpretación del islam, el Estado ha asistido a un aumento de la influencia de la religión en la sociedad turca desde mediada la década de los noventa. El actual presidente del DIB, Ali Bardakoğlu, critica la vinculación del organismo que preside con el jefe del Gobierno y aboga por una vinculación con el jefe del Estado. A largo plazo propone la autonomía del DIB. De acuerdo con Bardakoğlu y con el ministro responsable del DIB, Mehmet Aydın, los musulmanes turcos entienden el islam como un orden moral y no como una forma de vida que imposibilita la adaptación a la vida moderna. No obstante, hasta ahora el entendimiento pluralista del islam no se ha visto

acompañado de una iniciativa de autonomía institucional de este organismo. Los detractores del AKP desconfían del DIB, toda vez que temen su infiltración por parte de sectores islamistas.

6. LA POBLACIÓN ISLÁMICA EN LA TURQUÍA DE HOY

El islam ha engendrado a sus intelectuales, sus empresarios, sus modas, sus estilos de vida y sus barriadas (ejemplos en Estambul son Üsküdar y Fatih). La política cultural del movimiento islámico ha conferido a los símbolos y modos de vida islámicos un estatus social del que antes carecían (Göle, 1996). Además, décadas de inmigración a las ciudades desde las regiones de Anatolia han reforzado la presencia del islam en los núcleos urbanos.

¿Qué tipo de vida quieren llevar los musulmanes en Turquía? En primer lugar, el sector social islámico ve la religión como pilar de la vida social. Sus integrantes creen que la sociedad turca perdió de alguna manera su alma cuando fue obligada a adoptar el modelo occidental. En su opinión, las raíces de una vida moral sólo pueden hallarse en el islam. Una gran diferencia entre la ideología islámica y la kemalista estriba en que esta última subraya la modernidad y, con ella, entre otras cosas, la superioridad de lo individual y del comportamiento orientado hacia el beneficio. En cambio, los sectores de la población que configuran su estilo de vida según las reglas islámicas resaltan las formas tradicionales de la estructura familiar y valoran la "sociedad colectiva" (Kağıtçıbaşı, 1996), en la cual lo que se aprecia no es la autonomía en las relaciones humanas, sino la armonía del grupo y, por tanto, también el sacrificio por la familia.

Para los segmentos más conservadores y religiosos de la población, las escuelas públicas Imam-Hatip representan una alternativa atractiva a las escuelas seculares. Originalmente diseñadas para formar a muchachos que quisieran estudiar la carrera teológica, a partir de 1980 estas escuelas fueron sometidas cada vez más al control de funcionarios de tendencia no-laica. Mientras se orientaban crecientemente hacia la formación de alumnos cuyas familias llevaban una vida muy conservadora y pía, y deseaban para sus hijos una formación más orientada hacia lo religioso, experimentaron una enorme afluencia. En los años noventa, el Gobierno intentó contrarrestar esta evolución aumentando el período de escolaridad obligatoria en los colegios de

educación primaria de cinco a ocho años, de tal manera que a las escuelas Imam-Hatip sólo pudiesen asistir alumnos que hubieran superado los ocho años de escuela unificada de enseñanza básica. Además, los graduados en las escuelas Imam-Hatip sólo pueden acceder a la universidad en caso de que deseen cursar la carrera teológica. Que el Gobierno del AKP haya defendido la libertad de elección de carrera universitaria para los graduados de las escuelas Imam-Hatip ha alarmado a los políticos kemalistas, empeñados en obstaculizar la penetración de personas con fuertes creencias religiosas en todos los ámbitos de la sociedad turca.

7. EL DEBATE SOBRE EL PAÑUELO ISLÁMICO

La discusión pública en torno al pañuelo islámico, que comenzó a principios de los años ochenta, se ha convertido en el símbolo de la lucha entre la población islámica y la kemalista. ¿Cubrirse con el pañuelo es un derecho de las mujeres de manifestar su fe y su cultura religiosa o, más bien, una obligación política que se les impone? La pregunta encierra un dilema muy complicado. En este contexto, el debate sobre las estudiantes que lucen el pañuelo en las universidades ha adquirido gran importancia. ¿Se debe contemplar este comportamiento como resultado del derecho de los padres de educar a sus hijos en su religión y proteger su cultura? ¿O debe entenderse como un comportamiento orientado contra el orden secular, de acuerdo con el cual nadie tiene el derecho de imponer su fe a otros? ¿Qué usos cotidianos reflejan la cultura islámica y cuáles tienen una motivación política?

A pesar del proyecto de modernización kemalista, las mujeres de zonas rurales siempre se cubrieron el pelo con un pañuelo, siguiendo la tradición en la que fueron socializadas. Pero en los años ochenta otro tipo de cobertura de cabeza se hizo cada vez más presente en las ciudades turcas, concretamente el pañuelo islámico. Una gran parte de la elite secular lo percibe como un símbolo del islam radical. En su opinión, lo lucen aquellas mujeres hostiles a una república secular. A las mujeres que llevan pañuelos se les tacha a menudo de "islamistas" (*islamcı*), "religiosas" (*dinci*) o "reaccionarias" (*irticaci*) (Saktanber, 2002: 23). Los antagonismos se plasman en etiquetas verbales: muchos musulmanes gustan llamarse en la Turquía actual "musulmanes conscientes" (*şuurlu*) para distinguir su identidad de la de otros "inconscientes"

o “falsos” musulmanes. Para muchas musulmanas creyentes, el pañuelo constituye una señal de su identidad cultural y un signo de protesta contra una sociedad que perciben como injusta.

El ingreso de chicas en las escuelas Imam-Hatip se ha visto como un factor explicativo del aumento de la presencia pública de los pañuelos islámicos. Inicialmente, las estudiantes que llevaban el pañuelo en la universidad se habían graduado en estas instituciones educativas. Durante su formación universitaria reivindicaron poder asistir a las clases tocadas con el pañuelo islámico. Se dice que, en los últimos años, 50.000 estudiantes han sido obligadas a abandonar la universidad porque no estaban dispuestas a dejar de cubrirse con el pañuelo. Lo que salta a la vista es que en Turquía dista de existir consenso en torno a la cuestión de cuánta manifestación religiosa puede tolerar un Estado secular y cuánta libertad religiosa tiene que garantizar una democracia. Muchos jueces están convencidos de que el pañuelo constituye una forma de rebelión contra el laicismo. Sin embargo, la población parece mayoritariamente favorable a un trato más tolerante con quienes lucen el pañuelo islámico. En las encuestas de opinión, tres cuartas partes de los turcos se declaran a favor de permitir el uso de esta prenda en la universidad (Wiedemann, 2006: 33).

Por lo demás, la regulación legal sobre el uso público del pañuelo ha estado sometida a no pocos vaivenes. Las elites seculares han invocado una ley de Atatürk del año 1925 que prohibía la vestimenta religiosa en las escuelas públicas. Los musulmanes creyentes replican que no hay una norma que proscriba expresamente el pañuelo islámico. El Gobierno militar que en 1980 asumió el poder prohibió el pañuelo en colegios y universidades. Pero un acuerdo del Consejo Universitario en 1984 lo volvió a permitir. Este acuerdo suscitó la aprobación del entonces partido conservador en el Gobierno ANAP. En 1987 se derogó este acuerdo, pero poco después un anexo a la Ley de Universidades permitió de nuevo llevar el pañuelo en las dependencias universitarias.

Es cierto que no existe ley alguna en la que se prohíba tocarse con el pañuelo islámico en colegios, universidades y organismos públicos, entre ellos, el Parlamento. La prohibición se deriva de la jurisprudencia constitucional. Efectivamente, el Tribunal Constitucional turco ha adoptado dos decisiones básicas al respecto. En la primera, de 1989, argumentó que llevar el pañuelo en la universidad contradecía el principio del laicismo. En atención a

su electorado, los partidos conservadores trataron de reintroducir el pañuelo y modificaron la legislación universitaria, reconociendo la licencia para portar todo tipo de vestimenta en las universidades. Sin embargo, esta modificación fue rechazada de nuevo en 1991 por el Tribunal Constitucional.

El Gobierno del AKP prometió a sus votantes derogar la prohibición del pañuelo islámico, pero no lo ha conseguido hasta ahora. La sentencia del Consejo de Estado en febrero de 2006 contra la promoción de una profesora de enseñanza básica que utilizaba el pañuelo fuera del colegio acabó con el asesinato del juez responsable, un acontecimiento que refleja claramente hasta qué punto se ha exacerbado la situación.

8. ¿SON COMPATIBLES EL ISLAM Y EL LAICISMO?

En el transcurso de su historia, la República de Turquía ha experimentado varios cambios de paradigma en su relación con el islam. Al principio se aisló la religión, para después incorporarla progresivamente al proyecto kemalista, instrumentalizándola en la lucha contra la izquierda y los kurdos. A través del DIB se puso la religión bajo el control estatal. El Estado asumió la responsabilidad de supervisar la formación de los profesionales religiosos, asignarles mezquitas y sancionar el contenido de sus sermones. No obstante, son obvias las dificultades de control secular en una sociedad con una sólida base religiosa. De acuerdo con Seufert (2004), la República alberga desde su fundación dos temores: el retroceso del proyecto de modernización y la fractura religiosa y lingüística de la nación. Ha intentado afrontar estos dos peligros a través de una versión laicista y turca del islam. Con todo, el islam parece hoy haber alcanzado mucha más popularidad de la que los fundadores de la República y sus herederos previeron y desearon.

¿Cómo se puede armonizar la identidad musulmana con la ciudadanía turca? La línea de demarcación entre islam y laicismo no permanece estable. Antes bien, se encuentra sujeta a un cambio permanente. Los políticos islámicos respetan hoy a Atatürk, mientras que muchos kemalistas critican la falta de libertades individuales que implica un concepto radical del Estado kemalista. Mientras en los años noventa muchos ciudadanos empezaron a apoyar el movimiento islámico bajo la influen-

cia de los intelectuales de izquierdas, simpatizantes islámicos se declaran a favor de una sociedad secular. Las tradicionales dicotomías simplistas se quiebran y resultan inútiles para comprender el nuevo escenario.

La actual política del Gobierno del AKP suscita, tanto en círculos kemalistas como islámicos, la pregunta de cómo manejar en nuestros días la herencia de Atatürk. La política hacia Europa del AKP no encaja ni en la política tradicional de los partidos islámicos ni en la política kemalista clásica. Con la vista puesta en el acceso a la Unión Europea, desde su acceso al Gobierno el AKP de Erdoğan ha aprobado diversos paquetes de reformas que difieren del concepto de Estado republicano clásico. De hecho, las reformas que ha puesto en marcha el AKP para cumplir los criterios de acceso a la Unión Europea significan en muchos aspectos una ruptura con las tradiciones kemalistas: recortan el poder de los militares y las instituciones judiciales, al tiempo que establecen medidas efectivas contra la práctica de la tortura y a favor de la ampliación de las libertades de opinión y organización. Entretanto, el concepto clásico de nacionalismo se transforma, relajándose la hegemonía lingüística-cultural del turco, de resultados de la autorización de emitir programas kurdos en la televisión y de fundar establecimientos educativos kurdos. Asimismo, se extiende la libertad de religión al promover el reconocimiento de otras corrientes del islam, además del islam sunita. Mediante estas reformas, el AKP roza ámbitos críticos del concepto kemalista de Estado. Al fin y al cabo, para los políticos islámicos el laicismo clásico adolece de carencias democráticas, toda vez que prohíbe la libertad de manifestación religiosa y aspira a controlar la religión.

El discurso del Gobierno del AKP parece poner en cuestión la tesis de Gellner según la cual el islam moderno es incompatible con el Estado nacional y la sociedad civil (Gellner, 1996: 22). Ciertamente, el Gobierno moderado islámico no representa hoy una amenaza fundamentalista al Estado secular. En el discurso gubernamental, la religión como orden moral parece compatible con principios universalistas modernos. En la última década el miedo a una transición de la República secular hacia un régimen islámico ha perdido intensidad. Según Turam (2004: 277), los poderes islámicos en la Turquía de hoy no son hostiles al Estado secular. En su opinión, la religión y el Estado han desarrollado un trato mutuo más amable; una cooperación que puede fomentar en ambas partes actitudes más liberales y tolerantes.

El AKP ha extraído las enseñanzas de las experiencias de partidos islámicos que le precedieron. El islam político, que exigía para Turquía un cambio sistémico absoluto, parece haber fracasado políticamente. Las encuestas muestran que el porcentaje de quienes defienden la introducción de la *Sharia* como base de la legislación se ha reducido en los últimos años. Ahora bien, no cabe desechar sin más el argumento según el cual el Gobierno del AKP desea acrecentar la influencia del islam sunita en la sociedad turca. Tampoco cabe ignorar que la desconfianza profunda entre personas muy religiosas y personas pro-occidentalistas es omnipresente en Turquía. De acuerdo con la perspectiva secular del islam, las fuerzas islámicas deben adaptarse “estratégicamente” al Estado; pero su verdadero propósito –según reiteran los críticos del Gobierno del AKP– consiste en impregnar cada vez más la sociedad con el islam. Y lo cierto es que en episodios como el de la retirada de los dibujos animados de *Winnie the Pooh* de la televisión hallan signos, a su juicio ostensibles, de lo que consideran un objetivo inconfeso.

BIBLIOGRAFÍA

AHMAD, F. (1993), *The Making of Modern Turkey*, Londres, Routledge.

GELLNER, E. (1996), *Conditions of Liberty*, Londres, Cambridge University Press.

GÖLE, N. (1996), *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

GÖZTEPE, E. (2004), "Die Kopftuchdebatte in der Türkei", *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 33/34: 32-38.

HOWE, M. (2000), *Turkey Today. A Nation Divided over Islam's Revival*, Oxford, Westview Press.

KAĞITCIBAŞI, Ç. (1996), *Family and Human Development Across Cultures: A View from the Other Side*, Mahwah (Nueva Jersey), Lawrence Erlbaum Associates.

KINZER, S. (1997), "Atatürk the icon", *New York Times*, 3 de octubre de 1997 (entrevista con Andrew Mango).

MARDIN, Ş. (1973), "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?", *Daedalus*, 102/1: 169-189.

– (2000), *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler*, Estambul, İletişim.

NECDAD, E. (2002), *Türkiye'de Siyasi Partilerinin Yandas/Secmen Profili (1994-2002)*, Estambul.

SAKTANBER, A. (2002), *Living Islam. Women, Religion and the Politization of Culture in Turkey*, Londres, I.B. Tauris.

SEUFERT, G. (2004), *Staat und Islam in der Türkei*, Berlin, Stiftung Wissenschaft und Politik.

TURAM, B. (2004), "The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of «Civic Society»", *The British Journal of Sociology*, 55-2: 259-281.

WIEDEMANN, C. (2006), "Republik contra Religion", *Die Zeit*, 10 de agosto 2006: 33.

WHITE, J. B. (2002), *Islamist Mobilization in Turkey. A Study of Vernacular Politics*, Washington, DC, University of Washington Press.