

[Números](#) > [Número 08 \(junio-diciembre de 2009\)](#) >

Los grupos religiosos (CEMAAT) y el secularismo en la esfera pública en Turquía

Marc Saurina i Lucini

Tesina vinculada al Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo CCHS-CSIC (Madrid).

Introducción

Globalización, secularización y religión

En la nueva era de las tecnologías, la post-modernidad y el relativismo, la globalización se deja sentir especialmente en el plano económico. Justamente ahora, una de las grandes preocupaciones del sistema capitalista es la gran crisis global en la que estamos inmersos. La globalización, además, consigue transformar aspectos de la vida social, cultural y política de cada país. El fin de la Guerra Fría, simbolizado históricamente por la caída del Muro de Berlín en 1989, abrió una nueva etapa en la que la victoria del capitalismo ofrecía un nuevo abanico de posibilidades y obligaba a replantearse cuestiones como las relaciones entre sociedad y estado y el papel de las instituciones gubernamentales frente a la creciente importancia de los organismos propios de la sociedad civil. Se redefinían así los contornos de la sociedad industrial bajo un proceso que ha sido denominado como *modernización reflexiva* [1] en la que Occidente se enfrentaba a problemas que desafiaban los principios básicos de su propio sistema social y político. Al mismo tiempo, la aparición de nuevos movimientos sociales en las sociedades más avanzadas creaba un dilema para los sociólogos al tratar de definir un nuevo tipo de asociación basado más en identidades personales y colectivas que en ideologías o en lucha de clases [2].

Uno de los fenómenos globales más destacable y sorprendente es, sin ninguna duda, el resurgir de lo religioso en distintas sociedades. Desde la década de los setenta del siglo XX se está produciendo una “vuelta al islam” en la mayoría de los países islámicos, el pentecostalismo norteamericano se está expandiendo a gran velocidad en Latinoamérica y en el África Subsahariana, adaptándose a las características locales de cada lugar, mientras que en la extinguida Unión Soviética la iglesia ortodoxa recupera un prestigio social del que se vio privada más de 70 años. Ese carácter religioso puede describirse como un fenómeno en el que, con pocas excepciones, la norma es hacia una creciente proyección de lo religioso sobre todos los ámbitos de las sociedades modernas, pertenezcan a las sociedades más desarrolladas o no. Un mundo global en el que las distintas religiones, también han sido capaces de ofrecer respuestas globales y ejercer, al mismo tiempo, un efecto globalizante en determinadas regiones geográficas de influencia. Las protestas a las caricaturas de Mahoma publicadas por el periódico danés *Jyllands-Posten* fueron una respuesta global que no se

materializó hasta que la BBC y la CNN no emitieron las imágenes. A través de un medio de comunicación en inglés, el mundo musulmán se puso en pie y empleó tácticas normalmente recurrentes en las sociedades más avanzadas como fueron el múltiple boicot a los productos daneses, en una crítica al liberalismo por primar valores como la libertad de expresión frente al respeto por las creencias [3]. A efectos de globalización, se ha dicho que los musulmanes no se vieron ofendidos por unas imágenes – muchos de ellos ni llegaron a verlas – sino por su circulación en medios de comunicación globales y occidentales [4]. De esta manera, el islam, que actúa en un mundo globalizado, se convierte a sí mismo “en un factor de globalización”, a partir del momento en que las sociedades musulmanas ya no son ajenas a la modernidad y “se han acostumbrado a la experiencia moderna” [5].

Dicha tendencia, evidencia la invalidez de la teoría de la secularización que fue dominante desde los años cincuenta y sesenta del siglo XX en el mundo académico sociológico occidental. El principal postulado de la teoría de la secularización afirma la existencia de “un declive de la influencia de la religión en todos los aspectos de la vida frente a una creciente racionalidad científica” [6]. Aún así, la emancipación y diferenciación de las distintas esferas del poder de las normas e instituciones religiosas como una de las predicciones de la teoría de la secularización sigue manteniéndose válida [7]. La secularización, en muchos países, ha demostrado su capacidad para crear y fortalecer movimientos *contra-secularizantes* [8], aún cuando éstos fueran una reacción en forma de protección ante el peligro de una efectiva secularización social. La aparición de un pluralismo religioso global permite entrar en escena a diferentes creencias y competir por un mercado religioso. La ausencia de demanda de ese mercado en la Europa occidental puede venir justificado por la pertenencia de sus habitantes a una iglesia nacional con la que, tras perder su fe en ella, continúan implícitamente vinculados [9]. Pero en el resto del mundo existe un mercado religioso cada vez más competitivo. El pluralismo religioso no es un fenómeno nuevo, pero su intensificación en los últimos años sí que es un producto directo de la globalización [10]. Otra presunción de la teoría de la secularización es la percepción de la religión como una idea fija [11]. El resurgimiento de la religión y su adaptación a una nueva era global económica y cultural han implicado un cambio religioso, así como también una caracterización de esa transformación a nivel local, encontrándonos con sub-globalizaciones o globalizaciones alternativas dentro de distintas regiones culturales, étnicas o religiosas. La influencia de Europa en los países más cercanos puede clasificarse como una sub-globalización así como también la influencia que ejerce culturalmente Turquía sobre las repúblicas turcas del Asia Central.

El término secularización es generalmente alineado de forma conjunta con otros valores propios de la sociedad industrial moderna como son la democratización, el bienestar, el progreso y el desarrollo. Es un término percibido, en la mayoría de los casos, como un proceso universal ligado al desarrollo mismo de la humanidad, lo que nos hace olvidar a menudo los orígenes del proceso en sí, y sus múltiples significados o interpretaciones. Las implicaciones que conlleva usar dicho término requieren una serie de aclaraciones previas para poder atender con mayor exactitud a un análisis del proceso de secularización en cada región del mundo y a sus continuas transformaciones que nos desmitifican claramente esa “universalidad”. El proceso de secularización ha sido y sigue siendo reiteradamente usado como una independencia adquirida de las instituciones eclesíásticas por el estado y por la sociedad, lo que no implica directamente un distanciamiento del individuo con la religión. Aparecido como concepto sociológico en el seno de la Europa cristiana, la confusión entre iglesia y fe y entre iglesia y religión nos dificulta valorar y ver la especificidad del proceso en sociedades no cristianas. Además, la universalidad, proclamada por muchos sociólogos, de la

secularización como un fenómeno irreversible y paralelo a la independencia del hombre y al triunfo de la razón, es cuestionable incluso en el mismo corazón del secularismo, la Europa secular. No es posible establecer una norma en los países europeos y determinar directamente un distinto grado de secularización en países con mayoría de población protestante, católica u ortodoxa al encontrar una gran variabilidad en cada país, distinguiendo las prácticas, es decir, la asistencia a la iglesia, de las creencias, la fe en Dios. Así, en Europa, los países religiosamente más pluralistas tienden a ser menos religiosos que los países en los que existe una gran homogeneidad. En conclusión, aunque es cierto que la Europa occidental es más secular socialmente que el resto del mundo, tampoco podemos afirmar que la tendencia hacia una mayor secularización sea algo tangible en ninguno de los casos [12].

Los creadores de la Sociología de la Religión fueron Émile Durkheim y Max Weber. El término “secularización” fue incorporado por Weber y, posteriormente, institucionalizado académicamente por su discípulo Ernst Troeltsch. Tanto Durkheim, que analizó el valor de la religión dentro de cada grupo social, como Weber, que escribía sobre “el desencantamiento del mundo”, compartían una de las premisas intelectuales de su época: la de que las religiones tradicionales no tenían futuro en las sociedades modernas. Los postulados de la teoría de la secularización apenas fueron debatidos en las siguientes décadas y no nos encontramos con unas primeras críticas, esporádicas, hasta la segunda mitad de la década de los sesenta del siglo pasado. Un debate más claro y abierto se inició ya a partir de la siguiente década entre sociólogos europeos, defensores de la tesis, y sociólogos norteamericanos, que no veían indicios de que en su país la asistencia a las distintas iglesias decreciera a pesar del carácter secular del estado y a pesar de la no existencia de una religión o confesión nacional. Justamente, el *disestablishment* religioso en Estados Unidos permitió una verdadera separación entre iglesia y estado y liberó las distintas instituciones religiosas de tener que someterse a un compromiso con el estado. Eso permitió la consolidación de todas ellas y con el tiempo, en lugar de entrar en una fase decadente, fueron adquiriendo una fuerza moral mayor [13].

Ese debate en el mundo académico sociológico coincidió con la reaparición de las religiones en grandes sucesos como la Revolución Iraní y la revolución nicaragüense en 1979, así como la visita de Gorbachov al Papa [14]. Mientras que por una parte la aparición de nuevas formas de religión en los países más desarrollados o un aumento del proceso de *subjetivización* de la conciencia religiosa de cada individuo eran dos fenómenos esperados o predichos, por otra parte el retorno a la esfera pública de las religiones tradicionales revitalizadas y su participación en la mayoría de los conflictos y eventos de la década de los ochenta del siglo pasado, ponían en jaque la propia teoría de la secularización. El debate surgido intentaba sustraerle a la teoría de la secularización la propia categoría de “teoría” rebajándola a un juicio de valor, doctrina o ideología. Sin embargo, esos cambios que pusieron la teoría de la secularización en duda ante el mundo académico no significaron un renacer de la religión, sino más bien una transformación.

Atendiendo al carácter multidimensional del término secularización, me centraré en la definición aportada por José Casanova en su libro *Public Religions in the Modern World* que me resulta de especial interés para analizar el proceso de secularización en Turquía. De acuerdo a ella, la teoría de la secularización prevé tres procesos distintos que pueden ser analizados por separado. La secularización nos habla de una diferenciación de las distintas esferas de poder y una independencia de dichas esferas de la religión o de las instituciones eclesiásticas. Además, y paralelamente, también prevé un declive de la religión, una progresiva disminución de las prácticas y creencias religiosas en ambientes seculares. Por

último, existe el fenómeno asociado de privatización, es decir, la secularización tiene como efecto la marginalización de las religiones tradicionales en el mundo contemporáneo [15]. La aparición de un mercado religioso con creencias nuevas, el interés por religiones orientales o el misticismo o simplemente el auge de nuevas sectas en los países más desarrollados, con la aparición de nuevos movimientos religiosos, parecían afirmar este tercer postulado, también llamado la teoría de la privatización de la religión, según el cual un incremento de la subjetividad en cuestiones espirituales marginalizaría con el tiempo a las religiones tradicionales como el cristianismo o el islam. Sin embargo, en un país moderno y secular como Estados Unidos, en el que no existe una religión oficial, eso no se ha visto reflejado en un declive de las prácticas y creencias, más bien al contrario. La asistencia a la iglesia ha ido en aumento y las instituciones religiosas pasaron por un proceso de privatización, aunque posteriormente, y a través de los medios de comunicación, ganaron gran visibilidad y volvieron a adquirir esa publicidad perdida. Sin embargo, en el caso de las esferas de poder, Estados Unidos es un país totalmente secular. Por eso, es importante definir qué entendemos por secularización ya que la secularización de un estado no implica una secularización social excepto en ciertas prácticas oficiales en las que anteriormente la religión tenía un papel preponderante que perdió durante el proceso de secularización. En países con mayoría musulmana en los que se estableció un régimen laico con la consiguiente supresión de la ley islámica, herramientas como el *ta'wīd* (renovación) o el *i'tihād* (interpretación de los textos sagrados y la tradición) se mantuvieron entre sus ciudadanos dando muestra de la capacidad de transformación o adaptación de la religión [16].

Bajo la perspectiva del individuo, la religión también está adquiriendo nuevas formas bajo un proceso de individualización e interiorización de lo religioso. Mientras en las tradiciones religiosas panteístas asiáticas eso sería una vuelta a su estado natural [17], en las religiones monoteístas significa un cambio formal que rompe con la tradición. En la Europa occidental, las creencias y la espiritualidad son cada vez más una postura personal e íntima. En el islam, sin significar eso una ruptura con la *umma*, poco a poco encontramos un avance en esa dirección en las sociedades urbanas más desarrolladas como en el caso de Egipto y Turquía [18]. La religiosidad de los jóvenes de las grandes ciudades es distinta a la de sus padres con un grado mucho más elevado de subjetividad en la percepción de los valores islámicos. Se ha detectado la existencia de una desvinculación intencionada del islamismo por parte de individuos que se definen simplemente como musulmanes. Ese proceso no presupone, según Casanova, ni un renacimiento ni tampoco una decadencia de la religión sino una transformación de la misma en una nueva era. Las religiones iniciaron en los ochenta del siglo pasado un proceso de *desprivatización*, en el que “las tradiciones religiosas rechazaban aceptar el rol privado y marginal que las teorías de modernidad así como las de secularización habían reservado para ellas” [19]. Ese proceso de *desprivatización* suele asociarse a procesos paralelos de transformación, “democratización” y racionalización en la mayoría de tradiciones religiosas.

En el caso de Turquía, encontramos muchas similitudes con el esquema global. Así, tal como lo plantea Casanova, la religión ganó gran visibilidad en la década de los ochenta del siglo XX al mismo tiempo que el país sufría una gran transformación al entrar en un mercado libre e iniciar una etapa marcada por un agresivo capitalismo y una creciente urbanización. Donde encontramos grandes diferencias es en el mismo significado del término secularismo en Turquía, la ejecución de medidas secularizadoras, su penetración en la sociedad y el significado de la religión dentro de la sociedad. A pesar de que el modelo francés de laicismo fuera el usado como ideal por los fundadores de la República, la concepción de ese laicismo y su gestación, es decir, el mismo proceso de secularización - la puesta en práctica de ese

concepto ideológico – difieren mucho entre ellas. Además, en los ochenta, paralelamente a esa agresiva economía capitalista propia del liberalismo, también penetraron en el espacio público ideas y tendencias asociadas a la modernidad. La lucha por los derechos humanos y movimientos modernos como el feminismo y el ecologismo, anteriormente muy marginales, empezaron a tener peso y visibilidad. Con todo ello, Turquía entraba de lleno en el proceso de la globalización. Esas ideas influyeron también a los grupos islámicos y asistimos así a un proceso de modernización tecnológica, racionalización y democratización del saber religioso en algunos de esos grupos. Paulatinamente, durante ese periodo, estos grupos empezaron a ganar visibilidad pública en sus actividades sociales a través de un proceso de secularización de las fundaciones pías, proceso posible, a su vez, gracias a todas esas medidas liberalizadoras [20]. Un creciente debate sobre la relación entre el islam y la democracia desatado por los intelectuales islamistas, en los medios de comunicación, es muestra de esa incursión del islam en la vida pública así como de la penetración de nuevas ideas desde el exterior.

Para que el islam dejara de tener ese carácter privado y marginal al que le había condenado el kemalismo en los años treinta del siglo XX, también era importante que los mismos grupos islámicos, consignados a una especie de estado de semi-clandestinidad, se transformaran y consiguieran modernizar sus métodos e ideas. Esa brusca entrada de Turquía en un mundo global penetró en el tejido tradicional de las *cemaat* – como comunidad o grupo – musulmanas que fueron capaces, posteriormente, de dotar a Turquía de un carácter global y único. Global, en el sentido de que hay un flujo de ideas que llegan y que el discurso intelectual islamista turco no es ajeno al islamismo árabe e iraní, existiendo multitud de conceptos e ideas que han penetrado progresivamente pero, sobre todo, a partir de la década de los ochenta del siglo XX, coincidiendo con el auge del islamismo político. Único, en el sentido de que Turquía sigue siendo un país secular en el que un gobierno de corte islámico está gobernando sin que eso haya producido una fractura en el sistema. El crisol de ideas que convivían y la variada percepción de conceptos como el islam, democracia, *seriat* (*šarīʿa*) y su interrelación durante las décadas de los ochenta y de los noventa del siglo pasado, recibieron un brusco cambio de rumbo en 1997 con las decisiones del 28 de febrero [21] del Consejo Nacional de Seguridad (*Millî Güvenlik Kurulu*) que propiciaron una nueva actitud – o la extensión a casi todos los ámbitos de una postura más minoritaria anteriormente – en “forma de islam alternativo, conforme a los valores europeos del pluralismo político y del laicismo” [22]. La aparición de un nuevo partido, el AKP, y su discurso, obedecía a la voluntad de cambio de una sociedad más madura, más democrática y políticamente secular. La *desecularización* turca ha sido un proceso básicamente social.

En estos últimos años Turquía ha adquirido una gran importancia a nivel académico. El número de estudios publicados se ha incrementado con el fin de analizar y dar una respuesta viable a lo que está ocurriendo en el país y a cómo se define y se percibe la sociedad a sí misma. Por un lado, a un nivel macro-político, Turquía ejerce un papel crucial en la estabilidad de toda una zona y es el nexo que une Occidente con Oriente, un puente de civilizaciones que une Asia y Europa y distintas religiones y culturas. Por otro lado y ante la aparición de nuevos movimientos sociales en los países capitalistas más desarrollados y la emergencia de una nueva post-modernidad en la que el capitalismo, tras la caída del muro de Berlín en 1989, es la fuente básica de nuevas ideologías y movimientos, las sociedades islámicas también han demostrado sus capacidades de transformación y adaptación a una nueva era global. Bajo este contexto el interés por Turquía es doble; está reescribiendo su propia historia para sí misma y para el resto del mundo. En todo caso, el proceso de modernización en Turquía es muy complejo y, podríamos decir, casi endémico. Es un proceso largo en el que es posible observar una continuidad desde las reformas de los sultanes del

Imperio Otomano a mediados del siglo XIX hasta nuestros días. El proceso de modernización en Turquía aún continúa y el papel de grupos islámicos como la *cemaat* de Fethullah Gülen contribuye a la formación de nuevas modernidades y a la reformulación ideológica de la secularización en Turquía, acorde con la globalización. Sin embargo, el país sigue siendo “el otro” para Europa y la falta de objetividad y el análisis crítico a los que se ve sometida continuamente demuestran las lagunas que aún permanecen como restos del pasado. Como factor añadido, la continua visión eurocentrista del Imperio Otomano y de Turquía sólo destaca aquellos aspectos en los que el modelo otomano-turco difiere del europeo [23]. Así pues, no podemos analizar los cambios en Turquía atendiéndonos exclusivamente a un modelo occidental. De la misma manera, considerar a Turquía como país musulmán sin tener en cuenta el carácter europeo y occidental del país tampoco nos resuelve el problema y perpetúa las carencias en la profundización de un buen conocimiento del país. Es sumamente útil enfocar el estudio hacia las características propias del proceso de secularización e incluir en él ciertas variables como la composición de la sociedad, el papel de la religión y el papel del ejército. En ese proceso siempre ha existido una lucha y un conflicto interno, Turquía es parte de Europa y es parte del islam. Turquía es un elemento singular en Europa que forja su propio camino así como también lo es dentro del islam.

El proceso de secularización en Turquía

Reformas e islam en el tardío Imperio Otomano

El Imperio Otomano ha sido el último de los grandes imperios. Dominó vastos territorios en tres continentes y cobijó multitud de etnias y religiones bajo sus dominios. Su presencia física en Europa durante varios siglos ha contribuido a la creación de la identidad europea cristiana. El Imperio Otomano era “el otro”, el infiel. Los dos asedios infructuosos de Viena en 1529 y en 1683 siguen presentes en el imaginario tanto de europeos como de turcos. Hungría fue otomana durante 150 años y los Balcanes estuvieron bajo su dominio aproximadamente 500 años. A pesar de que la población turca del imperio, en su máximo apogeo, no sobrepasara el 40% de la población, para Europa, el Imperio Otomano siempre ha sido el imperio de los turcos.

El mantenimiento de los estatutos para las distintas comunidades religiosas y étnicas, denominadas *millet* por las autoridades del imperio, permitió a los individuos de cada comunidad conservar su identidad religiosa o étnica bajo la tutela jurídico-legal de los líderes religiosos de sus propias comunidades. El sultán, al igual que sus predecesores en otras regiones del mundo árabo-islámico, era protector de todos los ciudadanos del imperio y califa de todos los musulmanes. La penetración económica de las potencias occidentales dentro del imperio debido a las capitulaciones – licencias para comerciar sin aranceles – facilitaría la instrumentalización de dichas minorías o grupos religiosos no-musulmanes por parte de los europeos. Tras la aparición de los estado-nación europeos, ideologías como el nacionalismo se asentarían de forma más temprana entre estos grupos, apareciendo los primeros nacionalismos internos que, según Talip Kucukcan, “llevarían el imperio al colapso del sistema” de *millets* [24]. La aparición de los nacionalismos balcánicos aceleraría el proceso de modernización del Imperio Otomano así como sentaría las bases para la aparición del “último nacionalismo” del imperio, el nacionalismo turco.

Las primeras relaciones que los sultanes otomanos mantuvieron con los europeos tras sus primeras conquistas en el continente estuvieron basadas en la relación de poder. La superioridad militar de los otomanos colocó a las monarquías europeas en situación de

inferioridad y limitó el desarrollo de la diplomacia o la transmisión de tipo cultural. La balanza empezó a inclinarse hacia el lado europeo a lo largo del siglo XVII, cuando el Imperio Otomano sufrió las primeras derrotas importantes. El Tratado de Carlowitz de 1699 ratificó la pérdida de Hungría para los otomanos y significó la inmersión en una nueva fase en la que las negociaciones, en cualquier tratado, no venían dictadas ya por los otomanos como vencedores. Tras la superioridad naval adquirida por portugueses, ingleses y holandeses en el Océano Índico, consolidada a lo largo del siglo XVI, las fuerzas cristianas empezaron a confirmarla en los envites por tierra. El primer paso de los otomanos para contrarrestar esa nueva situación pasó por la adquisición de armas más modernas; pero consecutivas derrotas en los siguientes años consiguieron crear un cambio en la mentalidad otomana: la superioridad militar occidental no residía solamente en el armamento sino también en la técnica y en el entrenamiento de las fuerzas armadas [25]. El sultán Selim III (1789-1807) incorporó, a partir del edicto *Nizam-i Cedid*, instructores militares franceses para modernizar y crear un nuevo ejército y abrió embajadas en las principales ciudades europeas. Esta nueva postura fue la que marcó la intensificación de los contactos entre el Imperio Otomano y Europa y el inicio de una serie de reformas, a lo largo de dos siglos, que secularizarían políticamente un estado basado en la confesionalidad de sus súbditos. Mahmut II, en 1826, abolió el cuerpo de los jenízaros e introdujo la enseñanza secular en escuelas militares, iniciando un largo proceso de reducción del poder de los ulemas [26].

Los ulemas habían resultado claves en la constitución del Imperio Otomano como un imperio islámico. El apoyo de ulemas y muftíes a los distintos gobiernos islámicos a lo largo de la historia ha sido siempre vital para otorgar legalidad a una nueva forma de gobierno, impuesta, generalmente, tras una serie de conquistas. Igualmente ocurrió con los primeros sultanes otomanos que facilitaron y subvencionaron la creación de *medrese* (escuelas religiosas) por todo el imperio. Posteriormente, el Imperio Otomano, con la conquista de Egipto en 1517 a los sultanes mamelucos, consiguió que el sultán se convirtiera en el guía espiritual de toda la *umma*, el califa de todos los musulmanes. La creciente expansión del imperio, de un pequeño sultanato dirigido por Osman I (1299-1324) en el noroeste de la península de Anatolia, a un vasto imperio que se extendía por tres continentes en el reinado de Selim I (1512-1520) requirió la formación de un cuerpo administrativo que cubriera todas las necesidades imperiales.

El cuerpo de ulemas acabaría integrándose en las redes administrativas del imperio, paralelamente a la aparición de una clase burocrática y secular encargada de los asuntos comerciales y políticos. El imperio otomano se caracterizaría por esa dualidad en el funcionariado, un cuerpo burocrático y secular - *kalemiye* - y un cuerpo religioso - *ilmiye*. Esa dualidad era evidente ante las dos máximas figuras de los dos cuerpos, el Gran Visir (*Vezir-i Azam*) y el Gran Muftí (*Şeyhülislam*). El primero, en más de una ocasión, llegó a ser el verdadero gobernante del imperio. El *Şeyhülislam* era la máxima autoridad religiosa del imperio y dirigía el *Kadılık* (el cuerpo de cadíes), el *Müftülük* (el cuerpo de muftíes) y todas las *medrese* del imperio. La ley islámica, la *şeriat*, regulaba todos los aspectos de la vida diaria de los súbditos musulmanes, mientras que las otras comunidades religiosas se regían por sus propias leyes; los rabinos ejercían la ley en sus propias comunidades así como el patriarca ortodoxo era la máxima autoridad de su comunidad.

Sin embargo, desde la época de Süleyman el Magnífico (1520-1566), la *şeriat* convivía ya con un código de leyes llamado *Kanun* que abarcaba “vacíos dejados por el “*fiqh*” - jurisprudencia islámica - en cuestiones de derecho administrativo, fiscal y penal” [27]. El *Kanun*, sin llegar a ser un código opuesto al *fiqh* o a la *şeriat*, ya que respetaba todos sus principios fundamentales, era una formulación de leyes “de acuerdo con las necesidades del

gobernante y de las complejidades de la administración del estado” [28].

Sin renunciar al islam como la religión del imperio, el proceso global de reformas militares, administrativas, jurídicas, educativas, fiscales y financieras engendraron un fenómeno de secularización política y social que debilitó a las autoridades religiosas [29]. La sensación de inferioridad frente a las emergentes potencias occidentales llevó a la búsqueda de soluciones. Mientras el cuerpo burocrático del imperio dirigió su mirada a solventar la inferioridad tecnológica a la que se había visto sumido a través de reformas militares y administrativas, parte de los ulemas estaban convencidos de que la decadencia era debida a una progresiva pérdida de moralidad de los súbditos musulmanes del imperio.

En esa pugna ideológica, el cuerpo burocrático secular acabó imponiendo su norma y a lo largo del siglo XIX, se pusieron en marcha una serie de reformas ideadas para llevar a cabo una modernización tecnológica, política y social que equipara el Imperio Otomano a los nuevos imperios colonialistas europeos. Las *Tanzimat* o reformas del siglo XIX son reflejo de los intentos de sultanes, visires y de la clase burocrática para cambiar el destino del estado. En 1839, el sultán Abdülmejid proclamaba el edicto *Gülhâne Hatt-ı Hümâyûnu* en el que se buscaba una ideología de estado que unificase a todos sus habitantes ante la ley, sin diferencias de credo o etnia. Más ideológico que práctico, recibió más protestas que aplausos. Tanto los líderes de las distintas *millet*, temerosos de perder sus privilegios, como todos los musulmanes, se opusieron casi unánimemente. En 1847 se impulsaba la creación de escuelas primarias laicas, las *Rüşdiye*, que en las décadas siguientes encontrarían continuidad en la creación y expansión de institutos, *lise*.

Todas estas reformas perseguían la búsqueda de una sociedad nueva constituida por ciudadanos. El sistema de *millet* había impedido la identificación de cada uno de los súbditos con el imperio-estado a modo de los nacionalismos modernos. Como imperio basado en la religión, el estatus socio-político-legal del islam se vio, naturalmente, afectado. El *Şeyhülislamlık*, que en anteriores épocas había tenido variadas competencias, fue perdiendo progresivamente poder hasta casi sólo ocuparse, al entrar en el siglo XX, de temas religiosos. En 1868 se fundó el Consejo de Estado (*Şuray-ı Devlet*). En 1879 se creaba el Ministerio de Justicia (*Adliye Nezareti*) y los primeros tribunales civiles (*Nizamiye Mahkemeleri*), quedando las competencias en materia jurídica del *Şeyhülislamlık* reducidas al derecho de familia.

El largo reinado del sultán Abdülhamid II (1876-1908) vendría caracterizado por un cambio en la orientación política estatal. En busca de una legitimidad ante los súbditos y ante la transformación de la composición demográfica del imperio – después de la pérdida de las regiones con mayoría cristiana – hubo una redirección ideológica en la que el islam sunní y, más concretamente, el *mezhep hanefi* (*madhab hanafî*) sería impuesto como doctrina religiosa oficial del estado [30]. La codificación no sólo de las leyes del *Kanun* sino también de las leyes de la *şeriat* fue llevada a cabo también durante este periodo. Mientras en las escuelas militares, en las que se impartía una educación moderna y totalmente secular, Abdülhamid II proseguía con el proceso de secularización del estado, el islam pasaba a ser un instrumento ideológico para crear unos lazos de solidaridad ante la concepción de un nuevo nacionalismo, el otomanismo. En zonas del imperio en la que abundaban distintas corrientes heterodoxas, Abdülhamid II envió “misioneros” para forzar su conversión y propagar la “fe oficial”. No por casualidad dichas actividades se desarrollaron dónde existía una mayor presencia de actividad misionera cristiana – católica, anglicana y protestante – como el sudeste de Anatolia y Siria.

Justamente en este periodo surgiría, de forma paralela a todo el proceso de reformas, una corriente intelectual, un proto-islamismo, que “marcaba el preludio al proyecto de

occidentalización”, “siendo el islamismo actual un resultado de la aplicación de dicho proyecto” [31]. Ese primitivo islamismo era más cultural e ideológico que activista. Las corrientes intelectuales islamistas surgidas a partir de la década de los setenta del siglo XX se inspiraron, más de una vez, en esas primeras figuras que enfocaban la religión como el más importante de los elementos de cohesión capaces de desarrollar sentimientos de pertenencia y solidaridad. También, fue en la época de Abdülhamid II cuando empezó a aparecer un proto-nacionalismo no ya otomano, sino turco [32].

El proceso de secularización estatal continuaría en el siglo XX con la caída de Abdülhamid II y la llegada al poder del Comité de Unión y Progreso (*İttihat ve Terakki Partisi*). Los miembros del Comité, así como también Mustafá Atatürk y los futuros fundadores de la República de Turquía, conformaban las elites del imperio, formadas en las escuelas militares de educación secular promovidas por el propio sultán. En una ley de 1917, se transferían todos los juicios de la *şeriat* al Ministerio de Justicia y las competencias de las *medrese* al Ministerio de Educación (*Maarif Bakanlığı*) [33]. El estado otomano, a su fin, era un estado con múltiples referencias religiosas, pero prácticamente secularizado. Para finalizar la secularización política del país, Mustafá Atatürk sólo tendría que tomar una serie de medidas finales.

El secularismo y la fundación de la República de Turquía

La imposición de un estado totalmente secular en Turquía supuso el final del debate sobre secularización más tardío de Europa y el primero de todo el mundo musulmán. Tal como había ocurrido en Francia y, posteriormente, en otros países de mayoría católica como Italia y España, el estado fue visto como el instrumento para cambiar la sociedad y la secularización, más que un proceso de independencia del individuo, fue un traspaso de la exclusividad de la iglesia católica, o del islam en este último caso, al monopolio estatal [34]. El concepto de laicismo o *laiklik* fue exportado a Turquía directamente de Francia. En Francia, la concepción del laicismo y su debate no surgieron de una forma más pública hasta la segunda mitad del siglo XIX con las primeras leyes que defendían la confesionalidad en la enseñanza, como la Ley Faloux de 1850, u otras leyes que perseguían una educación totalmente laica negando el derecho a enseñar a los religiosos, como las leyes promovidas por el ministro de Instrucción Pública Jules Ferry, en el último cuarto del siglo XIX. Ciertamente, el concepto en sí empezó a gestarse con la Revolución Francesa, la Constitución Civil del Clero en 1790 y el Concordato de 1801, que buscaba una especie de armisticio entre ambas partes, religiosos e ilustrados laicos. Si consideramos como laicismo la separación de todas las esferas de poder, como la política, la económica y la educativa, ésta no se produjo en Francia hasta 1905. La Ley de Separación de las Iglesias y el Estado de 1905 supuso la independencia final del estado que se autoproclamaba laico y no reconocía ninguna religión ni su obligación de seguir subvencionando a la iglesia católica. Ese triunfo del laicismo que, sin embargo, tardó más de 100 años en materializarse, y esa ideología o fe laica promovida por el positivismo y el racionalismo de Gambetta, Ferry o Paul Bert son los que influenciaron a los fundadores de la república turca que pretendieron aplicar el mismo tipo de laicismo con la fundación de la República de Turquía.

La independencia del estado de la religión se consideraba un signo de progreso. Sin embargo, en Turquía no existía una institución eclesiástica como la iglesia católica. Mustafá Atatürk y los fundadores de la república idearon un proceso de secularización que pasaría por tres fases; una secularización estatal en la que se eliminaría cualquier intromisión de la religión en los asuntos de estado, una secularización funcional en la que se procedería a transformar todos los mecanismos de interacción con la sociedad de forma secular y, por último, una secularización social en la que se lograría el objetivo final de una sociedad

secular, moderna y “civilizada” a modo occidental.

Una de las mayores preocupaciones, no solo de Atatürk sino también de los dirigentes del Imperio Otomano, era el gran mosaico de etnias y confesiones que constituían la geografía de Anatolia. El secularismo se propuso homogeneizar la sociedad en contra del carácter multiétnico y religioso del Imperio Otomano. Tras las dos guerras, la Primera Guerra Mundial y la Guerra de Liberación (*Kurtuluş Savaşı*, 1920-1922), la población de la República de Turquía era, en términos religiosos, prácticamente homogénea, con un 98% de población musulmana y sunní [35]. Al tener a la mayoría de la población bajo la misma confesión y escuela jurídica, las diferencias étnicas aún existentes – entre turcos y kurdos – no plantearon a los fundadores de la república la necesidad de alterar su proyecto. No existía un nacionalismo kurdo y el nacionalismo turco estaba aún en proceso de formación.

La secularización del estado pasaba justamente por purgar los tres ámbitos en los que el *Şeyhülislamlık* tenía aún competencias al final del Imperio Otomano. En 1920, con el inicio de la Guerra de Liberación (*Kurtuluş Savaşı*), se fundaba la Asamblea Nacional en Ankara y se constituían una serie de ministerios, entre ellos el Ministerio de Religión y Fundaciones Pías (*Şeriye ve Evkaf Vekaleti*). Prácticamente con las mismas funciones, coexistía con el *Şeyhülislamlık* del gobierno otomano en Estambul hasta la dimisión del último *Şeyhülislam*, Mehmet Efendi, el 26 de septiembre de 1922 después de terminar la guerra.

El 3 de marzo de 1924, ya firmado el Tratado de Lausana que reconocía la República de Turquía, es una fecha clave en la historia moderna del país. La ley 431 de la primera Constitución abolía el califato y la 429 suprimía el Ministerio de Religión con la creación del Directorio de Asuntos Religiosos (en aquel entonces *Diyanet İşleri Reisliği*). Dejaba de ser un ministerio, pasando a ser un organismo encargado de los rezos en las mezquitas y de los asuntos religiosos, que dependía directamente del gabinete del Primer Ministro y carecía de un presupuesto autónomo. Los asuntos de fe pasaban a ser un asunto privado y se les negaba cualquier tipo de presencia en el ámbito público. Las mezquitas, continuarían con su labor, y los imanes que ya ejercían con anterioridad a la fundación de la república, lo seguirían haciendo. Pero con la creación de dicho directorio, *Diyanet*, el estado pasaba a controlar oficialmente las mezquitas así como los sermones que los imanes iban a leer. La construcción de mezquitas nuevas se convirtió en algo inaccesible y Ankara, como la nueva capital de Turquía – a pesar de los habitantes de Estambul – fue moldeada como una ciudad moderna ganándose el apelativo de “ciudad sin templos” (*mabetsiz şehir*) [36].

Las *medrese* fueron cerradas, desapareciendo todo tipo de instrucción religiosa, y la *şeriat* fue sustituida por un código civil y un código penal nuevos, inspirados en el código civil suizo y el penal italiano. En lo que respecta a la secularización del estado, con la abolición del califato y la *şeriat*, Mustafá Atatürk concluyó un largo proceso de secularización iniciado más de un siglo antes.

Las reformas kemalistas alcanzaron su mayor logro con la unificación de la enseñanza. La *Tevhid-i Tedrisat Kanunu*, aprobada también en 1924, era uno de los objetivos más deseados por los sultanes en ese proceso de formación de un “imperio-estado” moderno. La secularización funcional, como segundo paso, se iniciaba con esta ley a partir de la desaparición de la enseñanza religiosa y la posibilidad de ofrecer, bajo la tutela del estado, la misma educación secular a todos los ciudadanos turcos.

La búsqueda de una secularización social, efectiva y rápida llevó a tomar otra serie de medidas más radicales que generarían la oposición de muchos grupos islámicos, sin llegar a generarse nunca movimientos de protesta masivos y continuados. Atatürk quería sustituir el

islam y sus efectos como elemento de cohesión social por un nacionalismo inspirado en la civilización turca a través de una occidentalización de la sociedad. Todo lo que quedara de la civilización islámica, del “decadente” pasado otomano, tenía que ser sustituido. En 1928 se adoptaba el alfabeto latino en una reforma que significó una verdadera revolución por su drástico cambio y por el éxito conseguido en pocos años. También se procedió a una reforma lingüística para extirpar los numerosos arabismos y extranjerismos persas de la lengua turco-otomana. Se sustituyó el viernes por el domingo como día de descanso semanal y se intervino en la forma de vestir prohibiendo el fez o sombrero otomano.

De esta manera, la secularización fue entendida y aplicada en Turquía como un instrumento del estado para controlar la religión. Esa percepción totalitaria del laicismo se prolongaría hasta entrar en la segunda mitad del siglo XX. Durante los más de veinte años de gobierno en solitario del *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP, Partido Republicano del Pueblo) [37], el estado no dio marcha atrás en sus intentos de reformar y controlar la religión. En 1928 se eliminaba de la Constitución la religión del islam como religión oficial y en 1937 se añadía “Turquía es un estado laico”, ya con İsmet İnönü como segundo presidente de la República de Turquía. En la década de los treinta también se llevó a cabo un proyecto para “turquizar” el islam con el fin de distanciarlo de la cultura árabo-islámica. Las primeras traducciones del Corán al turco datan de esta época. También se impuso el *ezan* – la llamada a la oración – en turco prohibiéndose en árabe en 1941, tres años después de la muerte de Kemal Atatürk.

La concepción ideológica del secularismo aplicado en este periodo pasaría por un proceso de varias transformaciones en las que las políticas estatales, la presión de los grupos islámicos y la globalización serían actores importantes en esa evolución hacia el estado de “deseccularización social” o “resecularización según el modelo anglosajón” que podemos presenciar en la actualidad.

Estado e islam

Existen dos elementos presentes en la actual república de Turquía que forman parte del legado otomano. Uno de ellos, es el concepto de estado. El otro, el islam. A diferencia de otras zonas de mayoría musulmana, en la península de Anatolia la presencia de un estado fuerte y longevo ha sido una constante. Los habitantes del imperio otomano siempre estuvieron bajo el amparo de un estado dinástico. Esa presencia e importancia del estado ha continuado con la República de Turquía. No hubo ningún vacío temporal entre la desaparición del Imperio Otomano y la fundación de la república. De hecho, durante los tres años que duró la Guerra de Liberación, un Imperio Otomano menguado, títere de las potencias vencedoras de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), convivió simultáneamente con la Gran Asamblea Nacional (*Büyük Millet Meclisi*) [38], fundada por Atatürk en 1920.

El estado facilita la identificación del individuo con su país y, pese al rechazo de los fundadores de la república por todo lo otomano, ambos estados – el otomano y Turquía – son percibidos por los turcos como una continuidad. En la sucesión dinástica de los sultanes otomanos existían dos principios que nunca fueron contradichos. El imperio era indisoluble y ninguno de los herederos tenía primacía sobre otro [39]. Ello originó una competencia entre hermanos que, sin embargo, nunca cedieron ante la posibilidad de repartirse las tierras del imperio. Este factor ha condicionado la percepción que el ciudadano turco tiene del estado, según la cual, el estado existe, no puede desaparecer y tiene que conservar íntegramente su territorio. Bajo estas premisas vemos como el ciudadano asume la existencia de un estado fuerte y centralizado, un estado dinámico que ha sido siempre capaz de adaptarse a las nuevas circunstancias [40]. De la misma manera, el estado se convierte en la instancia a

conquistar para interferir en el proceso de modernización turca.

Ese factor, a mi parecer, es determinante para entender la morfología de los grupos islámicos surgidos ante el estado secular turco. La autoridad del estado ha anulado el surgimiento de grupos de resistencia activos que desafiaban frontalmente al estado. Las revueltas surgidas en los primeros años de la república fueron aisladas y nunca existió el peligro de una posible unificación efectiva entre los distintos grupos contrarios a la ideología kemalista. De la misma forma, la penetración del islamismo fundamentalista y radical en la década de los ochenta del siglo XX nunca dejó de ser un fenómeno minoritario y aislado. La mayor amenaza a la que se ha visto sometido el estado secular turco ha sido, y sigue siendo, la lucha de guerrillas que lleva a cabo el partido político ilegalizado *Partiya Karkerên Kurdistan* (PKK, Partido de los Trabajadores Kurdo). Es importante observar cómo esa autoridad estatal mantenida a lo largo de más de siete siglos nunca llegó a ser totalmente efectiva en la zona del *Kurdistan* otomano donde los parentescos de sangre y las relaciones tribales y de clanes alteraron la presencia del estado en la zona y siguen condicionando las relaciones entre sus habitantes, aspecto al cual tampoco escapa el PKK. Ligado al factor kurdo también podemos observar cómo las revueltas de la primera época de la república estaban focalizadas geográficamente en el sudeste de Anatolia.

El otro aspecto importante es el islam. El Imperio Otomano, sin ser nunca un estado exclusivamente islámico o exclusivamente turco [41], permitió la identificación del musulmán turco con la ideología de estado al estar ambos aspectos mutuamente relacionados. Las reformas secularizadoras de las *Tanzimat* intentaban crear un concepto inexistente hasta ese entonces en el imperio: la noción de ciudadano. Al querer eliminar las barreras entre las distintas comunidades religiosas se pretendía modernizar el país a modo de los estados-nación europeos. Las *Tanzimat* y los obstáculos que surgieron para su aplicación fueron la fuente para la formación de un sentimiento de identidad ligado al islam, que se perpetuaría en la República de Turquía. “En vez de crear solidaridad entre los distintos grupos religiosos alrededor de la idea de otomanismo, las políticas secularizadoras de las *Tanzimat* contribuyeron a una más predominante identidad colectiva musulmana” [42].

Sin embargo, esos lazos fueron vinculados directamente con una de las cuatro *mezhep* suníes, la *hanefi*. A pesar de que los sultanes siempre se habían mantenido al lado de la ortodoxia *hanefi*, fue durante el reinado de Abdülhamid II, cuando la escuela alcanzó el grado de “única religión oficial”. La búsqueda de legitimación llevó al estado a asumir la misión de controlar las impresiones del Corán – prohibiendo aquellas no editadas dentro de territorio otomano – e impidió a los musulmanes no-otomanos las compras de terreno en el Hiyaz. La concepción del califato se había convertido en algo más político que religioso [43]. Eso implicaba la aceptación, tanto por parte de los fundadores de la república como por parte de los nuevos ciudadanos, de la existencia de una oficialidad religiosa que asociaba al turco con el rito *hanefi* y rechazaba cualquier heterodoxia o variación. Y es que a pesar de la radicalidad de las reformas aplicadas por el CHP y a pesar de la agresividad de algunas de ellas, estos dos aspectos de la sociedad tradicional turco-otomana permanecieron invariables. El CHP de Atatürk promulgó leyes y códigos no-religiosos basándose en los códigos civil suizo y penal italiano, pero nunca eliminó completamente la religión del estado [44] al crear instituciones como *Diyanet* y al convertir a todos los imanes en funcionarios. Si prohibió el uso del *fez* como símbolo del pasado otomano, no hizo lo mismo con el velo.

La ideología kemalista presentaba el nacionalismo turco como una identidad territorial. Turco era aquel que vivía dentro de un territorio concreto comprendido por Anatolia y Tracia. El

nacionalismo turco teórico era una nueva concepción, alejada tanto de la corriente pan-islamista como de los modelos de nacionalismo étnico/raciales, próxima al “original nacionalismo otomano” [45]. Sin embargo, en la práctica, el turco pasaba a ser aquel que hablaba turco y que era musulmán suní. Ambos aspectos han marcado la evolución del nacionalismo y del islamismo en Turquía y siguen siendo dos características inherentes. Ese principio de inclusión y exclusión ha caracterizado la historia de la República de Turquía con la pérdida de las diferentes identidades que convivían hasta aquel entonces. Existe, como veremos más adelante, un interés reciente, surgido en la década de los noventa del siglo XX, de recuperar ese pasado y esas identidades personales resignadas por la percepción de la identidad turca como pertenencia étnico-lingüística y religiosa (musulmán suní) [46].

A pesar de que los kemalistas rechazaban el islam dentro de su proyecto *civilizador* nunca dejaron de ver a la nación turca como musulmana [47]. De hecho, “la ecuación entre ser turco y ser musulmán es el sello de la identidad turca” [48]. El islam fue usado en la Guerra de Liberación como elemento de cohesión y, posteriormente, re-interpretado por un nacionalismo institucionalizado. En los primeros años de la República las políticas de migración acordadas entre Grecia y Turquía no obedecían a rasgos étnicos ni lingüísticos sino religiosos, ya que perseguían esa homogeneidad confesional. Cristianos turcofonos fueron trasladados a territorio griego mientras albaneses y búlgaros musulmanes llegaban a Turquía. Todas las distintas etnias tuvieron las puertas abiertas a esa nueva identidad turca excepto las minorías cristianas (armenia y griega) y judía. Al mismo tiempo se tiene constancia que en esos primeros años de grandes flujos migratorios no se permitió la entrada de población iraní de la zona norte de Irán, población turcofona, posiblemente por no pertenecer a la ortodoxia oficial [49].

Ambos aspectos aquí destacados, son vitales para entender la formación de las *cemaat* y su interrelación con el estado secular. La presencia del estado y la omnipresencia de un islam oficial condicionarían la aparición de movimientos de corte pragmático capaces de cooperar con el estado secular, amparados por los efectos de la religión y de un nacionalismo forjado por el estado [50].

Las CEMAAT. Orígenes y evolución

Las cofradías en el Imperio Otomano

Tarikat, del árabe *tarīqa*, es un término directamente relacionado con el sufismo o misticismo musulmán. *Tarīqa* - o camino - era el nombre usado para designar los pasos seguidos por cada uno de los maestros sufíes en su ascensión mística hacia Dios. Pronto empezarían a surgir discípulos, seguidores de uno u otro maestro, que se reunirían para aprender y seguir el mensaje de los *seyh* (del árabe *šayḥ*) sufíes en centros llamados *zaviye* (del árabe *zāwiya*). De esta forma, alrededor de los siglos XIII y XIV, nacerían las primeras escuelas sufíes, pasando a designarse por *tarikāt* a la escuela o al grupo que seguía a un *seyh* y a sus sucesores. Las distintas *tarikāt* ejercieron una notable influencia en la vida religiosa de los musulmanes, dependiendo de la zona, pero a menudo, fueron percibidas por los gobernantes y los ulemas como corrientes heterodoxas y opuestas a la ley islámica. Los esfuerzos por reconciliar *şeriat* y sufismo por sufíes como Ibn Arabi permitirían una mayor aceptación.

Esas *tarikāt* estaban compuestas en sus orígenes por grupos no excesivamente numerosos. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII se vivió, por todo la geografía islámica, una época

de esplendor del sufismo en la que las *tarikats* aumentarían su poder de influencia y crecerían, expandiéndose por diferentes regiones. Esa fase de transformación y colectivización es la que nos permite comparar las diferentes *tarikats* con las cofradías religiosas cristianas y usar, como sinónimo, dicho término. Ante la aparición del colonialismo europeo, los *şeyhs* de las distintas *tarikats* confirmarían su papel como guías espirituales de la comunidad, llevarían a cabo actos de resistencia contra las incursiones de los europeos y – ante la permisividad de los gobernantes islámicos – se convertirían en los líderes de un renacimiento religioso [51]. Esas nuevas *tarikats* seguían conservando una estructura piramidal a través del *şeyh* y sus discípulos y cada una de ellas había ido desarrollando aspectos rituales que las caracterizarían y diferenciarían entre ellas. Esa expansión se dio en forma de institución centralizada con una *tekke* o *dergâh* [52] central, normalmente en el lugar de nacimiento del primer *şeyh* de la *tarikats*, y una serie de *tekke* repartidas por toda la geografía, dependientes de esa principal. Otras *tarikats* se caracterizaron por la relativa independencia y por la libertad de acción de cada una de sus *tekke* de forma descentralizada.

Es bien sabido que el *sufismo* siempre ha ejercido un gran influjo entre los turcos e incluso que una de las vías de penetración del islam y de conversión de los turcos del *chamanismo* al islam se debe a la acción de los maestros sufíes y a las primeras *tarikats* aparecidas en Asia Central. La identificación de muchos de los elementos del misticismo musulmán con la antigua religión de los turcos, también monoteísta pero de clara adoración a la naturaleza, habría facilitado una rápida conversión. Además, el sufismo en el Imperio Otomano y concretamente en Anatolia y los Balcanes estuvo siempre presente interactuando entre la población y las distintas esferas de poder.

Algunas de las *tarikats* que estaban presentes en el Imperio Otomano del siglo XIX, como la *Halvetiye (Jalwatiya)*, la *Kadiriye (Qadiriya)* y la *Nakşibendilik (Naqshbandiya)*, eran *tarikats* procedentes de otras zonas. Bien asentadas en territorio otomano contaban con un gran número de *tekke* repartidas por todo el imperio. Otras *tarikats*, en cambio, eran autóctonas y habían surgido dentro de la península de Anatolia, como la *Mevlevilik (Mawlawiya)* de la ciudad de Konya, fundada por los seguidores de Celaleddin Rumi, poeta y sufí del siglo XIII, y la *Bektaşilik*, la *tarikats* sufí de los alevíes [53].

La complejidad en las relaciones entre los sultanes otomanos y las distintas cofradías nos muestra cómo, según las épocas, unas *tarikats* estaban más cerca del poder que otras. Por ejemplo, la *Bektaşilik*, fue una orden surgida en el siglo XIII de las enseñanzas de *Hacı Bektaş-ı Veli*, del siglo XIII, en una época en la que los turcos selyúcidas veían su poder en el centro de Anatolia amenazado por distintas revueltas de los clanes turcos. La *Bektaşilik* está también relacionada con el movimiento *kızılbaş* [54], nombre por el cual se conocía a los partidarios del jeque Ismail de Persia que convirtió a sus súbditos a la *şia* en el siglo XVI. El mensaje religioso de los *kızılbaş*, penetró en Anatolia, y los sultanes otomanos, ante el peligro de una potencia rival, atacaron al *sha* Ismail y sofocaron violentamente las revueltas esporádicas que se producían en apoyo al movimiento dentro de sus dominios. Los disidentes, “se infiltraron en las *tarikats* existentes, pero también alterando sus creencias y ritos”, siendo la *Bektaşilik* la principal beneficiaria [55]. Con la infiltración de los *kızılbaş* y con la existencia de elementos cristianos en sus creencias, la *Bektaşilik* pasó a ser una de las corrientes más heterodoxas del imperio [56]. El cuerpo de los *jenízaros* se adhirió oficialmente a la cofradía y ésta siempre mantuvo, a pesar de su heterodoxia, buenas relaciones con los sultanes. La *tarikats* fue prohibida en 1826 cuando Mahmud II, al querer reformar el ejército, suprimió el cuerpo de los *jenízaros* y, consecuentemente, ilegalizó la

orden [57]. Aún así, por norma general, los sultanes siempre favorecieron las órdenes más ortodoxas como la *Halvetiye*, la *Mevlevilik* y la *Nakşibendilik* y dentro de ellas las *tekke* menos heterodoxas. Esta postura se impuso a partir de principios del siglo XVI con la conquista de las ciudades santas a los mamelucos y la adquisición del título de califa. Los sultanes añadían el título “príncipe de los creyentes” al de sultán y se convertían en los máximos representantes de la *sunna*. Esa ortodoxia llegó a máximos con Abdülhamid II (1876-1909) y su islamismo ideológico al enviar misioneros al este de Anatolia para competir con los misioneros cristianos y convertir al *mezhep hanefi* a las tribus más heterodoxas del imperio [58]. Por primera vez, la doctrina religiosa se expandía a todos los lugares del imperio y cofradías como la *Nakşibendilik* se beneficiarían enormemente de esta nueva postura oficial. Concretamente, una de las ramas de la *tarikát*, la *Nakşibendilik-Mücedidi* [59], a través del *şeyh* Mevlâna Halid, penetró fácilmente en Siria y en el este de Anatolia – con apoyo gubernamental - gracias a unos seminarios en los que se instruía a discípulos, justamente en las zonas del imperio con más actividad misionera protestante. A los discípulos de esta rama pronto se les conocería dentro de las tierras del Imperio Otomano como a los *halidi*, y a su orden como a la *Mücedidi-Halidi*. Las circunstancias contextuales e históricas pronto provocaron el fortalecimiento de dicha rama y, en general, de toda la orden por todo el imperio – a pesar de que siempre había estado presente – facilitando la creación de una identidad de grupo a partir del “otro” católico o protestante. Progresivamente la *Mücedidi-Halidi* fue implicándose en la política otomana, actitud que continuaría con el tiempo. Esa identificación con la lucha anti-colonialista y anti-imperialista marcaría también el futuro de dicha cofradía en la República de Turquía gracias a ese sentimiento interiorizado y a la gran capacidad de adaptación a nuevos contextos que históricamente siempre ha demostrado poseer [60].

El islamismo ideológico de Abdülhamid II – que nunca dejó de aplicar políticas seculares – desapareció con la llegada al poder del *İttihat ve Terakki Cemiyeti* (CUP, Comité de Unión y Progreso) en 1908 y el gobierno empezó a inmiscuirse directamente en los asuntos de las cofradías. A principios del siglo XX las cofradías lógicamente habían perdido la frescura y la espiritualidad de los primeros siglos y se empezó a poner en duda y a criticar el sistema de sucesión de *şeyhs*. En muchos casos, los fines espirituales habían quedado remplazados con el tiempo por la devoción a un linaje concreto de *şeyhs*, “reflejo de un estado avanzado de degradación del sufismo” [61]. En el año 1866 se había creado un Consejo de *Şeyhs* (*Meclis-i Meşayih*) que intervenía en la elección de los sucesores e incluso debatía algunas interpretaciones sufíes. La aparición de dicha institución se debía a un intento de controlar el sufismo bajo el “dogma oficial” y de “institucionalizar la religión (tradicional) dentro de los órganos de estado” [62]. Posteriormente, los líderes del CUP, en su empeño en reducir el ámbito de influencia de las cofradías, atacaron directamente el principio de sucesión hereditaria que mantenían muchas *tekke* e instauraron un sistema que regulara las investiduras a través de un examen (*Tevcih-i Cihad Nizamnamesi*). La aparición de un examen, contradecía la esencia misma del sufismo. El pretendiente, tenía que demostrar sus conocimientos del Corán, la Sunna y también un buen dominio del árabe, aptitudes en las que los ulemas estaban mejor formados. Las decisiones del Consejo de *Şeyhs* fueron vetadas a veces por los dirigentes del CUP, oponiéndose a la elección de determinados *şeyhs* en las *tekke* más influyentes de Estambul. El deseo de institucionalizar y racionalizar las órdenes sufíes no iba a significar una solución para la decadencia espiritual del sufismo sino más bien, era una clara muestra del proceso secularizador en el que los períodos de Abdülhamid II – con una religión oficial y una propaganda islamista que venía instaurada a través de una política basada en consideraciones seculares – y del Comité de Unión y Progreso marcan las pautas en el proceso de secularización hasta la fundación de la República de Turquía.

La ilegalización de las *tarikát*

Con la ilegalización de las *tarikát* y el cierre de todas las *tekke* en 1925, todas las órdenes religiosas se quedaban sin sustento económico y sin margen de acción en la vida diaria de la nueva república. Cualquier tipo de acción tenía que ser llevada a cabo de forma clandestina. Naturalmente, las cofradías religiosas habían ejercido una notoria influencia sobre la sociedad y habían llegado a gozar de cierto prestigio e influjo político en determinados períodos durante el Imperio Otomano, pero aparentemente no tenían que suponer una amenaza para el proyecto secularista de Atatürk al no estar vinculadas con el estado. Con la eliminación de la enseñanza religiosa, la abolición del califato y la desaparición de los juicios de la *şeriat*, la secularización del estado era efectiva. De hecho, en 1924, los *şeyhs* de las distintas *tarikát* estaban más preocupados por el cierre de las *medrese* y la posibilidad de que los ulemas, expertos en ciencias religiosas, intentasen penetrar en las distintas *tekke* en búsqueda de trabajo que en la posibilidad de que sus propias cofradías fueran ilegalizadas [63]. Si el gobierno de Atatürk acabó ilegalizando todas las *tarikát* un año después, no fue únicamente por la revuelta del *Şeyh Said*, miembro de la *Nakşibendilik*, en el este del país. Los fundadores de la República vieron en las *tarikát* “una fuerza vigorosa de resistencia social a las distintas medidas de laicización” [64]. Las cofradías que lograron mantenerse fueron las más vinculadas al islam ortodoxo como la *Nakşibendilik* y, en menor medida, la *Halvetiye*. Cofradías como la *Kadiriye* también se mantuvieron de forma activa en la zona más oriental de la península de Anatolia, de mayoría kurda, en la que “el sistema de cofradías siempre estuvo más integrado en el modo de vida tribal” [65]. Pero sin ninguna duda, si hay una cofradía que se erigió como la defensora del islam en la República de Turquía, esa fue la *Nakşibendilik*.

Las esporádicas protestas y revueltas que se produjeron en los primeros años de la República, a excepción de los actos de la *Ticanîlik* [66], fueron llevadas a cabo por *şeyhs* de distintas ramas de la *Nakşibendilik*. La revuelta del *Şeyh Said* en 1925, las protestas contra las imposiciones en el modo de vestir en Bursa, los sucesos de Menemen en 1930 [67] y las revueltas contra el *ezan* en turco, también en Bursa, están relacionados, directa o indirectamente, con la cofradía *Nakşibendilik*. Además, la *Nakşibendilik* fue la única cofradía capaz de adaptarse a la nueva situación y de “conservar la práctica ascético-social y la enseñanza doctrinal del sufismo” [68] sin necesidad del sistema comunitario de las *tekke*. La *Nakşibendilik* dirigió sus primeros esfuerzos a la enseñanza y a la promoción de un *zikir* (en árabe *dhikr*, recitación del nombre de Allah) personal e íntimo, sin necesidad de una recitación en grupo o con música.

Miembros de las distintas *tarikát* “clandestinas” al dirigir sus esfuerzos personales hacia la comunidad e intentar ofrecerle un servicio, también estaban innovando y provocando un cambio en la estructura más básica de las *tarikát* y en su propia percepción del sufismo y del islam. Con la ilegalización de las *tarikát* y la consiguiente descentralización o pérdida de unidad en la inmensa red de *tekke* de cada una de las cofradías, los límites de alcance y de acción pasaban a ser meramente locales. Aún así, tras los primeros veinticinco años de vida de la república, las *tarikát* sobrevivieron, convirtiéndose en la única institución religiosa tradicional que no llegó a desaparecer a lo largo del lento proceso de secularización política que habían iniciado los sultanes otomanos a principios del siglo XIX. No sería hasta la apertura del sistema electoral a un sistema pluripartidista cuando las *tarikát* entrarían en un período de transformación de forma paralela a una leve y progresiva reafirmación del islam como la religión de Turquía.

Pluripartidismo y urbanización (1950-1980)

Las primeras discusiones sobre las políticas secularizadoras nacieron dentro del mismo partido que las instauró, el CHP. Con la apertura a un sistema pluripartidista en 1945, el hecho religioso y las políticas laicas entrarían en debate. En el Séptimo Congreso General (*Yedinci Kurultay*) del CHP celebrado en 1947 se debatió la importancia de la religión dentro de la sociedad. Un sector de los militantes – llamados tradicionalistas (*gelenekçiler*) – pidió que se le diera más importancia a la religión, capaz de forzar los lazos de solidaridad entre los ciudadanos, y defendió los beneficios que una “educación espiritual” podría aportar a las nuevas generaciones, aspecto que, a su vez, se vio como una manera de prevenirse del peligro comunista [69]. El cambio de actitud de los políticos del CHP hacia la religión venía, en parte, provocado por los 54 diputados que el *Demokrat Partisi* (DP, Partido Demócrata) [70] había conseguido en las primeras elecciones libres de 1946 y por la reconfiguración del orden mundial. Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, la proximidad de la URSS hacía sentir muy cerca la amenaza del comunismo contra el régimen kemalista [71]. De hecho, la aparición de un sector contrario a la aplicación de un secularismo radical respondía también a las necesidades y a las demandas de la población. Lewis V. Thomas, en un artículo publicado en 1954, reflejaba las inquietudes, no sólo de las clases bajas musulmanas, sino también de las clases con más poder adquisitivo en las grandes ciudades como Estambul, Ankara o Izmir [72]. La principal preocupación radicaba en la ausencia de un componente moral religioso en la educación de los niños. Las celebraciones como las bodas y los funerales seguían siendo religiosas pero no existía una continuidad en la enseñanza de la religión.

De ese sector crítico surgiría el DP que, sin transformar la ideología laica del estado, otorgaría progresivamente más importancia a la religión, como símbolo de la identidad turca. El DP legalizó cursos privados del Corán, abrió escuelas religiosas estatales (las *İmam Hatip Liseleri*, İHL) [73] por todo el país, inauguró el *Yüksek İslam Enstitüsü* (Instituto Superior del islam, ideado para la continuación en la formación de los licenciados en las İHL), introdujo en el sistema educativo una asignatura de religión optativa y emitió por la radio estatal los sermones de los viernes. En la década de los cincuenta del siglo pasado, la religión se había convertido en un tema político y de preocupación de la sociedad.

Ante un clima de mayor apertura, los *şeyhs* de las distintas *tekke* empezaron a establecer contactos con el exterior, abandonando parte del secretismo al que se habían visto condenados. Al legalizar cursos privados del Corán se les permitía ofrecer un tipo de instrucción religiosa de forma legal, aunque no en el nombre de la *tarikât*. Los distintos *şeyhs* se habían mantenido como única autoridad religiosa y moral del país y, poco a poco, los nuevos partidos entrarían en una mecánica de clientelismo, de manera que el apoyo de un *şeyh* a un partido concreto significaba la adquisición del voto de todo un colectivo. Así, el DP acaparó los votos de los principales grupos religiosos erigiéndose en las elecciones de 1950 con mayoría absoluta. El uso de la religión y el clientelismo del DP se mantendrían como legado y tradición en los partidos de centro-derecha de Turquía a lo largo de su historia política. El DP sentó las bases para una primera reinterpretación del secularismo y se vinculó con toda una red de organizaciones islámicas [74].

No podemos considerar, sin embargo, 1950 como fecha de inicio del islamismo político en Turquía o como el punto de partida para una reislamización de la sociedad. La presión de los grupos religiosos y el clientelismo electoral sólo demostraban que el islam se había convertido, de nuevo, en una fuerza visible. El proceso tardaría aún unos 20 años hasta la fundación del primer partido político “islamista”, el *Millî Nizam Partisi* (MNP, Partido del

Orden Nacional) de Necmettin Erbakan [75], e iría íntimamente ligado a otro de los factores más típicos de la modernización en Turquía, así como en otros países en vías de desarrollo: la urbanización.

El DP abandonaría progresivamente el estatismo económico e iniciaría un proceso de apertura al exterior para poder desarrollar el sector industrial. Por un lado, el país se acogió a la Doctrina Truman y se benefició del Plan Marshall entre los años 1948 y 1951. La situación geoestratégica de Turquía lo convertía en un país clave tras el final de la Segunda Guerra Mundial y tras el inicio de la Guerra Fría. El DP, además, aprobó el envío de tropas a Corea y tras presentar la candidatura de Turquía como miembro de la OTAN, entraría como miembro oficial en 1952, al mismo tiempo que Grecia. Este cambio político marcó el inicio de un proceso de “americanización” en Turquía que también fue un factor diferenciador entre los grupos islámicos turcos y los árabes. La dirección de Turquía hacia EEUU como aliado político ha sido una constante, a pesar de que en el futuro el islam haya sido usado como ideología de estado.

Las ayudas del Plan Marshall en las zonas rurales mecanizaron el campo. Además, el “populismo electoralista y clientelista” [76] del DP y el empeño de sus líderes de promover la urbanización como punto de partida para alcanzar los niveles de progreso deseados, provocó unos altos índices de emigración pueblo-ciudad. Ese proceso de emigración del pueblo hacia las ciudades, geográficamente del este al oeste, fue constante en la década de los cincuenta y se mantuvo a lo largo de las siguientes décadas, alcanzando niveles espectaculares durante los ochenta con otro partido populista de centro-derecha, el *Anavatan Partisi* (ANAP, Partido de la Madre Patria) de Turgut Özal. Dicha tendencia hoy en día sigue sin detenerse. Estambul pasaba de tener poco más de un millón de habitantes en 1950 a casi dos en 1960. En 1980 tenía 4,600.000 habitantes, en 1990, 7,200.000, y los últimos datos de 2008 registran a 12,700.000 habitantes [77]. El alto ritmo de crecimiento de población de Estambul se ha mantenido más o menos constante desde 1950. En dichos años se registraba un aumento del 54,75%, en 1982, del 41,76%, y en 1997 seguía siendo muy elevado, del 34,75% [78]. Un 60% de la población del país vive en zonas urbanas y el crecimiento urbano ha creado también otras grandes ciudades como Ankara (3,540.000 habitantes), Izmir (2,700.000), Bursa (1,600.000) y Adana (1,400.000), experimentando las urbes de tamaño medio crecimientos similares en la actualidad a los de las grandes ciudades [79].

Con la ilegalización de las *tarikats* las distintas *tekkes* se habían quedado sin ningún margen de acción y sus *şeyhs*, a lo sumo, dirigían el rezo de las mezquitas asociadas a su propia *tekke*, convirtiéndose al mismo tiempo en funcionarios del nuevo estado. La urbanización había producido la concentración de las clases rurales y pobres en las ciudades. Esos sectores de la población, ajenos a los principios seculares del kemalismo, habían mantenido muchos de los valores tradicionales y religiosos prácticamente intactos. Las reformas de Atatürk no habían conseguido romper del todo el tejido cultural-religioso de las poblaciones del interior de Anatolia. La enseñanza religiosa, de forma privada, había continuado en los pueblos. Estos sectores de la población, al llegar a las ciudades, se encontraron alienados totalmente de sus ámbitos familiares [80] y del sistema socio-cultural al que estaban acostumbrados. Las *tarikats* “urbanas”, aunque prohibidas, pronto dirigieron la mirada hacia esos grupos para ayudarles en el proceso de adaptación a las ciudades y para garantizar la continuidad de la enseñanza religiosa. En cierta forma, al dirigirse a estos grupos en una ciudad moderna, las *tarikats* entraron en la modernidad en búsqueda de una respuesta o una solución ante las transformaciones que la misma modernidad estaba causando en las estructuras tradicionales y eso llevó, a su propia transformación [81]. El alto crecimiento de

las zonas urbanas transformaría la morfología de las ciudades turcas y sería, a mi parecer, la principal causa de la aparición de un primer islamismo activista y de la transformación de las *tarikats* en grupos islámicos modernos.

Como se ha apuntado antes, todos estos grupos que ayudaron a la población rural llegadas a los centros urbanos en temas como educación y ayudas sociales tenían sus raíces en las antiguas *tarikats*, las cofradías sufíes, y sus líderes eran, o bien *şeyhs* que pertenecían a una u otra rama de las ilegalizadas *tarikats*, o bien miembros de las *tarikats*, gente cuya formación religiosa había sido llevada a cabo por uno o más *şeyhs*. Sin embargo, obviando que era imposible una actuación legal en el nombre de la *tarikats*, habían empezado a prescindir de varios aspectos básicos de las cofradías como el *zikir*, la música y otros rituales. Los servicios que ofrecían dichas *tekke* ya no iban dirigidos a los discípulos espirituales sino a todos los musulmanes, a través de un proceso de racionalización y modernización del saber religioso. Esa tímida apertura de las *tarikats* hacia el exterior es el inicio de un proceso que culminaría en la década de los ochenta, y el punto de partida que nos permite llamar a dichos grupos religiosos, *cemaat*.

El concepto de *cemaat* no es nuevo en sí, pues designa a cualquier tipo de colectivo formado por personas que realizan algún tipo de actividad, motivadas por un mismo objetivo o sentimiento [82]. De la misma etimología tenemos la palabra *cemiyet*, usada en el tardío Imperio Otomano para designar a todo tipo de asociaciones y organizaciones relacionadas con variadas actividades como el mismo Comité de Unión y Progreso (*İttihat ve Terakki Cemiyeti*), como organización política, pero también gremios de profesiones y artistas, como la Sociedad de Pintores Otomanos (*Osmanlı Ressamlar Cemiyeti*), asociaciones culturales e, incluso, asociaciones de sufíes (Sociedad Unida del Sufismo, *Cemiyet-i Sufiye-i İttihadiye*). La diferencia entre ambos conceptos – *cemaat/cemiyet* – reside en que los lazos que unen a los miembros de la *cemaat* son religiosos. Autores como Ali Bulaç encuentran también otra diferencia más entre *cemiyet* y *cemaat*. Mientras la primera es una asociación de personas que comparten un mismo objetivo, en la *cemaat*, el concepto individual es inexistente desde el principio y las acciones acometidas no son para el bien individual de cada uno de sus miembros, sino para el bien de la *cemaat* en sí [83].

También es importante destacar cómo las *tarikats* que sobrevivieron en la época republicana, aunque fuera a través de su fragmentación aparente en *cemaat*, eran las más próximas a la ortodoxia islámica, las que no procedían a rituales con música y baile [84], las que interiorizaban el saber religioso y habían siempre formado parte de la sociedad, buscando la intimidad y el ascetismo dentro de ella, como la *Nakşibendilik*. Paralelamente a la reafirmación de la *Nakşibendilik* como representante del islam en Turquía, durante esta época se irían consolidando otro grupo religioso, de esencia sufí y tradición cercana a la *Nakşibendilik*, que, sin embargo, no procedía directamente de ninguna *tarikats*. Se trata de la *Nurculuk*, nombre por el que se conoce a los seguidores del pensador sufí Said Nursi, la cual iría progresivamente ganando importancia en la esfera pública y desempeñaría en los siguientes años una clara influencia sobre la sociedad turca. La década de los cincuenta produjo así dos efectos; el regreso de la enseñanza religiosa y, después de la aplicación de esas medidas liberalizadoras con la religión, una reaparición de grupos religiosos, procedentes de las *tarikats* [85].

Existen otros dos factores que tienen su origen en esta etapa que, aunque no estén directamente relacionados con la religión y los grupos islámicos, fueron decisivos en las sucesivas transformaciones en las que se vio envuelto el país. El primero es el fortalecimiento del ejército y la aparición de una nueva generación de militares. El otro, el

nacimiento de una clase obrera, inexistente hasta ese entonces, y el surgimiento de luchas ideológicas entre militantes de distintos partidos.

La adhesión a la OTAN de Turquía significó la reaparición del ejército en la vida política turca, algo que Atatürk había intentado evitar desde la fundación de la República, impidiendo la participación en política de militares en activo [86]. La politización del ejército era una realidad desde la época de Abdülhamid que había propiciado la circulación de ideologías y pensamientos a través de las escuelas militares seculares. La instrucción de generales por el ejército norteamericano y la adquisición de una tecnología militar moderna facilitarían la creación de una nueva generación de militares que se harían dueños de la misión civilizadora del kemalismo. Esos militares dieron un golpe de estado en 1960, ilegalizando al DP y creando una nueva constitución civil, al mismo tiempo que se protegerían de los grupos de oposición que pudieran aparecer desde el seno del mismo ejército. La nueva constitución recogía la creación de un organismo, el *Millî Güvenlik Kurulu* (MGK, Consejo Nacional de Seguridad), encargado de velar por el cumplimiento de las leyes y de los artículos de la constitución.

Respecto al segundo factor, la aglomeración de población en las zonas urbanas produjo, además y ya a partir de la década de los sesenta del siglo XX la formación de una conciencia de clase obrera, inexistente hasta entonces. El período que va de 1960 a 1970, se caracterizó por el control del aparato del estado por el *Adalet Partisi* (AP, Partido de la Justicia), considerado como el sucesor del DP en su línea ideológica. Pero también en esta década se asistió a la formación de nuevos partidos así como a la expansión de los primeros sindicatos obreros. El *Türkiye İşçi Partisi* (TİP, Partido Obrero de Turquía), como heredero del partido socialista turco ilegalizado en dos ocasiones, empezó a encontrar apoyo entre los jóvenes y, especialmente, entre los estudiantes universitarios en esa década. Sindicatos obreros como el Türk-İş [87] o DİSK [88] demostraban la presencia, aunque fuera minoritaria, de una clase obrera. En 1969 grupos de jóvenes se encerraron en señal de protesta en la *İstanbul Üniversitesi*, inspirados en el espíritu de las revueltas de París de 1968. Del TİP surgió una escisión más radical que buscaría un enfrentamiento con el gobierno y que se agruparía bajo el nombre de un movimiento, el *Millî Demokratik Devrim* (MDD, Revolución Democrática Nacional). En 1970 se producían las primeras protestas masivas en la calle contra el sistema de gobierno del país y sus gobernantes. Un nuevo golpe de estado terminaría con el conflicto y con el período del AP, dejando insatisfechos a todos los bandos.

El golpe de estado del 12 de marzo de 1971 “radicalizaría y polarizaría aún más la vida política de Turquía” [89]. De los tradicionales partidos políticos surgirían escisiones y sub-grupos. Del TİP, por ejemplo, surgirían el *Türkiye Sosyalist İşçi Partisi* (TSİP, Partido Socialista Obrero de Turquía) y el *Sosyalist Devrim Partisi* (SDP, Partido de la Revolución Socialista). Aparecieron nuevos actores políticos como el primer partido islamista *Millî Selamet Partisi* (MSP, Partido de la Salvación Nacional), que entraría en el gobierno formando coalición – primero con el CHP, 1973-1974, y luego dos veces más bajo la coalición de derechas *Milliyetçi Cephe* (MC, Frente Nacional) [90], en los períodos 1975-1977 y 1977-1978. También el *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP, Partido del Movimiento Nacionalista) se convertiría en una alternativa de poder al CHP. Los conflictos más importantes entre sunníes y alevíes surgirían también en esta década así como un nacionalismo kurdo que, progresivamente, se iría politizando. A finales de la década, una serie de coaliciones inestables, una economía atacada por la inflación, y las luchas ideológicas entre militantes de distintos partidos organizados en distintas guerrillas llevarían a Turquía al caos y a una fase de terror. En la década de 1970, nueve coaliciones distintas llegaron al poder. La violencia

desatada en las ciudades y las universidades se extendió a pueblos y a escuelas. En los dos años previos al golpe de estado más de 5000 civiles fueron asesinados [91]. Las luchas entre grupos y la ola de violencia desatada llevaron a Turquía a una “situación de guerra civil” [92]. Los militares, dirigidos por el general Kenan Evren, dieron el tercer golpe de estado en la historia del país el 12 de septiembre de 1980. Todos los partidos políticos fueron ilegalizados, se produjeron numerosas detenciones y desapariciones y hasta 1983 y la creación del ANAP de Turgut Özal el país no retomó su camino democrático.

Los conflictos y tensiones no dejaron indemnes tampoco a los grupos islámicos. El islamismo de Necmettin Erbakan, cada vez más militante, recibió los ataques del líder de la *cemaat İskenderpaşa* Mehmet Zahid Kotku, prácticamente el ideólogo y fundador del partido a principios de la década. Ante las coaliciones en las que participó el MSP, Erbakan perdió también el posible apoyo que le hubieran brindado los *nurcu* (miembros de la *Nurculuk*), “por su estrategia islamista demasiado politizada” [93]. La siguiente etapa marcaría el auge del islamismo político, representado por Necmettin Erbakan y el partido sucesor del MSP, el *Refah Partisi* (RP, Partido de la Prosperidad) pero también la entrada de Turquía en el proceso de la globalización con la aceleración de varios procesos endémicos en la modernidad de las sociedades industriales. En el siguiente período las *cemaat* alcanzarían ya su estatus moderno y serían capaces de pluralizar el saber religioso y de conciliar modernidad (liberalismo económico) y tradición.

Apertura y liberalismo económico (1980-1997)

Como se ha apuntado, durante la etapa del DP, el país había iniciado un proceso de americanización en materias de alianza económica y militar. En la década de los ochenta y parte de la de los noventa del siglo XX, Turgut Özal – Primer Ministro (1983-1989) y Presidente (1989-1993) – ejerció un liderazgo absoluto en la política turca y llevó el país a un proceso de americanización económica, cultural y social que transformaría completamente la sociedad. El período de Özal, al mismo tiempo, vendría caracterizado por “la síntesis turco-islámica”, avalada por los mismos militares. Se replanteó de nuevo el secularismo en Turquía y se aplicó a partir de la religión. La propia junta militar facilitó la aparición oficial de la religión como un componente más de la identidad turca nacional. Hechos externos como la proximidad de la URSS y la Guerra Fría, presentes de forma negativa en el imaginario de la sociedad turca tras las luchas ideológicas de los setenta que habían enfrentado violentamente a grupos de izquierdas con grupos de derechas, la invasión soviética de Afganistán y la Revolución Iraní, llevaron a los dirigentes del gobierno y del ejército a la búsqueda de un “islam secular” como modelo de choque y como aliado de occidente.

Una de las decisiones que aún suscitan un debate en la actualidad fue la de convertir la asignatura de religión – optativa hasta ese entonces – en asignatura obligatoria. Desde entonces, en Turquía, un estado definido como laico en su constitución, se enseñan los valores del islam a través del sistema educativo. La nueva asignatura de religión, *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi* (Cultura Religiosa y Saber Moral), pretendía ser una forma de inculcar a los alumnos los conceptos más básicos del islam e imbuir una moral religiosa conectada con los valores propios del nacionalismo turco. En 1985, con la ley *Talim ve Terbiye Kurulu*, se decidió incluir tres asignaturas nuevas relacionadas con la nación y el nacionalismo turcos, entre ellas *Vatandaşlık Bilgileri* (Conocimientos de la Ciudadanía). En los libros de texto de esta asignatura, “a los elementos nacionales de *lengua* y *raza* se les añadía el de *religión*” [94]. El ciudadano modelo pasaba a tener que reivindicar la importancia del islam en la constitución de su propia identidad.

Del discurso político de Turgut Özal se extraían varios elementos que, a pesar de ser aparentemente contradictorios, creaban una especie de dualidad híbrida. El gobierno mostraba un apoyo incondicional a la economía de libre mercado y a las instituciones financieras internacionales, así como también a las políticas norteamericanas en el Oriente Próximo, Caucasia y Asia Central [95]. Por otro lado, se afirmaban el islam y los valores tradicionales como el “alma del país”. La percepción del país como un aliado musulmán de occidente que, a su vez, no prescindía de sus orígenes islámicos, era obra de Özal que “rechazaba la suposición de la inevitable hostilidad entre el mundo islámico y el mundo occidental” [96]. La inserción de Turquía en el mundo occidental sin perder esa identidad musulmana era la vía para alcanzar el progreso y el desarrollo económico. Las políticas del DP y del AP no se diferenciaban mucho de las del ANAP. El contexto histórico, con la entrada de lleno en un mundo que empezaba a estar cada vez más globalizado y con los efectos que la revolución tecnológica estaba produciendo en los medios de comunicación, era distinto. Así, la etapa del ANAP trajo consigo una metamorfosis de la sociedad, sin provocar por ello una ruptura ideológica con el sistema. El voto favorable del ejército a la inculcación de un islam a nivel estatal facilitaría que los grupos religiosos surgieran totalmente de la clandestinidad y se integraran, con sus múltiples discursos, en una modernidad global.

El primer gran cambio fue la entrada de Turquía en una etapa de liberalismo económico. Se ingresó en un sistema de mercado libre, la lira turca pasó a ser convertible y productos de lujo importados, antes sólo disponibles a través del contrabando, llenaron de repente las tiendas de todas las ciudades del país. La detención de militantes radicales, tras el golpe, y la desaparición de las huelgas y las luchas sindicales sentaron las bases para que “el mundo de los negocios pudiera reactivar un sector industrial muy mermado” [97]. Se impuso como modelo de vida el de la prosperidad a través del dinero; la calidad de vida pasaba a depender del dinero y el trabajo. Ilustrativo de ello es la frase que pronunció Özal en una visita a Túnez: “un musulmán rico es mejor que un musulmán pobre” [98]. Así, las prioridades del nuevo partido, más que posturas políticas, ideológicas o culturales, irían dirigidas a enfatizar los aspectos económicos [99]. Se formarían nuevas elites de hombres de negocios que sustituyeron a los antiguos empresarios. Tras la difusión de ese nuevo mensaje de prosperidad y de búsqueda de oportunidades surgiría la imagen pública del hombre de negocios que dirigiría sus esfuerzos a buscar popularidad dentro de la sociedad. Los nuevos empresarios de Turquía eran “responsables, solidarios, humanos, modernos, intelectuales y sencillos como el pueblo”. En la década de los setenta del siglo XX, el hombre de negocios era “el patrono que somete al obrero”, en la siguiente había pasado a ser “el que da trabajo y favorece el aumento de la prosperidad” [100].

Ese cambio de imagen y de valorar el concepto de la riqueza y la prosperidad vino favorecido por las relaciones entre los negocios y los medios de comunicación. En Turquía, se vivió una verdadera revolución mediática con la aparición de nuevos canales de televisión, emisoras de radio, diarios y publicaciones periódicas de todas las temáticas. El monopolio estatal había sido absoluto hasta ese momento. En 1982 sólo existía una canal de televisión estatal (TRT, *Türkiye Radyo Televizyon*); en 1992 seis canales estatales y seis privados [101]. Las emisoras de radio y los periódicos sufrieron una evolución similar. Al mismo tiempo, la profesión de periodista ganó gran consideración y el periodismo se erigió como el nuevo modelador de la sociedad turca.

Con Özal se permitió la libre asociación y eso ocasionó un sinfín de ventajas y oportunidades para los grupos y empresas que supieran aprovecharse de las nuevas condiciones. El ANAP de Özal, además, también atacó otro gran monopolio en su política de anti-estatismo: la

educación. Se abrieron, por primera vez en la historia del país, escuelas, institutos y universidades privadas.

Las primeras beneficiarias de estas posturas fueron las elites urbanas de las grandes ciudades, más secularizadas. Nombres como İřak Alaton y Üzeyir Garih fueron los primeros representantes de esa clase de nuevos empresarios. Ambos eran nacidos en Estambul y formaban parte de esas elites secularizadas. Pero pronto, otros nombres como Sakıp Sabancı y su empresa Sabancı Holding empezaron a ganar prestigio y visibilidad. Sabancı provenía de una familia de Kayseri, del interior de Anatolia, y representaba el éxito de un miembro de las clases tradicionales que se identificaban con él y compartían el sueño de prosperar y enriquecerse.

En esa primera década de cambios, las *tarikát/cemaat* concentraron sus esfuerzos en expandirse y crear lazos de solidaridad, ampliando la base de sus organizaciones [102]. El cambio de postura política hacia los grupos religiosos permitió, como se ha dicho, que éstos salieran, definitivamente, de su semi-clandestinidad y pudieran actuar libremente, a través de fundaciones y empresas, en todos los ámbitos de la esfera pública turca. Las *cemaat* entrarían de lleno en una economía de mercado libre, se aprovecharían de las ventajas que les podía proporcionar la revolución mediática y tecnológica que se estaba viviendo en el país y sabrían aprovechar las concesiones hechas por Turgut Özal, en educación, que permitían la enseñanza privada y la creación de centros educativos por todo el país.

Además de sumergirse en un sistema económico liberal, las *cemaat*, a pesar de las críticas al nuevo espíritu consumista de Özal, apoyaron abiertamente al ANAP. El Primer Ministro Özal mantuvo siempre buenas relaciones con todos los grupos e incluso no escondió nunca los lazos que lo unían con la *İskenderpařa Cemaati* de la *Nakřibendilik* [103]. Prácticamente todas las *cemaat* abrieron en esta época sus propias casas editoriales para publicar el mensaje de sus líderes, o simplemente, hacer llegar su visión del islam. La *Nakřibendilik* seguía siendo ilegal pero *tekkes* de la cofradía como la *İskenderpařa* o la *Erenköy Cemaati* crearon fundaciones para canalizar las actividades de tipo social o cultural. Así, la primera fundaba la *Hakyol Eđitim Yardımlařma ve Dostluk Vakfı* (Fundación del Camino Correcto para la Amistad y la Ayuda a la Enseñanza) y la segunda, la *Süleymaniye Vakfı* (Fundación Süleymaniya).

Esta etapa, considerada como la de la consolidación de las *cemaat*, asistió al fortalecimiento de los grupos religiosos que más presencia habían tenido en los años anteriores, así como a la aparición de nuevos grupos que en pocos años pasarían de ejercer una influencia local a expandirse, a través de redes educativas y de centros sociales, por todo el país. La fundación de escuelas privadas y de residencias pre-universitarias fueron las actividades centrales de grupos como los *süleymancı*, los *ıřıkçı* y los *fethullahcı* [104]. Las actividades educativas permitían la difusión de un mensaje religioso en el que se incidía en aspectos como la moral religiosa (*ahlâk*) y se intentaba rescatar al alumno de valores occidentales propagados en la época de Özal como el consumismo. Las escuelas y residencias significaban una oportunidad para los sectores más desfavorecidos del sistema al poder enviar sus hijos a la universidad. Sin establecer lazos directos con las *cemaat*, dichos alumnos se preparaban en las residencias durante un año para poder realizar el examen de acceso a la universidad sin que los padres tuvieran que costear los gastos. Los centros educativos eran más centros de ayuda social y de difusión del mensaje de cada *cemaat* que centros lucrativos. Al mismo tiempo, esas actividades crearon una red de lazos de solidaridad y simpatía por las *cemaat*. La financiación de dichas escuelas y residencias venía asistida por las empresas que tenían las *cemaat* en muy variados ámbitos o por grupos financieros formados por una nueva clase

burguesa más afín al mensaje de las *cemaat*, procedente de esas migraciones campo-ciudad, que había ido creciendo durante la década de los ochenta y se había consolidado en los años siguientes.

La entrada de productos extranjeros en el mercado turco obligó a la pequeña y mediana empresa dirigida por población tradicional de las ciudades del interior del país a adaptarse a la nueva situación. La nueva competencia requería un cambio formal en calidad y en producción. Ya en la década de los noventa se desarrolló un sector privado informal, en zonas del interior de Anatolia como Kayseri, Gaziantep y Şanlıurfa, formado por estas pequeñas empresas familiares que se convirtieron en fabricantes y exportadores a escala nacional, sin recibir apenas subsidios del estado [105]. El crecimiento de este sector precedió a la aparición de esa nueva clase burguesa, de mentalidad más tradicional y no perteneciente a las elites tradicionales. Esta nueva clase industrial, apodada en los periódicos turcos como los *Anadolu Kaplanlılar* (los tigres de Anatolia), financió o entró directamente a formar parte de las empresas vinculadas con las *cemaat*. También significó un apoyo al islamismo político del RP y, posteriormente, al neoliberalismo económico del AKP. Esta nueva clase burguesa, que se auto-identificaba con la moral propagada por las *cemaat*, ha sido comparada en numerosos estudios con las clases calvinistas y protestantes europeas que fueron el motor de la revolución industrial en Europa y las garantes de la aparición de una clase burguesa y próspera en países como Holanda, Bélgica, Francia y Alemania [106]. En 1990 se creaba la *Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği* (MUSİAD, Asociación Independiente de Hombres de Negocios y Empresarios) como una escisión de la *Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği* (TUSİAD, Asociación Turca de Hombres de Negocios y Empresarios). La creación de la MUSİAD respondía al intento voluntario de desmarcarse de un sector empresarial más secular y más próximo a la concepción estatal del kemalismo. La nueva organización no se definía de forma religiosa pero entre los distintos grupos seculares se recurría a sustituir el significado de *Müstakil* (independiente) por el de *Müslüman* [107].

La sociedad tradicional y las *cemaat* entraron de lleno en el sistema y crecieron en un modelo capitalista occidental imbuidos por el liberalismo económico. Al mismo tiempo, justificaban su postura apelando a una moral que no perseguía el enriquecimiento de los individuos sino la prosperidad de la sociedad. El sistema de la *cemaat* aprendió en este período a combinar los valores islámicos con una economía liberal. Paralelamente, se produjo la expansión a través de redes educativas y la aparición de medios de comunicación islámicos. Los grupos islámicos no contaban con ningún periódico nacional, a excepción del periódico *Yeni Asya* (Nueva Asia), del grupo *nurcu Yeni Asya*, que aparece diariamente, con excepción de interrupciones temporales tras los golpes de estado de 1971 y 1980, desde febrero de 1970. *Yeni Asya Gazetesi* siempre ha demostrado un apoyo incondicional al sistema democrático. A los principales periódicos nacionales (*Cumhuriyet Gazetesi*, *Milliyet Gazetesi* y *Hürriyet Gazetesi*) se les añadirían otros “pro-Özal” como *Sabah Gazetesi* (fundado en 1985) y *Zaman Gazetesi* (fundado en 1986). Este último estaba fundado por la *cemaat* de Fethullah Gülen [108] y se ha convertido en el periódico de mayor tirada en Turquía. Con un formato moderno incluye una sección titulada *Kürsü* (Curso), en la que se discuten temas religiosos, se seleccionan aleyas del Corán con sus comentarios y aparecen, a menudo, consejos e interpretaciones sufíes del líder de la *cemaat*, Fethullah Gülen.

El hecho religioso había entrado en una etapa plural, en una etapa de “democratización”, en la que se discutían abiertamente conceptos religiosos, las relaciones entre islam y democracia o islam y secularismo y las aspiraciones de los distintos grupos islámicos. Ese campo de debate lo configuraba el gran número de revistas que aparecieron en esta época. Prácticamente cada *cemaat* tenía su propia revista. La *İskenderpaşa Cemaati* editaba las

revistas *İslam Dergisi*, *Kadın ve aile* (Mujer y Familia) y *İlim ve Sanat* (Ciencia y arte); la *Süleymancılık*, las revistas *Fetih* y *Genç Akademi* (Academia del joven), la *Fethullahçılık*, las revistas *Sızıntı* (Evasión) y *Zafer* (Victoria) y la *Erenköy Cemaati*, la revista *Altınoluk*. También fue en esta época cuando se consolidó un intelectualismo islámico. Una nueva generación de intelectuales formados en las İHL permitiría, con la entrada en el período liberal de Özal, la consolidación de un movimiento más extenso, con mayor o menor vínculo con las *cemaat*, pero formalmente independiente. Esta nueva clase también editaría sus propias revistas como *Tezkire* (Documento) y *Umran* (Prosperidad). También otros grupos distintos editarían revistas y entrarían en el debate abierto. Grupos de “socialistas islamistas” editaron las revistas *Hareket* (Movimiento) y *Ülke* (País), el grupo radical *Hizbullah* también tendría dos revistas, *Şehadet* (*Şahāda*) y *Tevhid* (*Tawhīd*) e islamistas kurdos también editarían una revista propia en turco, *Girişim* (Iniciativa). En la variedad ideológica de las revistas podemos ver la pluralidad religiosa que estaba transformando el saber religioso con continuidad en algunos temas y renovación en otros. Ante la imposibilidad de intentar categorizarlas, Ferhat Kentel destaca como punto en común entre ellas el diálogo [109].

Ömer Çaha distingue tres corrientes principales entre los grupos islámicos en esta época [110]. En primer lugar habla de un grupo, liderado por intelectuales, que perseguía un pacto o un acuerdo mediante consenso entre los musulmanes y los otros grupos religiosos. Intelectuales como Abdurrahman Dilipak y Ali Bulaç proponían reformar el sistema, tomando como modelo el Imperio Otomano, e instaurar un sistema de pluralismo legal que protegiera las necesidades de los musulmanes y no perjudicara al resto de comunidades. Esta tendencia se vería reflejada en el programa político del partido islamista RP de Erbakan bajo el lema de *Adil Düzen* (Orden Justo). Otro grupo, más minoritario, buscaba una solución radical e instaurar un estado islámico. Esta tendencia, inspirada en la Revolución Iraní, no recibió nunca un apoyo masivo pero estuvo presente, aunque de forma minoritaria, a lo largo de las dos décadas [111]. La tercera postura es la pragmática. Seguida por prácticamente todas las *cemaat*, en lugar de proponer un modelo, intentaron aprovecharse o beneficiarse de las posibilidades reales del sistema presente. El islam “no era percibido como una referencia política sino como un conjunto de referencias morales y espirituales” [112].

A finales de la década de los ochenta del siglo XX, el modelo propuesto por el ANAP de Turgut Özal mostraba las primeras fracturas. La llamada al progreso y al enriquecimiento había captado a los sectores más pobres que, tras una década de gobierno, no habían conseguido alcanzar ese bienestar económico. El otro partido de centro-derecha, el DYP, perdió a su candidato más popular, Süleyman Demirel, que sustituyó a Turgut Özal como Presidente de la República tras su muerte en 1993. El partido islamista de Erbakan, el RP, sin tener un apoyo masivo dentro de la población, conseguiría liderar el país gracias a “la inflación y a la ausencia de políticas sociales” durante el período de Özal [113]. El RP ganaría las elecciones municipales de 1994 y, posteriormente, las generales de finales de 1995. El ascenso del islamismo de Erbakan, distante de la filosofía apolítica de las *cemaat*, demuestra la tensión existente entre los distintos grupos islámicos. El RP recibió el apoyo de empresarios y, sobre todo, de las clases más desfavorecidas. Sin embargo, el RP se había convertido en la principal fuerza electoral del país con tan sólo un 21% de los votos. La entrada en el proceso de globalización por parte de Turquía supuso la filtración de ideas e ideologías externas, así como la polarización total del espectro político. Seis partidos sobrepasaron el 5% de los votos. El ANAP y el DYP obtuvieron resultados muy cercanos al del RP (19,65% y 19,18%), el *Demokrat Sol Partisi* (DSP, Partido de la Izquierda Democrática) [114] un 14,64%, el CHP un 10,71% y el MHP un 8,18% [115]. Erbakan, al

convertirse en Primer Ministro, adoptaría una política de acercamiento a los países árabes y musulmanes y se distanció de los aliados tradicionales, las instituciones europeas y los Estados Unidos. Sus primeras visitas al extranjero fueron a países islámicos como Irán, Libia y Siria. La *Milli İstihbarat Teşkilatı* (MİT, Organización de Inteligencia Nacional) presentó a Erdogan, antes de dichas visitas, informes que remitían a una financiación económica del PKK por parte de Siria e Irán y en los que se le aconsejaba cancelar las visitas. Erdogan, obviando dichas recomendaciones, realizó las visitas y compartió públicamente con el presidente de la República Recep Tayyip Erdoğan “las mismas dudas” sobre dicha información [116]. Necmettin Erdogan, tras sólo unos meses en el gobierno, había escandalizado a la opinión pública y se había ganado la oposición de un gran sector de la población.

El 28 de febrero de 1997 y el AKP (1997-2009)

28 de febrero de 1997 es una fecha clave en la historia de la República de Turquía. Significa un punto de inflexión en el que las tendencias ideológicas no sufrieron una inversión sino una redirección. Los principales actores islamistas de la esfera pública en los años anteriores iban a quedar bajo sospecha y no sólo quedaría afectado el islam político del poder, el Refah Partisi de Necmettin Erdogan, sino también muchas de las *cemaat* que más participación en la vida pública habían tenido, como la *İskenderpaşa Cemaat*, directamente vinculada a los orígenes del islam político. Otras *cemaat* como la *Süleymançılık* y la *Fethullahçılık* también se verían parcialmente perjudicadas. La capacidad de adaptación de cada una de las ellas fue determinante para su futuro.

El 28 de febrero de 1997 ha sido calificado o denominado como un “golpe de estado post-moderno” [117]. El ejército, que desde el golpe de estado de 1980 y la Junta Militar de Kenan Evren se había mantenido aparentemente al margen de la política, volvió a implicarse públicamente. El Consejo Nacional de Seguridad (*Millî Güvenlik Kurulu*) presentaba el 28 de febrero al Primer Ministro una serie de decisiones o resoluciones a cumplir que le obligarían a dimitir. Éstas iban dirigidas a recuperar la ideología del kemalismo ante el peligro de “la Turquía de las cofradías”. El período de Turgut Özal había permitido realmente crear imperios económicos religiosos y el ejército, tras haber sido uno de los creadores de esa situación bajo la ideología de “la síntesis turco-islámica”, pretendía invertir de nuevo la situación. Los efectos del “28-F” no fueron exactamente los ideados por la junta militar, pero sí que se produjo una redirección que, además, fue inmediata.

La efectividad de las decisiones tomadas por el MGK permitió, en muy poco tiempo, que la sociedad turca experimentara un cambio ideológico. Además, a la nueva situación se le verían añadidos, en los siguientes años, dos sucesos que influyeron muchísimo en la aparición de otro tipo de islamismo con un discurso democrático y racional basado en el liberalismo económico. En 1999 un terremoto sacudía la zona sur próxima a Estambul provocando la mayor catástrofe humanitaria vivida por Turquía. La ayuda organizada ofrecida por muchas de las *cemaat* y organizaciones islámicas frente al fracaso de las redes estatales puso en evidencia muchos de los problemas internos del estado. Justo dos años después, Turquía se veía inmersa en una crisis económica severa que empujó a la población a votar por un partido nuevo, cansada de los casos de corrupción entre los partidos tradicionales y la inestabilidad de las coaliciones. La victoria electoral del *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP, Partido de la Justicia y el Desarrollo) de Tayyip Erdoğan en las elecciones generales del 2002 fue un producto de todo lo sucedido en los anteriores años. Esa victoria significaba el fracaso del islam político tradicional en Turquía. El partido sucesor del RP, el *Fazilet Partisi* (FP, Partido de la Virtud) había obtenido un mal resultado en las elecciones de 1999 (un 15% de los votos), permitiendo la vuelta del CHP al poder y la increíble ascensión del partido

ultranacionalista reformado, el MHP de Devlet Bahçeli, con un 18% de los votos. Estaba claro que el discurso islamista de Erdogan no era capaz de movilizar suficientemente a la sociedad turca y que tras el 28F había perdido casi toda legitimidad. Su sucesor, el *Saadet Partisi* (SP, Partido de la Felicidad) sólo recogería el 2,4% de los votos en las elecciones de 2002.

Las medidas adoptadas por el MGK iban dirigidas a controlar el islamismo político, las *cemaat* y *tarikats*, así como también a los individuos, en una especie de autoritarismo que crearía una polarización de la sociedad, existente en la actualidad, entre los que aprobaban dichas medidas y entre los que las rechazaban y las lamentaban. Para los sectores más religiosos, el golpe moral fue muy importante. Mientras los partidarios del RP veían perdidas las esperanzas puestas en el modelo islamista del partido, otros sectores islámicos ajenos al RP veían recortadas sus libertades. Sin embargo, eso obligó a replantearse varias cuestiones, actitud que podemos observar en varias revistas islámicas que no fueron cerradas o en sus respectivas sucesoras. Mientras el período de Turgut Özal había hecho ganar confianza al movimiento islamista en general, el golpe de estado de 1997 produjo una transformación y variación en los temas debatidos entre el intelectualismo islámico. No sólo existe un replanteamiento de temas sino también “una búsqueda, un diálogo y un debate dentro de las dinámicas de globalización e individualización”. Es en esta época cuando empieza a surgir el concepto de “individuo musulmán” y se descartan utopías como el modelo de sociedad en la época del profeta, *Asr-i Saadet* (La era de la felicidad), usado a menudo como referencia en años anteriores [118].

Por ejemplo, una de las medidas se centraba en la educación, convirtiendo la educación laica del estado en obligatoria los primeros 8 años. La medida quitaba de las manos de las *cemaat* la educación primaria que impartían en sus centros quedándoles sólo la enseñanza secundaria. De 178.000 alumnos que tenían los grupos religiosos en 1997, la cifra descendió a 92.000 en 1998 [119]. A través de *Diyanet*, el estado se encargaría de controlar toda la oferta de cursos sobre el Corán. El estado inspeccionó en los meses siguientes al 28F todas las *vakıf* (instituciones, escuelas y residencias pertenecientes a las distintas *cemaat*). Ciertos sectores islamistas criticaron a Fethullah Gülen por acatar todas las medidas. Gracias a esa actitud, sin embargo, la inmensa red de escuelas que tenía por todo el país quedó intacta. El movimiento Gülen salió beneficiado tras el 28F y se consolidó como la *cemaat* más sólida del país. Además, su expansión al extranjero dificultaba la desestructuración del grupo, muy sólido en las repúblicas del Asia Central ya en el año 1997.

Otra de las decisiones conflictivas fue la referente a símbolos islámicos como el velo. Atatürk había intentado reformar la forma de vestir de los turcos prohibiendo el *fez* o sombrero de los otomanos, pero nunca había llegado a prohibir el velo. EL MGK prohibió su uso en las universidades públicas. Hasta aquél entonces, la decisión de permitir o no el uso del velo en las universidades había estado en manos de cada uno de los rectores. La medida polémica ha sido, desde entonces, uno de los temas de debate de más actualidad en los medios de comunicación, convirtiéndose en un conflicto que aún sigue dividiendo a la sociedad. Tras una enmienda propuesta para levantar la prohibición, presentada por el AKP y el MHP en enero de 2008, el Tribunal Constitucional la anuló en julio del mismo año. Con la medida sobre el velo de nuevo muchos sectores juzgaron negativamente la actitud pro-gobierno de Fethullah Gülen que consideró el velo como un detalle menor.

En los intentos por parte del ejército de controlar a todos los sectores que pudieran propagar el concepto de un islam político, se intentaron dismantlar las redes sociales de cada una de las *cemaat* lo que produjo, pese a las divergencias ideológicas, una unión o acuerdo entre ellas. Así, Esad Coşan – líder de la *İskenderpaşa Cemaati*, Sami Efendi – de la *Erenköy cemaati* – y Mahmut Ustaosmanoğlu – de la *İsmailağa Tekkesi* - acordaron apoyar al sucesor

del RP, el FP [120]. La persecución de los líderes de dichas *cemaat* por parte del ejército llevaría al exilio a Esad Coşan, que marcharía a Australia. Fethullah Gülen también se convirtió en el objetivo de las críticas de los medios nacionalistas y marchó a Estados Unidos en 1999 [121]. La neutralidad adoptada por Gülen fue puesta en tela de juicio, dos meses después de su marcha a EEUU, al aparecer unas grabaciones del imán, en un canal de televisión (ATV), en las que incitaba a sus discípulos a penetrar en las redes del estado, “a conquistarlo”. A pesar de que Fethullah Gülen siempre negó la falsedad de dichas grabaciones y a pesar de que no se abriera una investigación tras la aparición de las cintas, en octubre del año 2000 se le abriría una causa judicial por “atentar contra el estado para establecer un régimen islámico”. No ha sido hasta 2008 cuando se le han retirado las causas pendientes a Gülen por no encontrar pruebas suficientes [122].

Otro de los efectos del 28F fue la desaparición de muchos medios de comunicación de las *cemaat*. Revistas, emisoras de radio e incluso canales de televisión fueron cerrados. De la misma manera, se intentó establecer un control sobre las empresas que, según el ejército, habían promocionado activamente el islamismo político en la anterior época. Empresas y *holdings* como Asya Finans [123], Ülker [124] y los miembros de la MÜSIAD aparecieron en una lista en la que se aconsejaba no comerciar con ellas.

La presencia de islamistas dentro de puestos del gobierno fue otra de las preocupaciones del MGK que intentó purgar los ministerios de miembros a los que se les pudiera acusar de haber promovido un islam político dentro del país. En 1999, 3000 funcionarios recibieron penas económicas o fueron destituidos, mientras que 500 funcionarios eran traspasados del Ministerio de Educación a otras dependencias del estado [125].

El 28F supuso también una purga de los tradicionales líderes religiosos de las *cemaat* que habían dominado la esfera pública durante prácticamente dos décadas, pero al mismo tiempo favoreció la aparición de nuevos actores políticos o el fortalecimiento de otras *cemaat* como la de Fethullah Gülen que, pese a convertirse en “el enemigo número uno” de los sectores laicos, con su neutralidad, con su disposición a acatar las normas del estado y con su búsqueda a través de encuentros como los de la Plataforma Abant [126] y de la promoción de un diálogo de tolerancia consiguió fortalecer su imagen en el exterior [127]. Su red de escuelas siguió su expansión al ofrecer una educación secular centrada en los conocimientos científicos y en la inculcación de la ética y la moralidad presentes en el mensaje de Fethullah Gülen.

Políticamente, el 28F también supuso un cambio hacia lo que muchos han denominado una “revolución electoral”. El fracaso asumido por los militantes del RP tras su desaparición de la escena política así como la ausencia de una continuidad con el FP en esa progresiva y lenta ascensión política que los había llevado a hacerse con el gobierno en 1996, llevaron al sector más joven del FP, los llamados “renovadores” (*yenilikçiler*), a fundar su propio partido, el AKP, que daría un vuelco electoral en las elecciones de 2002 al ganar con un 34% de los votos. En la oposición se mantendría el CHP, pero ningún otro partido ya que ni el nuevo SP de Erbakan ni el MHP de Bahçeli conseguirían rebasar el 10% de los votos, frontera que permite tener representación en el parlamento según el sistema electoral actual en Turquía.

El nuevo partido, el AKP, conseguiría despertar grandes esperanzas entre muchos sectores de la sociedad turca, no solamente entre los sectores religiosos. Estaba claro ya a finales de la década de los noventa del siglo XX que la sociedad turca era consciente de que el modelo islamista tradicional había fracasado. Los regímenes de Irán y Afganistán habían perdido crédito entre los musulmanes turcos. Además, entre ellos, el radicalismo islámico –presente

pero minoritario en Turquía a través del grupo *Hizbullah* – estaba totalmente desacreditado [128]. Con un discurso moderado y pragmático, el deseo de convertir a Turquía en un candidato formal para la adhesión a la Unión Europea cautivó a la gente. El AKP fue capaz, con su aire de novedad, de unificar prácticamente a toda la sociedad turca. Ciertamente también surgió un sector crítico de desconfianza desde los grupos próximos al CHP. La postura de estos sectores es resultado de la polarización a la que había empezado a tender la sociedad en 1997. Acusaban al Primer Ministro Tayyip Erdoğan de tener exactamente los mismos objetivos políticos que el RP: “llevar la *şeriat* a Turquía” y eliminar a Kemal Atatürk del ideario turco con la supresión física del kemalismo ideológico.

El AKP, según Cihan Tuğal, ha dado continuidad al proceso de americanización ya iniciado en 1954 con la entrada del país en la OTAN. Mientras las elites del país siempre fueron partidarias de una americanización económica y social del país, el AKP se inspiró también en el modelo religioso “naturalizando una nueva versión de los tres tipos: social, económica y religiosa, ampliándola a todos los estratos de la sociedad” [129]. El AKP consiguió liderar los partidos de centro-derecha bajo una posición de “musulmán moderado” rompiendo así con el sector conservador y jerárquico del islamismo político tradicional en Turquía. Junto a la integración de Turquía en Europa, el AKP abogó en su programa electoral por una apertura al exterior y una economía de mercado. La política económica y exterior del AKP, sin embargo, no distaba mucho de la del ANAP de Turgut Özal [130]. La presencia de elementos islámicos en su discurso consistía especialmente en un interés por buscar un discurso híbrido entre los valores tradicionales y modernos.

El AKP logró unificar a distintos sectores, así como hacerse con el apoyo incluso de sectores laicos al adoptar una postura política y una percepción de dicha política distintas de las de sus predecesores. Creó, al mismo tiempo, una sensación de confianza entre los sectores islámicos, de la postura de “oposición y víctima” a una central en el poder. La estabilidad que aportó al país en los primeros años de mandato fue clave, también, para superar la crisis económica bajo las estrictas condiciones impuestas por el BM y el FMI. Frente a la estructura y al discurso tradicional del islam político en Turquía, el AKP abrió un nuevo discurso sobre derechos humanos y libertades centradas en una postura secular dirigida a las relaciones entre religión y política [131]. Tayyip Erdoğan fue una de las claves que convirtieron al AKP en un vector de cambio en la historia contemporánea de Turquía. Habiendo cursado el bachillerato en una IHL, se había formado luego en Ciencias Económicas. Las ideas, las palabras, la forma de vestir y el estilo del Primer Ministro cumplían también una función sociológica, adoptando un papel de liderazgo entre grandes sectores de la población, que iría reforzando periódicamente [132]. La cercanía que siente parte de la sociedad turca hacia Tayyip Erdoğan ha sido, junto con el nefasto papel de la oposición (CHP), clave para que el AKP ganara de nuevo con mayoría absoluta y por segunda vez consecutiva las elecciones celebradas en noviembre de 2007 [133].

La primera legislatura del AKP fue realmente un período de diálogo en el que se hicieron concesiones a muchos grupos discriminados o perjudicados por el estamento kemalista a lo largo del tiempo. Dicha postura venía indirectamente impuesta por la Unión Europea que, sin embargo, presionaba simplemente en los temas que le parecían de interés. La segunda legislatura, sin embargo, ha venido marcada por una tendencia más autoritaria e intransigente del AKP hacia otros grupos. Las causas de este cambio pueden venir marcadas por las tensiones surgidas durante las elecciones presidenciales de 2007 –por el rechazo de muchos sectores a que fuera elegido presidente de la república de Turquía Abdullah Gül, por aquel entonces Ministro de Asuntos Exteriores – y por la cuestión del velo.

Este periodo comprendido entre 1997 hasta la actualidad ha revolucionado no solamente la esfera política sino también la pública. Frente al mantenimiento de un estado secular, se ha iniciado una fragmentación de la “monolítica” identidad nacional. Aunque persisten numerosos tabúes, en la prensa se han empezado a discutir temas delicados para la sociedad turca como el genocidio armenio y han surgido, de forma progresiva, intentos de reencontrarse con el pasado, de recuperar identidades étnicas, históricas y religiosas perdidas por la imposición de la identidad turca nacional. Temas como el *sabetaísmo* [134] aparecían en los medios de comunicación tras permanecer ocultos y perdidos en la memoria histórica durante muchos años. El proceso ha facilitado la entrada en un periodo de subjetividad de la identidad así como de ebullición de movimientos y tendencias pero manteniéndose siempre dentro de los límites del estado secular, periodo de transformación ideológica de la esfera pública del que ha salido favorecido el movimiento Gülen y su red de escuelas.

Ante una extensiva *heterogenización* del islam y una creciente *subjetivización* del saber religioso ha surgido también el contraste entre las jóvenes generaciones y los militantes islamistas de las décadas de los setenta, ochenta y parte de los noventa del siglo XX. Como analizaremos más detalladamente en la parte final de este trabajo, cada vez es más frecuente ver al joven turco que se define como musulmán pero que se desmarca conscientemente de los sectores del islam político y que cumple con las prescripciones de forma personal. La figura de Fethullah Gülen surge de nuevo al representar para muchos de ellos un guía espiritual más que un líder o una autoridad religiosa. Este musulmán joven y moderno acude a figuras como Fethullah Gülen para resolver dudas o para profundizar sus conocimientos religiosos mientras vive en un marco diario secular y moderno. Cualquier nuevo discurso o práctica es, consciente o inconscientemente, resultado de un ejercicio de *îyihad* sin tener que pertenecer al campo de la jurisprudencia [135], la *şeriat* no es únicamente un código de leyes sino la parte más central y esencial de la vida de cada musulmán. Esa identidad musulmana sigue en la actualidad totalmente vinculada a la turca como dos elementos invariables. La diferencia radica en la no imposición del propio significado de esa identidad. La coincidencia en la inclusión de ambos términos en la identidad nacional unida a la heterogeneidad de las interpretaciones que varían y conviven es la principal característica de la identidad turca en la actualidad.

Principales CEMAAT

İskenderpaşa Cemaati

La evolución y transformación de la *cemaat*, desde sus orígenes en el Imperio Otomano hasta la actualidad, nos permiten apreciar con mayor claridad la transformación de *tekke* a *cemaat*. La *İskenderpaşa Cemaati* es una de las *cemaat* más representativas e importantes de la historia moderna de Turquía y una de las que más ha contribuido a la reaparición del islam en la vida pública. Con una presencia constante desde el nacimiento de la república, los campos de acción se han centrado básicamente en la educación y los medios de comunicación. Las enseñanzas y los conceptos sufíes de la *İskenderpaşa Cemaati* proceden de la *Nakşibendilik*, concretamente de la rama *Mücedidi-Halidi*.

En 1925 con la ley que cerraba todas las *tekke* de la recién fundada República de Turquía, la *Gümüşhanevi Dergâhı*, de Estambul, fundada por el *şeyh* Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevi en 1859, se veía obligada a interrumpir sus actividades. Aún así, las reuniones continuaron clandestinamente a través de la figura del sucesor de Gümüşhanevi, Mustafa Feyzi Efendi. A su muerte en 1926 le sucedió Hasib Efendi y a éste, Abdülaziz Bekine Efendi en 1949. Los

tres años que Abdülaziz Bekine ejerció como líder de la *dergâh* coincidieron con las primeras medidas liberalizadoras para con la religión. La *dergâh* inició una etapa de apertura hacia el exterior estableciendo relaciones informales con sectores de la burocracia y del mundo académico así como también con estudiantes universitarios, pero siempre intentando mantener las nuevas relaciones en un marco distinto del tradicional [136]. Su sucesor en 1952, Mehmet Zahid Kotku, procedente de Bursa (1897-1980) se había formado como discípulo de Ömer Ziyaüddin en la *Gümüshanevi Dergâhı*, después de la Primera Guerra Mundial, hasta que obtuvo, a los 27 años, el diploma de *Şeyh* (otorgado en el periodo del CUP a través del *Tevcih-i Cihad Nizamnamesi*). Posteriormente se dedicó a ejercer como imán en distintas localidades hasta que con la ilegalización de las *tekke* regresó a su Bursa natal. Al ser nombrado sucesor de Bekine Efendi, pasó a ser el *şeyh* de la *Gümüshanevi Dergâhı* al mismo tiempo que ejercía como imán [137] en distintas mezquitas de Estambul hasta que en 1958 se acabó instalando en la mezquita *İskenderpaşa* en el barrio de Fatih [138]. En una etapa de mayor permisividad religiosa, Kotku supo aprovechar las oportunidades prosiguiendo con la apertura iniciada por su predecesor y estableció un diálogo más intenso con académicos, periodistas, universitarios y políticos, participando activamente en la vida pública como dirigente de una asociación mientras que sin mezclar ambas facetas, Kotku proseguía con su labor de *şeyh* en la *dergâh*. Kotku mantenía así los verdaderos fundamentos de las *tarikât*, iniciando al *tasavvuf* a sus discípulos y continuando dichas actividades en la más absoluta clandestinidad.

La apertura al exterior, las nuevas relaciones y la presencia de nuevos miembros en la *dergâh*, no procedentes de familias de tradición religiosa y ya formados en una educación moderna y secular, cambiaron progresivamente la estructura de la *dergâh*. Dicha transformación es patente con el cambio de nombre de la *dergâh*. La gente dejó de llamar a Kotku y a sus discípulos como a los miembros de la *Gümüshanevi Dergâhı* y, poco a poco, se fue imponiendo el nombre de *İskenderpaşa Cemaati*. El primero y, quizás, más significativo de los cambios fue el de la participación de la *cemaat* en política. Hasta ese momento las distintas *tarikât* y todos sus seguidores habían apoyado extraoficialmente a uno u otro partido en función de las percepciones que tenían de la religiosidad de los políticos y de sus promesas. Tras las dos décadas de gobierno del DP y del AP, la pérdida de confianza en los partidos conservadores, incapaces de satisfacer las demandas religiosas de la *İskenderpaşa Cemaati*, llevaron a Zahid Kotku a plantearse la creación de un partido democrático que defendiera el islam como base ideológica dentro de la sociedad turca. Con dicha actitud, Zahid Kotku avalaba la tradición politizada de la *Nakşibendilik* que siempre se ha mantenido cerca del poder. Aún así, la creación de un partido político independiente significaba una ruptura con esa tradición. La percepción negativa del poder que tenía Mehmet Zahid Kotku y su deseo de que el buen musulmán se mantuviera siempre lejos del liderazgo y del poder fueron contrarrestados por la necesidad de mantenerse cerca del poder para proteger a los musulmanes “de las injusticias” [139]. La búsqueda de un partido que realmente les representase llevó al *şeyh* de la *İskenderpaşa* a permitir la creación de un partido constituido por su gente más cercana. La *cemaat* se había convertido a finales de los sesenta del siglo XX en una de las más influyentes de Estambul y de todo el país y quería dar respuestas a una nueva generación de musulmanes que buscaba alternativas. Kotku pretendía también que la *cemaat* desarrollara actividades en otros sectores como el social y el económico. La primera experiencia en el ámbito económico de la *cemaat* consistió en la creación de la empresa “*Gümüş Motor*”, la primera empresa nacional del sector. Se trataba de una sociedad de más de 200 miembros y Necmettin Erbakan, ingeniero y miembro de la *cemaat*, era su presidente. Necmettin Erbakan había empezado a dedicarse a la política pero su candidatura de diputado por el AP para las elecciones de 1969 fue vetada por el secretario general del

partido y Primer Ministro de Turquía, Süleyman Demirel. Entonces, Erbakan se presentó como candidato independiente por la ciudad de Konya y salió elegido diputado. El perfil de Necmettin Erbakan, con una formación en universidades modernas [140] y ferviente musulmán miembro de la *cemaat* pero no perteneciente a ningún linaje de religiosos era el ideal para Kotku para llevar a cabo la iniciativa de fundar un partido. En 1970 se fundaba el *Millî Nizam Partisi* (MNP, Partido del Orden Nacional) que tras su ilegalización al año siguiente [141] sería sucedido por el *Millî Selamet Partisi* (MSP, Partido de la Salvación Nacional) en 1973. El principal objetivo con el que Kotku promovió la fundación de este partido, desde dentro de la *cemaat*, era preservar el modo de vida cultural y moral de la sociedad turca. En sus primeros años no existía gran diferencia entre los partidos conservadores de derecha y el MNP/MSP, a excepción de un uso mayor por este último de los clásicos símbolos religiosos en su discurso y en su programa.

En el liderazgo del partido estaban miembros jóvenes de la *cemaat* que, sin embargo, pronto se distanciarían de la postura prudente y conservadora de Mehmet Zahid Kotku. El partido, a finales de la década de los setenta del siglo pasado, se alineó con el islamismo político – emergente en todo el mundo en ese momento – y asumió como objetivos el cambio del régimen de la república. El discurso de Erbakan se radicalizó intentando conseguir el apoyo de los sectores más marginados al mismo tiempo que usaba los orígenes tradicionales del partido y la procedencia de muchos de sus militantes – de la *İskenderpaşa Dergâhı* – como base de legalidad [142]. El *şeyh* de la *İskenderpaşa* manifestó su desaprobación hacia la línea tomada por el partido e intentó su disolución o la dimisión de Erbakan. La ilegalización del MSP con el golpe de estado de 1980 coincidió, casi simultáneamente, con la muerte del *şeyh* Zahid Kotku.

Con su muerte, la *cemaat* dejó de ser una *dergâh* clandestina que había mantenido internamente la estructura clásica de una *tekke* con enseñanzas sufíes y relación entre maestros y discípulos para pasar a una etapa de visibilidad total a través de la fundación de la *cemaat*, la *Hakyol Eğitim Yardımlaşma ve Dostluk Vakfı* (Fundación del Camino Correcto para la Amistad y la Ayuda a la Enseñanza) [143]. La secularización de las fundaciones de las distintas *cemaat* en la década de los ochenta del siglo XX bajo el periodo de Turgut Özal como Primer Ministro facilitó enormemente las posibilidades de expansión y crecimiento de las *cemaat* dentro de un marco liberal económico favorable. Además, las relaciones entre la *İskenderpaşa* y el gobierno fueron muy favorables, más cuando familiares del propio Turgut Özal eran miembros de la *cemaat*. La *cemaat* mantendría siempre una postura cercana al ANAP de Turgut Özal y a distancia de Erbakan y del RP.

El sucesor de Mehmet Zahid Kotku fue su yerno, Esad Coşan. A la muerte del *şeyh* no existía nadie que hubiera recibido la educación clásica de las *tekke* para sustituirle. Procedente de familia religiosa, el padre de Esad Coşan, funcionario de *Diyanet*, había sido amigo íntimo de Kotku y de Bekkine Efendi, su predecesor. La diferencia es que, a pesar de que Coşan siempre estuvo cerca de la *dergâh*, su formación académica era ya moderna. Licenciado en Filología Árabe y Persa, había realizado su tesis doctoral en la Facultad de Teología de Ankara sobre las obras del teólogo del siglo XV Hatiboğlu Muhammed [144]. Debido a la cercanía con el *şeyh* Kotku y a sus labores en la educación y la propagación y apertura de la *dergâh* al exterior, se convirtió en su sucesor, significando el final de una cadena de *şeyhs* y la finalización de la *dergâh* como *tekke*. Coşan no era un *şeyh* – o *hocaefendi* – bajo el concepto tradicional.

La sucesión de Kotku por Esad Coşan significó un gran cambio. La década de los ochenta del siglo XX presenció la canalización de las actividades básicas de la *cemaat* a través de las

distintas sedes que se iban abriendo de la Hakyol, que se encargaba de diferentes ámbitos como cultura, ciencia, arte y salud. Ese proceso permitió el contacto directo con otras *cemaat* y asociaciones no gubernamentales facilitando una apertura y democratización de la entidad. Esad Coşan, así como la mayoría de otros grupos islamistas, se dedicó en especial a publicar obras, revistas mensuales y semanales. Una explosión de revistas de corte islámico invadió el sector en Turquía. Una de las revistas que más caracterizó no sólo a la *cemaat* sino también al ambiente de la época fue la revista *İslam Dergisi* fundada en 1983. Otras revistas de la *cemaat* - fundadas dos años más tarde - fueron *İlim ve Sanat* (Arte y Ciencia) y *Kadın ve Aile* (Mujer y Familia). En *İslam Dergisi* era posible palpar la gran variedad de opiniones y el debate contemporáneo sobre el islam, el islamismo y la democracia. En sus artículos se podía encontrar desde las posturas islamistas más radicales pasando por el islam ortodoxo de las *medrese* hasta los conceptos básicos del sufismo en un debate bastante abierto. También encontramos ciertos conceptos transformados en conceptos modernos de fácil comprensión por la sociedad. Uno de los principios básicos del sufismo, “comer poco y consumir poco”, es dirigido hacia un intento por explicar la inverosimilitud de la sociedad de consumo [145]. Otro concepto como el de *akl-i maaş* - inteligencia para resolver cuestiones - es traducido y usado en las publicaciones como “mente instrumental” (*enstrümental akıl*) [146]. La *cemaat* demostraba su oposición a la modernidad y en general a muchos de sus aspectos de la nueva modernidad en la que había entrado Turquía con la liberalización económica, pero lo hacía de forma consensuada y debatiendo con análisis los puntos de crítica.

Aún aparecerían en los siguientes años más revistas, como la *Gülçocuk*, una revista infantil, y *Panzehir* (Panacea), sobre temas de salud. La *cemaat* también se dedicó a la publicación de libros, especialmente, del Corán, del *Kur'an Meali* (traducción glosada del Corán) y de las obras de Mehmet Zahid Kotku y Esad Coşan. Todas esas publicaciones eran distribuidas por la editorial de la *cemaat*, la Seha Neşriyat. En 1993 la *cemaat* abrió su propia emisora de radio la AKRA FM, una de las primeras en emitir a nivel nacional [147].

A nivel político, durante esta década, el distanciamiento entre Erbakan y Coşan iría en aumento hasta que la *cemaat* se alejó totalmente del islam político manteniendo una misma distancia ante todos los partidos. La política, para la *cemaat*, era “un proceso de concienciación sobre las responsabilidades y problemas de la sociedad” [148] y Erbakan había politizado demasiado su discurso perdiendo la esencia que vio nacer el partido. En la década de los noventa del siglo XX, ante la liberalización económica y la entrada en un mercado libre, la *cemaat* continuó la tendencia iniciada por Kotku de inmersión en el campo económico a través de la fundación Hakyol, incrementando su actividad y abriendo nuevas fundaciones como la İstanbul İlim, Kültür ve Sanat Vakfı (İKSV, Fundación Estambul de la Ciencia, la Cultura y el Arte) [149] o la Sağlık Vakfı (Fundación de la Salud) [150]. El crecimiento de la *cemaat* en el ámbito económico y su transformación en una “especie de empresa nacional” también crearían problemas internos como la pérdida de la identidad de grupo y la erosión de conceptos básicos con los que se había iniciado esa aventura empresarial, como la búsqueda de unos valores morales y éticos y de una mayor prosperidad para la sociedad turca. Coşan empezó a recibir críticas desde varios sectores internos y una de las consecuencias fue la separación física de las empresas que constituían la base económica de las fundaciones, agrupadas bajo una sola compañía, la “Server Holding” fundada en 1996 [151].

El proceso del 28 de febrero de 1997 significó prácticamente la ruptura total entre el sector empresarial y las fundaciones. La actividad de éstas últimas decreció considerablemente mientras que la publicación de revistas quedó detenida. En cambio, el sector empresarial resistió la crisis económica en la que se vio sumergida Turquía en el año 2001 y continúa en

la actualidad sus actividades. Tras las decisiones del 28 de febrero, Esad Coşan decidió exiliarse al extranjero, a Australia, donde la Hakyol realizaba numerosas actividades – también en EEUU y Canadá [152] – hasta su muerte en un accidente de tráfico el 4 de febrero de 2001 [153]. Desde entonces, la *cemaat* ha sido dirigida por su hijo, Muharrem Nureddin Coşan, nacido en 1963, que estudió en las İHL y se licenció en la Facultad de Teología de Ankara. Realizó dos estancias en el extranjero, una en Arabia Saudí para perfeccionar su árabe y otra en Nueva York para realizar un máster en economía. Desde 1996 dirigía la Server Holding a petición de su padre.

El alejamiento de la *cemaat* del islam político y el intento del AKP de eliminar el poder político de las *cemaat* ha llevado a Nureddin Coşan a fundar un partido político, el *Sağduyu Partisi* (Partido del Sentido Común) [154] que no ha llegado nunca a acaparar un porcentaje significativo de votos. La *İskenderpaşa Cemaati* representa el primer cambio que tuvieron que dar los *şeyhs* para sobrevivir y es el más claro ejemplo de la transformación de *tarikát* en *cemaat* y de *cemaat* en empresa que se vivió a partir de la década de los noventa. No podemos afirmar que sea una *cemaat* que haya reformado el saber religioso y tampoco que haya hecho esfuerzos por conciliar secularismo e islam. Sin embargo, ha abierto las puertas a la modernidad, no sólo a otras *cemaat* que aparecerían posteriormente, sino a todos los musulmanes turcos, permitiéndoles armonizar las creencias personales en un estado secular. También sirve como ejemplo para ilustrar el pragmatismo de las *cemaat* y su rechazo al islamismo político. La *İskenderpaşa Cemaati* siempre ha buscado una cercanía con el poder e incluso se adentró en la experiencia política pero la pérdida de los principios con los que había aceptado la fundación de un partido político condicionó un nuevo distanciamiento. La *cemaat* no tiene en la actualidad una gran capacidad de movilización. La muerte de Esad Coşan y el 28F sellaron una etapa de esplendor y la *cemaat* en la actualidad ha pasado a un segundo plano.

Süleymancılık

La *Süleymancılık* es otra de las *cemaat* que han ejercido un papel importante en la historia moderna de Turquía y sigue siendo, en la actualidad, una de las más influyentes. Los orígenes del grupo se remontan a los primeros años de la República, a la etapa de mayor represión hacia los grupos religiosos. Una de las características del grupo en sus orígenes era su secretismo, que continuó en las siguientes etapas. Quizás por ese motivo, la *cemaat* nunca se ha promocionado demasiado públicamente. De hecho, es difícil encontrar información fidedigna sobre dicha *cemaat* que, a diferencia de la *İskenderpaşa Cemaati*, no posee enlaces directos en la red con sus fundaciones y empresas. La aparición periódica de sucesos en la prensa turca es uno de los pocos referentes al respecto a los que uno se puede asir en Turquía. En cambio, el seguimiento que se puede hacer de la *cemaat* y de sus actividades es mucho más asequible en el exterior. Su expansión a partir de la década de los setenta del siglo pasado por Alemania, a través de la *Verband der Islamischen Kulturzentren* (Unión de Centros Culturales Islámicos), ha sido seguida con mayor interés. Además, en los países europeos, el grupo ha mostrado una mayor visibilidad en sus actividades. Existe una monografía sobre la *cemaat* y sus actividades en Europa por Gerdien Jonker (*Eine Wellenlänge zu Gott: Der Verband der Islamischen Kulturzentren in Europa*, Bielefeld, 2002).

A diferencia de otras *cemaat*, la *Süleymancılık* no procede directamente de una *tarikát*. Sin embargo, la presencia de elementos del sufismo y la veneración alrededor de su líder fundador nos recuerdan a las desaparecidas cofradías. Nacida directamente como *cemaat*, fue fundada por Süleyman Hilmi Tunahan (1888, Silistre, Bulgaria – 1959, Üsküdar, Estambul) con un objetivo muy concreto: el retorno al Corán en el nuevo estado secular y la

lucha contra la decadente estructura de las cofradías. Süleyman Hilmi Tunahan se había formado en las *medrese* de Estambul y, tras el cierre de todas ellas en 1924, continuó su labor como imán-funcionario de *Diyanet İşleri Başkanlığı*. La continuidad de la enseñanza religiosa había quedado alterada en las ciudades. Preocupado por la ignorancia en temas religiosos de los jóvenes turcos, Süleyman Hilmi Tunahan decidió abrir cursos privados -de forma clandestina - para enseñar el Corán en 1941.

El grupo empezó a tener seguidores con el establecimiento de redes de sociabilidad, al estilo de las cofradías, pero sin la existencia de ningún tipo de ritual sufí. Las referencias sufíes del *şeyh* Tunahan iban redirigidas hacia una dimensión intelectual y personal. En cambio, la veneración del fundador de la *cemaat* hizo aparecer elementos propios de las *tarikats* sufíes como la existencia de lazos entre maestro y discípulo y la creación de una estructura jerárquica a su alrededor.

Los cursos del grupo adquirieron legalidad en 1949 y pasaron por un proceso de transformación hasta convertirse en cursos de carácter oficial. Durante la década de los cincuenta del siglo XX el número de cursos creció, expandiéndose el movimiento a otras ciudades fuera de Estambul como Alanya, Kütahya y Eskişehir. En 1959 el grupo ofrecía ya más de 1000 cursos [155].

En 1959, la *cemaat* entraría en un proceso de cambio y transformación debido a dos importantes sucesos. Uno, la muerte de su fundador Süleyman Hilmi Tunahan, que crearía un conflicto dentro de la comunidad en la búsqueda de un sucesor. El otro fue la creación del *Din İşleri Yüksek Kurulu* (Alto Consejo de Asuntos Religiosos) en 1965 como órgano encargado de dirigir *Diyanet*. En la década de los sesenta, *Diyanet* vería aumentadas sus competencias con la creación de cursos del Corán estatales y la apertura de nuevas sedes del İHL. Conforme a la ley 633 del nuevo estatuto, la *Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Yönetmenliği Hakkında Kanun* (Ley sobre la Dirección y la Fundación del Directorio de Asuntos Religiosos), se otorgaba prioridad a los cursos del estado y a los licenciados en las escuelas İHL. Los alumnos formados en dichas escuelas iban a tener ventaja para entrar en el cuerpo de funcionarios del estado como imanes. Eso crearía una tensión entre *Diyanet* y la *Süleymancılık* que se prolongaría varios años hasta una pacificación entre ambos sectores. El conflicto surgió al ser los cursos del Corán el único campo de acción en esa época de la *cemaat* [156]. La *Süleymancılık* creó, para competir con los cursos de *Diyanet*, la *Kuran Kursları Kurma, Koruma ve İdame Ettirme Dernekleri Federasyonu* (Federación de Asociaciones de Creación, Protección y Preservación de Cursos del Corán). De hecho, las distintas *cemaat* siempre mantuvieron buenas relaciones con *Diyanet*, más bien, muchos miembros de las *cemaat* trabajaron para *Diyanet* y se colocaron en distintos departamentos.

Respecto a la sucesión de Süleyman Hilmi Tunahan, se creó un órgano consultivo que tomaría las decisiones de forma conjunta y que perduraría hasta 1971. En ese año, Kemal Kaçar, centralizó la *cemaat* alrededor de su figura y reorientó su estrategia hacia la creación de centros de enseñanza privados y residencias pre-universitarias. Esa tendencia siguió en aumento en la época de Özal a través de la fundación *Öğrencilere Yardım Dernekleri* (Asociaciones de Ayuda al Estudiante). También, tras asumir el liderato de la *cemaat*, Kemal Kaçar proyectó la expansión del grupo al extranjero, inicialmente hacia Alemania, y posteriormente hacia Suiza, Francia, Holanda, Bélgica, Austria y Suecia. Las primeras actividades en el extranjero se centraron en la construcción de mezquitas para la población turco-musulmana emigrante. El primer centro de la *cemaat* fue fundado en 1973 en Colonia, Alemania, bajo el nombre de *Islamisches Kulturzentrum* (Centro Cultural islámico). Ahí también surgiría como competidor *Diyanet* y su departamento de relaciones internacionales,

el *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (DITIB, Cooperación Turco-Islámica de Asuntos Religiosos), que sin embargo, nunca consiguió ejercer una influencia notoria entre la población turca emigrante. También hay constancia de una expansión hacia las repúblicas ex-soviéticas en los noventa del siglo XX, acorde con las políticas de otras *cemaat*.

Süleyman Hilmi Tunahan había sido capaz de mantener la unidad entre los miembros de la *cemaat*. Después de su muerte, el órgano consultivo funcionó bien los primeros años pero con la llegada al poder de Kemal Kaçar, el grupo empezó, de forma difusa, a fragmentarse. Un sector de la *cemaat*, liderado por Hüseyin Kaplan, se opuso a Kaçar e instó la restauración del órgano consultivo. De ahí surgió una escisión y posteriormente los seguidores de Kaplan fueron denominados *Kaplancılar*. Tras el golpe de estado de 1980, el hijo de Hüseyin Kaplan, Cemalettin Kaplan, denunció al general Kenan Evren a los *süleymancı* por querer derrocar la República e instaurar un estado islámico [157]. Kemal Kaçar pasó ocho meses en prisión y se obligó a la *cemaat* a entregar al estado las licencias para impartir cursos del Corán. Muchos de los cursos, sin embargo, continuaron en la clandestinidad.

Los cambios recientes tras el 28F de 1997 y la eliminación de los primeros cursos de las İHL no perjudicaron a la *cemaat* al no tener relación directa con la enseñanza religiosa estatal. No existe tampoco una integridad jurídica y orgánica en todas las asociaciones y fundaciones que permitiera su desmantelamiento por parte del estado. De hecho, uno de los problemas que surgen al intentar estudiar la *cemaat*, como ya hemos referido, es su secretismo. El mismo fundador nunca publicó sus ideas y sólo escribió un tratado sobre la enseñanza del Corán, *Kuran'ı Kerim en Kısa Zamanda Öğreten Yepyeni bir Tertip ve Usül* (Nuevo método para aprender el Corán en el menor tiempo posible), y dos artículos sobre sufismo [158]. Al estar ligado a un islam tradicional ha sabido encontrar apoyo moral y material entre el pueblo y su proyección en Europa ha sido espectacular. Pese a la importancia de la comunidad, siempre ha rechazado cualquier tipo de reforma religiosa y no ha desempeñado un papel renovador en el proceso de modernización de Turquía. La inclusión de la *cemaat* en la lista de organizaciones peligrosas publicada por el gobierno se debe a su capacidad de movilización y a sus medios económicos.

A diferencia de otras *cemaat*, la *Süleymancılık* no posee emisoras de radio, canales de televisión o periódicos. Existe una editorial en la que, además de calendarios religiosos, se distribuye el *Muhtasar İlmihal* [159]. La financiación de la *cemaat* procede casi exclusivamente de los ingresos obtenidos en Europa donde tiene más de 28 empresas, 16 fundaciones y alrededor de 400 mezquitas [160]. Las asociaciones y residencias existentes dentro del territorio turco están controladas en la actualidad por dos fundaciones, la *Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği* (Asociación de Ayuda a Alumnos de Escuelas y Cursos) y la *Tahsil Çağındaki Talebelere Yardım Derneği* (Asociación de Ayuda a Alumnos de la Era de la Educación). A pesar de que la estructura de la *cemaat* quedó intacta tras el 28F, la popularidad del grupo ha ido decayendo en los últimos años. Opuesto a buscar una reforma en el islam o a plantearse las relaciones entre islam y secularismo o democracia, no consigue captar miembros entre las generaciones más jóvenes y modernas. Su campo de acción ofrece a los sectores más pobres la posibilidad de que sus hijos estudien pero no realiza esfuerzos dirigidos hacia la modernización del saber religioso. El año pasado se volvió a hablar de la *cemaat* cuando una escuela en Konya, perteneciente a la *Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği*, en la que se impartían cursos del Corán y que aún no había recibido la licencia para ejercer, se derrumbó por una explosión de gas causando la muerte a 17 de las estudiantes que había en el interior [161]. Tras la muerte de Kemal Kaçar el 17 de junio de 2000 [162], la *cemaat* continuó con Arif Ahmet Denizolgun – ex-ministro de comunicación en 1999 con el ANAP, diputado por Antalia y arquitecto – como nuevo líder.

Işıkçılık

La *Işıkçılık* es otra de las *cemaat* modernas que, al igual que la *Süleymançılık*, sin ser su fundador un sufí ni el *şeyh* de una *tekke*, establece como base una dimensión sufí. Es una *cemaat* con relativa presencia en todo el territorio nacional. Se ha caracterizado por representar una línea tradicionalista del islam, más ligada con elementos del sufismo popular de Anatolia como el culto a los santos y a las *türbe* (las tumbas de los *şeyhs* sufíes). Su postura tradicionalista ha venido marcada por su clara oposición al reformismo musulmán. La *cemaat* siempre ha rechazado otras corrientes como el *wahabbismo*, que pretendía eliminar los elementos populares del islam, y el islamismo político. Oficialmente nunca ha apoyado a ningún partido político, ni tampoco ha establecido relaciones con los gobiernos.

El fundador de la *cemaat* fue Hüseyin Hilmi Işık (1911-2001) que nació en el seno de una familia acomodada de Estambul. A pesar de recibir una formación religiosa en casa, se educó en escuelas seculares militares. Sus contactos con el sufismo se deben al Şeyh Abdülhakim Arvasi (1865-1943), *şeyh* de la rama *Mücedidi-Halidi*, de ascendencia kurda, que había abandonado su pueblo natal, cerca de Van, en el este de la península, tras la ocupación rusa en 1916 en el transcurso de la Primera Guerra Mundial. El Şeyh Arvasi se instaló en Estambul y fundó la *Kaşgarî Dergâhı* en el barrio de Eyyüp. La influencia del Şeyh Arvasi está presente no sólo en la aparición de esta *cemaat*. Necip Fazıl Kısakürek, poeta y filósofo turco y uno de los primeros intelectuales islamistas, también pertenecía a las elites seculares del país hasta que se afilió a la *dergâh* del Şeyh Arvasi [163]. También otro intelectual, Nurettin Topçu, creador de una ideología nacionalista turca basada en el islam, se vería influenciado por el mensaje del *şeyh* [164].

El Şeyh Arvasi continuó con las reuniones clandestinas en su *tekke* de Eyüp, a las que asistió Hüseyin Hilmi Işık. Con el tiempo, Hüseyin Hilmi Işık empezó a crear su propia visión del islam y, a través de la difusión de publicaciones, surgieron los primeros seguidores. En sus obras, citaba como referencias a Arvasi y a Ahmad Sirhindi [165]. De esta manera, se constituía un grupo intelectual con referencias sufíes que iría progresivamente adquiriendo forma de *cemaat*. Una de las diferencias de Hüseyin Hilmi con el resto de *şeyhs* de otras *cemaat* es que nunca fue un imán o un teólogo. Las primeras acciones del grupo se centraron en difundir el culto a los santos sufíes con la edición de cintas de audio y con la publicación de sus leyendas e historias en distintos periódicos. Manteniendo una postura de distanciamiento total y de crítica explícita hacia el discurso islamista, que iba ganando presencia y los distintos grupos religiosos que se iban formando en el país, “ofrecían un servicio a los distintos gobiernos” así como se beneficiaban de nuevas oportunidades como la de desarrollar una actividad comercial que no estuviera sometida a un control estricto por parte del estado [166]. El sucesor de Hilmi Işık fue su yerno, Enver Ören. En 1970, Enver Ören fundó un periódico, *Türkiye*, que continúa apareciendo diariamente en la actualidad, representando una línea conservadora, tradicional y nacionalista [167]. Ören dirigió la inmersión en el sistema liberal económico de establecido por Özal fundando varias empresas y un canal de televisión. El canal de televisión TGRT, de 1993, fue uno de los primeros canales religiosos o islámicos [168]. El programa *Huzura Doğru* (Hacia el Reposo) emitía por las mañanas y por las tardes películas de contenido religioso y documentales sobre los principales *şeyhs* sufíes en la historia del islam. El grupo también creó en esta época sus primeras residencias pre-universitarias.

La postura ideológica del grupo se ha mantenido a lo largo del tiempo. Sin embargo, la entrada en un mundo global y el uso de la tecnología y de los medios de comunicación también han conseguido transformar, aunque sea parcialmente, los ideales de la *cemaat*. Un

ejemplo de ello es el cambio formal en la programación del canal de televisión de la *cemaat*. La programación religiosa, con el fin de aumentar la audiencia, ha ido decayendo con el tiempo. El programa *Huzura Doğru* sigue emitiéndose pero ha quedado reducido a emisiones en horarios de poca audiencia [169]. En la página oficial de la cadena, ésta es definida como una cadena de noticias moderna con un formato inspirado en la cadena norteamericana Fox [170]. Desde el año 2004 posee una edición digital. Mientras Hüseyin Hilmi Işık se oponía en sus obras a la música moderna y a la entrada de mujeres en la *cemaat*, en la televisión se emiten programas musicales así como debates sobre la situación de la mujer [171]. La *cemaat* pretendía edificar un movimiento para difundir el islam tradicional de la península de Anatolia, pero la faceta económica que asumió con Enver Ören y el conglomerado de empresas İhlas Holding [172] que dirige en la actualidad él mismo, dificultan cada vez más el mantenimiento de ese discurso. En los últimos años y gracias a su cadena de televisión, la *cemaat* ha adquirido la apariencia de un grupo más reformado y moderno. Mientras, entre los miembros del grupo se mantiene un cierto conservadurismo y tradicionalismo que impiden que el grupo crezca. Ante la negativa a aceptar cualquier tipo de reforma en el islam y el rechazo al activismo político y cualquier tipo de islamismo, la *cemaat* representa un intento de continuar una línea tradicional que, con la globalización, es una postura cada vez más minoritaria.

Nurculuk

El movimiento *nurcu* constituye por sí solo un apartado distinto y nuevo en la historia religiosa turca. Sin llegar a ser una *tarikát* tampoco se puede entender sin atender al sufismo y a las cofradías. En sí, el movimiento nace como resultado de la descomposición del sistema de cofradías en el este de Anatolia. El nombre del movimiento procede del título de la *Risale-i Nur Kulliyati* (Epístolas de la Luz), obra del teólogo y sufí Said Nursi (1878-1960). La *Risale-i Nur* es una exégesis (*tafsir*) sobre el Corán cuya difusión clandestina entre los discípulos y seguidores de Said Nursi significó el punto de partida de un movimiento basado en la fe, de esencia sufí que, posteriormente, se constituiría en forma de distintas *cemaat*.

El personaje de Said Nursi es emblemático. Por la magnitud del movimiento en la actualidad y por la veneración que todos los miembros y simpatizantes le tienen, es difícil encontrar un grado óptimo de objetividad en los diferentes estudios, entre la admiración o el rechazo extremos. A pesar de que a menudo es presentado como tal, Said Nursi no renovó el saber religioso y los puntos centrales de la *Risale-i Nur* provienen de la tradición sufí, de la misma *Nakşibendilik* (remontándonos hasta las *Maktubat* de Ahmad Sirhindi en los siglos XVI-XVII) y de la *salafiyya*. La gran novedad de Said Nursi, a mi parecer, es el logro conseguido al dirigir esos conceptos del sufismo hacia una población que había entrado ya de lleno en el proceso de modernización típico de las sociedades industriales. El lenguaje usado por Said Nursi, si bien ahora resultaría complejo por la cantidad de otomanismos que aparecen en él, era un lenguaje sencillo y claro que permitió una rápida difusión. Una de las principales obsesiones de Said Nursi fue la búsqueda de una salida para la decadencia en la que vivía el mundo musulmán. Su punto de mira en sus críticas no se centró en los nuevos dirigentes de la República, a pesar de que éstos lo condenaran a penas de cárcel en numerosas ocasiones.

Said Nursi (1873-1960) era kurdo y nació en Bitlis, en el este de Anatolia. Lejos de la vida cultural de la metrópolis del Imperio Otomano, la zona del Kurdistán otomano era una región en la que los lazos de sangre y la tribalidad conformaban la estructura de la sociedad. En la región, las luchas entre clanes y la debilidad del poder del estado eran dos constantes. La enseñanza religiosa en la región estaba completamente dominada por la

Nakşibendilik [173]. Los *şeyhs* de la *Nakşibendilik* controlaban la enseñanza religiosa en las *tekke* y también en las *medrese*. Aparte de recibir educación religiosa en su hogar, Said Nursi se formó siguiendo las enseñanzas de dos *şeyhs* de la *Nakşibendilik*: el *Şeyh* Mehmed Emin Efendi y el *Şeyh* Seyyid Nur Muhammed Efendi. En 1888 obtenía el diploma religioso de las *medrese* y empezaba a ejercer como imán. Pronto adoptaría una postura crítica hacia los rituales y la sociabilidad de las cofradías y se enfrentaría con los principales *şeyh* de la región. Posteriormente, se iría a Mardin, donde tomaría contacto con la corriente *salafiyya* a través de un estudiante de teología [174]. Tras convertirse en el profesor particular de los hijos de Vali Omer Paşa (gobernador otomano de la región) en Bitlis, tuvo la oportunidad de acceder a la biblioteca personal del *vali* que albergaba obras clásicas islámicas así como tratados de ciencias modernas y seculares (geografía, matemáticas, química) [175].

Embaucado por las ciencias modernas, pronto buscaría soluciones para resolver el estado de decadencia del mundo musulmán e iría conformando una ideología que luego se convertiría en un movimiento de masas. Convencido de que las ciencias modernas y el islam no eran incompatibles, llegó a la conclusión de que la decadencia del mundo musulmán procedía de la falta de conciencia religiosa de cada musulmán. Said Nursi no estaba de acuerdo con que las ciencias modernas pertenecieran a occidente y opinaba más bien que “ciencia y religión estaban interrelacionadas” [176]. En cierta manera, Said Nursi no pretendía reformar el conocimiento religioso para adaptarlo a los tiempos modernos sino enseñar los conceptos básicos de la religión de forma diferente. La interiorización de esos conceptos sería lo que permitiría a cada musulmán conciliar ciencia y religión. Así, la principal base del mensaje de Said Nursi radicaba en reformar la enseñanza. Un musulmán con conciencia religiosa sería capaz de hacer un buen uso de la ciencia y de escapar de las dos únicas corrientes que Said Nursi desaprobaba y percibía como una amenaza contra la religión: el secularismo y el positivismo.

Said Nursi siempre criticó el sistema de cofradías pero los conceptos y la terminología usados en sus obras son totalmente sufíes. De hecho, como se ha señalado, Said Nursi se formó como *şeyh* de la *Nakşibendilik*. Gran admirador de la modernidad, pedía a sus discípulos que prescindieran de los aspectos externos de la religión (como la forma de vestir y los preceptos del *fiqh*) para centrarse en los aspectos espirituales. El saber religioso se tenía que interiorizar como un ejercicio espiritual. Esa dimensión interna permitiría al musulmán escapar de la duda y del materialismo y potenciaría la consolidación de una moral religiosa. Siempre rechazó la relación de las *tarikats* entre maestro y discípulo. Sus discípulos, al proceder a una lectura oral de la *Risale-i Nur* en las *dershane* (los lugares de reunión de los miembros de la *cemaat*) [177] crearon “un nuevo tipo de sociabilidad que sería la versión *nurcu* de la asamblea sufí” [178].

Pronto empezó a implicarse en política para conseguir apoyos en sus intentos de reformar la educación. En 1907 intentó que Abdülhamid II apoyara económicamente la creación de una universidad en Van (en el este de Anatolia) en la que se enseñaran ciencias modernas e islámicas de forma conjunta. El rechazo del califa le llevó a afiliarse a los *Jön Türkler* (Jóvenes Turcos) y a apoyar las reformas constitucionales del CUP [179]. Los líderes del CUP, así como los fundadores de la República, pronto vieron a Said Nursi como un elemento reaccionario debido a su defensa a ultranza de la enseñanza religiosa. En 1909, unos meses después de la llegada al poder del CUP, unas revueltas populares pusieron en peligro al gobierno. Said Nursi era arrestado por primera vez, acusado de haber instigado a las masas. Said Nursi luchó en la Primera Guerra Mundial y, posteriormente, apoyaría a los líderes de la Guerra de Liberación. Tras la fundación de la República y el establecimiento de un estado secular, Nursi

regresó a Van y se alejó de la política.

La revuelta del *Şeyh Said* en 1925 produjo su segunda detención y fue enviado a otra ciudad del país, Burdur, en la que cumpliría una pena de ocho años de cárcel. El estado ya lo percibía como una verdadera amenaza pero al encarcelarlo en el exilio provocaría, indirectamente, la aparición de los primeros seguidores. No está claro hasta qué punto pudo Said Nursi haber participado en la rebelión, encontrándonos variedad de opiniones. Cómo indica Hakan Yavuz, desde ciertos sectores, se tiende a identificar incluso la figura de Said Nursi con la del *Şeyh Said* [180]. Lo relevante es que en la cárcel, Said Nursi escribiría prácticamente la totalidad de la *Risale-i Nur Kulliyati*, y se sentó las bases para la edificación de una nueva *cemaat* que sería perseguida por el estado en sus primeros años de existencia. Los seguidores de Said Nursi copiaban su obra a mano, la distribuían clandestinamente y se reunían en las *dershane* para discutirla y comentarla. La diferencia entre las tradicionales *tekke* y las *dershane* residía en que las reuniones sociales de los *nurcu* “se realizaban en casas particulares” [181]. Tras el conocimiento de la existencia de un grupo consolidado, Said Nursi sería de nuevo arrestado.

Como las otras *cemaat*, el DP recibió el apoyo de los *nurcu* y, a cambio, se legalizaron sus obras, lo que permitió una mayor difusión de sus doctrinas. Durante la Guerra de Corea, Said Nursi incitó a sus seguidores a alistarse para luchar contra el comunismo [182]. A su muerte, en 1960, el estado exhumó su cuerpo y fue enterrado en otro lugar desconocido para evitar que se convirtiera en una nueva *türbe* [183]. Es a su muerte cuando el grupo vive una fragmentación por oposición de ideas y métodos.

Fragmentación del movimiento Nur

La fragmentación del grupo en función de diferencias étnicas, regionales y generacionales también vino precedida de un conflicto ideológico ante qué postura debía tomar el grupo en política. La primera escisión vendría provocada por los métodos de difusión de la *Risale-i Nur*. La obra, hasta ese momento, era copiada a mano y en caligrafía árabe. Un sector de la *cemaat* quiso transcribirla al turco moderno y editarla en imprentas. Otro, más conservador, creía que así se perdería la esencia de la obra. De este conflicto surgiría un sector más joven y moderno que publicaría las obras de Said Nursi y, también, un primer periódico que sirviera como medio de difusión. A este grupo, con el tiempo, se le llamaría *Yeni Asya* y aún sigue publicando su propio periódico [184].

Otro conflicto surgiría ya en 1980; el golpe de estado y qué postura adoptar ante la junta militar del general Kenan Evren y la entrada en el liberalismo económico dividió de nuevo a la comunidad. Un sector dirigido por dos miembros de la *cemaat* Mehmet Kirkinci y Fethullah Gülen adoptó una postura pro-estatal y favorable a nacionalizar el movimiento Nur” [185]. La colaboración con el gobierno en la etapa Özal facilitaría la consolidación a nivel nacional de estos grupos. La postura política del grupo *Yeni Asya* de mantener un distanciamiento con el gobierno, produjo una escisión dentro del grupo de la cual saldría *Yeni Nesil* (Nueva Generación). Grupos como el de Fethullah Gülen se dedicarían, a partir de esta época, básicamente a actividades educativas con la creación de escuelas y residencias universitarias. Con un planteamiento similar a las escuelas de los grupos *Süleymançılık* y *Işıkcılık*, las escuelas Gülen darían mucha más importancia a la enseñanza de ciencias modernas y lenguas extranjeras como el inglés, para preparar a sus alumnos en un mundo moderno y competitivo. El componente religioso de las escuelas Gülen quedaría reducido a la propagación de un conocimiento básico de la religión y a la inculcación de valores morales

y espirituales.

A finales de la década de los ochenta del siglo XX, la aparición de un nacionalismo kurdo militante también produciría una nueva escisión. El grupo *Med-Zehra*, de Muhammed Sıddık, reivindicaba los orígenes kurdos de Said Nursi y veía en la persecución a la que se vio sometido a lo largo de su vida un ejemplo de la discriminación de la identidad kurda en la República de Turquía. La creación de una editorial, Tenvir Neşriyat, y de una revista, *Dava* (juicio) permitieron ganar visibilidad y legalidad a dicho grupo, como primera *cemaat* kurda. La oposición de Med-Zehra al estado turco y su localización en el nacionalismo kurdo produciría una subdivisión dirigida por İzetin Yıldırım. Este nuevo grupo dirigió sus acciones hacia actividades culturales ofreciendo formación educativa a la población kurda más desfavorecida. Dichas acciones fueron canalizadas a través de la *Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı* (Fundación Zehra para la Cultura y la Educación) [186] y la *Risale-i Nur* vio, a través de esta fundación, su primera edición en lengua kurda.

El movimiento Gülen

El movimiento Gülen es un movimiento global basado en la fe que articula su mensaje a través de un activismo social centrado en la educación. Pretende el progreso hacia una sociedad moderna capaz de usar los avances tecnológicos y científicos al más alto nivel pero que al mismo tiempo sea una sociedad rica en valores morales y éticos. Adapta el mensaje de Said Nursi a una sociedad post-moderna y global y representa el único ejemplo moderno de expansión de un movimiento educativo a regiones fuera del islam. A pesar de ser un movimiento *nurcu* existe una fractura ideológica. En la *cemaat* el personaje de Said Nursi y su obra *Risale-i Nur* son, a menudo, recordados y propagados por Fethullah Gülen, pero no constituyen ya la esencia y la base ideológica de su mensaje. Es el propio Fethullah Gülen quien, a través de sus obras, difunde su propio mensaje y su forma de entender conceptos como la modernidad.

Fethullah Gülen nació en Erzurum en 1938 en el seno de una familia tradicional y recibió formación religiosa, de forma privada en su casa, a cargo de un *şeyh nakşibendi*, Şeyh Muhammad Lüfti (Alvar İmamı). En 1957 tomó los primeros contactos con discípulos de Said Nursi y empezó a asistir a las reuniones celebradas en la *dershane* de Muzaffer Arslan [187]. Tras licenciarse como imán del estado fue destinado en 1959 a Edirne y en 1966 se trasladó a Esmirna, donde trabajaría en la mezquita *Kestanepazari*. La inestabilidad de los últimos años de la década de los setenta del siglo XX y el auge de la violencia impulsaron a Fethullah Gülen a crear un movimiento que ofreciera un refugio a la población. Las primeras actividades fueron dirigidas a la creación de unos campamentos de verano para jóvenes en los que se pretendía inculcar valores éticos y morales combinándolo con la enseñanza de ciencias modernas, historia e idiomas. Su activismo pronto empezó a tener acogida y sus seguidores se reunían para difundir el mensaje de Gülen y el de Nursi en domicilios privados, llamados *Işık Evler* (Casas de la Luz) [188]. La voluntad de crear un movimiento autónomo de los otros *nurcu* era, a mi parecer, ya una realidad. *Nur* e *ışık* son dos términos con el mismo significado, “luz”, el primero de etimología árabe y el segundo turca. Los centros de difusión del mensaje de Nursi se denominaban, como ya se ha dicho, *dershane*; mientras los centros, ya modernos, de Gülen fueron denominados de forma distinta.

El apoyo que fue ganando Gülen entre distintos sectores de la población le permitiría, tras el golpe de estado de Kenan Evren y la apertura de los primeros centros privados, idear un movimiento centrado en la educación. Su discurso hacía referencia a un islam nacional, un islam turco, así como a la necesidad de una enseñanza secular y moderna. En los discursos

de Gülen se insistía en la necesidad de una moral (*ahlâk*) y de una ética (*edep*) en la formación de cada individuo.

En el mensaje de Gülen existen dos términos igual de importantes. El *irşad* (guía) que destacaba la importancia de ofrecer una orientación a los jóvenes para aprender a combinar esa moral con la modernidad y la *aksyon* (acción) que exigía una implicación de cada uno de los individuos en la persecución de esos objetivos. Con esos ideales, Fethullah Gülen fue capaz de crear una red de escuelas modernas que cubriría toda la geografía nacional. La búsqueda de una calidad en la educación que pudiera preparar a los jóvenes en un mundo cada vez más competitivo sin descuidar la formación en unos valores religiosos fueron dos de los aspectos que más acogida recibieron entre las clases medias emergentes. La inmersión en un sistema capitalista liberal produjo la aparición de nuevas clases ricas más tradicionales. Sin embargo, ese enriquecimiento y esa llamada a la prosperidad despertaban impulsos negativos que Gülen conseguía suavizar.

El mensaje del movimiento Gülen no solamente se refleja en las escuelas que posee el movimiento. Ya a finales de los setenta empezó a editar semanarios y revistas que trataban varios temas religiosos como la revista *Sızıntı* (Evasión) editada por primera vez en febrero de 1979 bajo el subtítulo de “La revista de la tolerancia y el amor” (*Sevgi ve Höşgörünün Dergisi*) [189]. En los años siguientes continuó abriéndose camino por los distintos medios de comunicación, llegando a poseer también un canal de televisión, *Samanyolu TV* [190], el periódico *Zaman* [191], el periódico de mayor tirada en Turquía, y su edición en inglés, el *Today's Zaman* [192], y varias emisoras de radio. Entre las publicaciones del grupo destacan las revistas *Aksyon*, *Yeni Ümit*, *Yağmur* y *The Fountain*. Esta última revista es editada en inglés y cuenta con sus respectivas ediciones en alemán, árabe y ruso [193]. La mayoría de las obras y artículos escritos por Fethullah Gülen están al alcance de todo el mundo a través de varias páginas de Internet así como también pueden consultarse en su página oficial disponible en 21 idiomas [194]. Esa visibilidad en los medios y la legalidad que siempre han mantenido las escuelas han creado lo que Erol Gülay denomina “una macro-comunidad imaginaria” de millones de simpatizantes que no tienen relación alguna con el movimiento pero comparten la misma visión del mundo y los mismos valores [195].

Al mismo tiempo, Gülen como líder espiritual de la comunidad o *cemaat* propaga un mensaje de tolerancia y diálogo inter-religioso. En la década de los noventa se entrevistó con los principales líderes de las distintas comunidades religiosas en Turquía y en 1998 se entrevistó en Roma con el Papa Juan Pablo II. Dicha visita al Vaticano generó gran controversia en la prensa turca puesto que su movimiento oficialmente no es religioso y porque las autoridades religiosas oficiales (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) nunca habían realizado una visita al exterior hasta ese entonces. El rápido crecimiento del movimiento, su expansión a otros países y su gran influencia en muchos de los medios de comunicación provocaron que empezara a ser percibido por ciertos sectores como una amenaza al estamento kemalista y a los pilares básicos de la República de Turquía, aún cuando era el movimiento islámico que mejor se había adaptado al secularismo turco y el mismo Gülen siempre había defendido y sigue defendiendo la compatibilidad entre democracia e islam.

Los partidos islamistas tampoco han recibido un apoyo formal por parte de Fethullah Gülen y sus seguidores. En las elecciones de 1997 en las que el partido más votado fue el RP islamista de Erbakan, la mayoría de los seguidores de Gülen se decantaron por votar al DYP de Tansu Çiller y Süleyman Demirel [196]. La increíble progresión del movimiento en la década de los noventa y su presencia en muchos medios lo convirtieron en uno de los

actores con más influencia en la esfera pública turca. A pesar de la continuada postura apolítica de su líder, en el año 2000 se le abrió una causa judicial por “crear un frente contra el laicismo”. Hace apenas tres meses, sin embargo, el Tribunal Supremo desestimó la causa anulando el juicio y abriendo así el camino a un posible regreso del líder de la *cemaat*, residente en EEUU desde 1999 [197]. Desde que apareció la noticia en los medios se ha estado especulando sobre cuándo volverá, cómo y qué va a cambiar. Sin embargo, la percepción negativa que los sectores seculares tienen en la actualidad de Fethullah Gülen no ha sido siempre tan feroz. El cambio de percepción se produjo tras el 28F y la escisión de la sociedad en sectores laicos e islámicos. La *cemaat* de Fethullah Gülen no se vio perjudicada entonces por las medidas tomadas y su poder, su capacidad de movilización y su potencial económico, quedaron intactos. La ascensión del AKP y el modelo propuesto por el nuevo partido coincidía en muchos aspectos con la ideología de Gülen. La armonía entre ambos grupos vendría plasmada en el periódico *Zaman* que se ha mantenido siempre en una postura cercana al gobierno.

La insistencia en el diálogo inter-religioso y la progresión de la *cemaat* nos permiten definirla o clasificarla como un movimiento de corte pragmático, también denominado cívico-cosmopolita [198]. El grupo siempre ha perseguido la armonía entre democracia e islam, aspecto que ha hecho despertar el interés por Gülen en el mundo académico occidental, que le ha dedicado ya varias conferencias. Recientemente ha sido elegido como el intelectual público más influyente del mundo según una lista publicada en la revista norteamericana *Foreign Policy* [199].

El movimiento Gülen ha demostrado su increíble capacidad de adaptarse a un estado secular sin oponerse a los estamentos más básicos del secularismo de estado. Además, siguiendo la línea de otras *cemaat*, se inició un proceso de expansión al extranjero que convertiría a la *cemaat* en un movimiento global. Sin embargo, hay diferencias claras entre la *cemaat* de Gülen y las otras. *Diyanet*, a través del DITIB, la *Süleymançılık* y la *İskenderpaşa Cemaati* se centraron en las zonas donde había una población turca emigrante significativa, donde había población musulmana con un pasado otomano común (como Albania y Bosnia) o donde los rasgos lingüísticos y étnicos eran comunes a los de los turcos (las repúblicas del Asia Central) [200]. La *cemaat* de Gülen también se asentó sólidamente en estas regiones.

Posteriormente, y eso es lo que la diferencia más evidentemente del resto de *cemaat*, ha seguido evolucionando y ha continuado su expansión en países en los que la influencia turca es inexistente e, incluso, en países donde no hay una mayoría de población musulmana. Así, en la actualidad, el movimiento contará con más de 500 escuelas con presencia en países como Tanzania, Brasil, Indonesia, Australia, Filipinas y, recientemente, Pakistán. El idioma que se imparte en dichas escuelas es el inglés aunque en todas ellas existe una asignatura de lengua turca. El modelo de enseñanza laica aplicado en las escuelas Gülen dentro de Turquía es exactamente el mismo que en el extranjero. En cierta manera, el movimiento ha sabido articular sus estrategias en un mundo global para expandir su mensaje de diálogo y tolerancia más allá de las fronteras de Turquía, convirtiendo el movimiento en transnacional y con una expansión y un efecto globalizante similar a la del protestantismo evangélico pentecostal.

El mensaje de nacionalismo e islam que Gülen propagaba desde la década de los ochenta del siglo XX se ha visto modificado por un mensaje global de tolerancia y modernidad. A través de la educación, el movimiento Gülen se ha convertido en un actor de la globalización que el mismo líder define como un fenómeno positivo. Según él, en este mundo global, las naciones se llaman a la puerta pero eso no llevará a su desaparición ni a la de las identidades nacionales: “cada nación tiene muchas cosas que ofrecer a las otras y al mismo tiempo que

recibir. El medio más importante para ese proceso de intercambio es la educación y las instituciones educativas” [201].

Otras *cemaat*

Existen muchas otras *cemaat* procedentes de la *Nakşibendilik* que han jugado un mayor o menor papel en la esfera pública turca. Mi intención aquí es simplemente nombrar las tres que, a mi juicio, tienen una mayor presencia o popularidad. Ninguna de ellas ejerce un rol determinante en la sociedad y tampoco lo ha llegado a hacer nunca. Mi objetivo es simplemente aportar unos datos mínimos y destacar que el número es mucho mayor. La elección de estas tres responde a tres aspectos distintos. La primera, la *İsmailağa tekkesi* se ha caracterizado por un ultraconservadurismo y ha aislado el barrio de Fatih del resto del país en el proceso de modernización. La segunda, la *Menzil Cemaati*, es importante porque después de transformar su estructura y convertirse en *cemaat* ha sabido mantener aspectos rituales de su pasado sufí como *tarikát nakşibendi*. La última, la *Erenköy Cemaati*, sin llegar nunca a movilizar un gran número de seguidores, ha desempeñado una muy importante actividad económica en el campo privado.

İsmailağa tekkesi

La historia de dicha *tekke* se remonta al año 1723, fecha de construcción de la mezquita *İsmailağa* en el barrio de Fatih en Estambul por el *Şeyhülislam* İsmail Efendi. Desde esa fecha existe una *tekke* asociada a la mezquita de la *tarikát Nakşibendilik*. El primer *şeyh* de la *tekke* en la República, Ali Haydar Efendi, pasó seis meses en prisión en 1926 por organizar protestas contra las leyes que imponían un modo de vestir occidental. En 1960 el nuevo *şeyh* Mahmut Ustaosmanoğlu continuó con la postura ultraconservadora del grupo y empezó a ser conocido por la radicalidad de sus sermones. Ustaosmanoğlu pedía que las mujeres ni leyeran el periódico ni vieran la televisión. Todos sus miembros llevan barbas y largas túnicas (*cüppe*) y las mujeres llevan una túnica (*çarşaf*) negra que les cubre todo el cuerpo exceptuando los ojos. Esos rasgos permiten separar a esta rama *nakşibendi* de todas las otras. No es un colectivo que haya contribuido en el proceso de modernización y destaca por su rechazo al sistema. Tras el 28F uno de los posibles sucesores de Mahmut Ustaosmanoğlu, Cübbeli Ahmet Hoca, cumplió una pena de casi tres años por edificar una escuela sin permiso en terrenos públicos para impartir cursos del Corán. Pronto, Ahmet Hoca empezó a acaparar la atención de los medios de comunicación por su ostentación y por el lujo que le rodea. Dos sucesos recientes han desatado el interés de los medios de comunicación por la *İsmailağa Tekkesi*. En 1998, el yerno de Mahmut Ustaosmanoğlu fue asesinado en la misma mezquita y, ocho años después, otro asesinato, el del imán de la comunidad, Bayram Ali Öztürk [202]. La *tekke* tiene un enlace oficial en Internet pero no se ha aprovechado nunca de la tecnología para propagar su mensaje [203].

Menzil Cemaati

La rama *Menzil Kolu* de la *Nakşibendilik* procede de una *tekke* localizada en el pueblo Menzil, cerca de Adiyaman, en el sudeste del país. Quizás por su localización rural, es una de las pocas *cemaat* que han mantenido activos hasta la actualidad algunos de los rituales sufíes que caracterizan a las *tekke* clásicas. La *cemaat* fue dirigida por Raşit Erol que tras su muerte fue sucedido por su hermano Abdülbaki Erol. La *cemaat* ha abierto centros en Ankara y Afyon. El grupo de Ankara, dirigido por Fevzettin Erol, es llamado *Semer Kant Grubu* (Grupo de Samarcanda) [204]. Las actividades económicas de la *cemaat* son cubiertas por varias

empresas locales que realizan trabajos públicos. Además de la enseñanza sufí, el grupo también ha llevado a cabo ayudas sociales. En Ankara, así como también en Adiyaman, tienen centros para desintoxicación de alcohólicos donde reciben ayuda psicológica.

Erenköy Cemaati

Remonta sus orígenes a Erbil, en el actual Irak, donde nació su *şeyh*, Mehmet Esat de la *Kelami Dergâhı*. Éste dejó Erbil tras el cierre de las *tekke* y se instaló en Estambul, en el distrito de Erenköy. Tras las revueltas de Menemen en 1930, Mehmet Esat fue detenido acusado de estar implicado y murió mientras cumplía pena en la cárcel. Le sucedió Mahmud Sami Ramazanoğlu que empezó a establecer contactos con empresarios y comerciantes. El grupo empezó a crecer y, tras la muerte de Ramazanoğlu, Musa Topbaş se hizo cargo de la *cemaat*. Musa Topbaş expandió ya en los ochenta las actividades económicas del grupo con la fundación Muradiye Kültür Vakfı [205] y la edición de una revista, *Altınoluk* (término turco que designa la *kiswa*) desde 1986 [206].

Otras cofradías también han mantenido una cierta actividad como la *Kadirilik* (la *Kadiri Muhammediye* está presente en Estambul, Kayseri, Düzce y Ankara y los *Icmalcılar* en Trabzon), la *Halvetiye* (la rama *Şabaniye* en Kütahya, la *Cerrahilik* en Bursa y Estambul y los *Uşşakiler* en Çorum y Bolu). También tenemos a los *galibiler*, una *cemaat* que procede de la *Kadiri-Rufaiye* en Ankara y Antalya y los *melamiler* de la *tarikât Melamilik* en Izmir, Manisa y Aydın.

Las cemaat y otros grupos islámicos

Como hemos ido detallando a lo largo de este estudio, la *cemaat* es un fenómeno de aparición moderna que basa sus orígenes en la estructura sufí de las *tekke*. La determinación de las distintas *cemaat* de pasar a la acción y desarrollar actividades sociales, culturales y económicas en la década de los ochenta coincidió con la apertura de Turquía al exterior y la entrada de lleno en una fase de globalización económica. Esta entrada de Turquía en el mercado libre propició otro tipo de globalizaciones, como la globalización cultural y social. La aparición de muchos tipos de islamismo y el debate abierto por dichos grupos religiosos sobre temas anteriormente incuestionables demuestra el grado de intercambio existente de ideas y conceptos. Naturalmente, las *cemaat*, no son la única formación islámica que aparecería en esta época. Los partidos políticos islamistas turcos, tras su progresivo alejamiento de las *cemaat*, adoptaron posturas próximas a las tendencias islamistas que se desarrollaban en países árabes. La concepción de un islamismo político militante precisó de un apoyo económico y social. La formación del movimiento islamista *Millî Görüş* (Visión Nacional), fundado en 1969 por Necmettin Erbakan, y su fortalecimiento en tierras europeas demuestra como ahí, las nuevas ideologías islamistas conseguían permear las diferencias étnicas entre los trabajadores musulmanes residentes en Europa. Bajo el lema de *Adil Düzen* (El orden justo), que tenía como objetivo desarrollar una economía de mercado libre de intereses y un fortalecimiento de la producción basada en el cooperativismo, *Millî Görüş* tuvo gran acogida en Turquía y en Europa en la década de los ochenta del siglo XX, en pleno apogeo del liberalismo económico de Özal. Ligada a los partidos políticos de Necmettin Erbakan, *Millî Görüş* recibió su mayor golpe moral con la crisis económica de 2001 que demostró la insostenibilidad del sistema de cooperativas [207]. Ciertamente, *Millî Görüş* ha sido una formación islámica ajena a las *cemaat* que ha ejercido un papel muy importante en la historia moderna de Turquía pero tras el 28F, los fracasos electorales del SP – posteriormente ilegalizado – y del FP de Erbakan, ha perdido totalmente su capacidad de

movilización en Turquía, mientras en Alemania sigue estando presente y se mantiene de forma sólida. A pesar del apoyo firme de las *cemaat* a los partidos de centro-derecha, en los barrios de las grandes ciudades y en las zonas rurales donde las *cemaat* tenían menor peso, los votos eran fácilmente canalizados por Erbakan a través de *Millî Görüş*.

También en este periodo surgieron los únicos grupos radicales de creación turca. El *Hizbullah* kurdo – sin vinculación con el *Hizbullah* libanés – fue fundado por Hüseyin Velioğlu y estuvo activo durante la década de los ochenta y parte de la de los noventa del siglo XX. Sus acciones se centraron en asesinatos selectivos y puntuales. Desde su desmantelación por el ejército en el año 2000 no ha vuelto a actuar. Los miembros de *Hizbullah* eran básicamente kurdos sunníes y no tenían relación alguna con la organización libanesa, si bien compartían métodos e ideologías así como una simpatía por el régimen iraní [208]. El grupo surgió por diferencias ideológicas con el PKK, de ideología marxista-leninista. Las primeras acciones del grupo fueron dirigidas al asesinato de imanes locales y líderes de grupos religiosos que ellos consideraban que iban “por el camino incorrecto” [209]. La postura de los sectores islamistas y de las *cemaat* hacia *Hizbullah* siempre ha estado marcada por la crítica y el rechazo. Otro grupo terrorista de procedencia turca fue el *İslami Büyük Doğu Akıncılar* (İBDA, Corrientes Islámicas del Gran Oriente). Fundado por Salih İzzet Erdiş (alias Salih Mirzabeyoğlu) se inspiraba en la ideología *Büyük Doğu* de Necip Fazıl Kısakürek [210]. Como objetivos tenía la instauración de un estado islámico basado en la *şeriat*. De la retórica, el grupo pronto pasó a realizar actos violentos, en un proceso que se iniciaría a finales de los ochenta del siglo XX y duraría hasta 1995. İBDA se dedicó a la colocación de bombas y a la realización de asesinatos selectivos. En su doctrina, los elementos alevíes, cristianos y judíos eran sus enemigos. Su líder, Salih İzzet Erdiş, fue detenido y cumple en la actualidad cadena perpetua y la organización fue desmantelada. [211]. A menudo, han aparecido artículos en los periódicos relacionando a la İBDA con la *İsmailağa Tekkesi*. En ellos se acusa a la *cemaat* de proteger y colaborar con el grupo terrorista [212].

Existen, también, organizaciones no-gubernamentales de corte islámico. Son organismos típicos de la sociedad civil y su constitución es similar a los organismos existentes en las sociedades occidentales, dando forma en Turquía al concepto occidental de “sociedad civil”. Cabe destacar entre ellas a Mazlum-Der (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği, Organización por los Derechos Humanos y por la Solidaridad hacia los Oprimidos) [213], fundada en 1991 por un grupo de abogados, periodistas, empresarios y escritores. Sin ser directamente una institución de carácter islámico, fue la primera organización en defender los derechos de las mujeres con velo en la esfera pública. Esa postura, no contemplada por otras organizaciones no-gubernamentales hasta la fecha, llevó a los medios de comunicación a etiquetarlos como islámicos [214]. Mazlum-Der ha desarrollado actividades en búsqueda de la protección de todos los sectores marginados de la población como no-musulmanes, kurdos, mujeres, desaparecidos, etc. En la mayoría de actos públicos y protestas Mazlum-Der figura siempre como uno de los organizadores. En el año 2002, tras una conferencia conjunta entre Mazlum-Der y Hrant Dink [215] en Şanlıurfa sobre los derechos humanos de las minorías en Turquía, uno de los dirigentes de Mazlum-Der, Şeyhmus Ülek, y el propio Dink fueron acusados de “humillar a la República de Turquía y el *turquismo*” [216]. Mazlum-Der también ha dirigido sus actividades hacia aquellas personas totalmente desprotegidas y marginadas de la sociedad turca como prostitutas e inmigrantes ilegales. Existen otras ONG’s en Turquía que se dedican exclusivamente a los derechos humanos de las comunidades musulmanas, como AK-DER (*Ayrımcılığına Karşı Kadın Hareketi*, Mujeres contra

la Discriminación) [217] y ÖZGÜR-DER (*Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği*, Asociación para la Libertad de Pensamiento y los Derechos a la Educación) [218]. Ambas organizaciones están formadas exclusivamente por mujeres y buscan proteger los derechos de las musulmanas. El tema central de estas dos organizaciones es el velo y excluyen en su agenda la protección de otras posibles identidades no-islámicas que estén discriminadas [219].

Otro sector muy importante es el de los intelectuales islamistas. Es imposible aquí trazar las distintas tendencias y las vinculaciones con las *cemaat* por la exclusiva dedicación que eso requeriría. Simplemente, me parece necesario destacar la importancia de las acciones de los intelectuales en la aparición de un debate religioso y en la búsqueda de alternativas. Algunos intelectuales tienen vinculación directa con las *cemaat* y otros simplemente profesan un respeto hacia dichas comunidades. No existe una postura crítica hacia las *cemaat* en los medios intelectuales islamistas y colaboran en sus publicaciones y revistas.

CONCLUSIONES

Como hemos visto en este trabajo, a lo largo de las distintas etapas políticas vividas por Turquía los grupos islámicos han vuelto a emerger de una forma moderna y global acaparando gran parte de la escena pública. De la misma manera, el concepto de secularización en Turquía ha sido reformulado más de una vez y el modelo francés impuesto en sus orígenes ha sido trasladado a un modelo mucho más parecido al existente en Estados Unidos. En la actualidad, el proceso de secularización en Turquía parece haberse reducido a una lucha constante contra “la naturaleza y el desarrollo de ‘un islam oficial’ caracterizado por el uso público de la religión en búsqueda de una cohesión nacional” [220].

La relación de las *cemaat* no sólo con la modernidad, sino también con la secularización ha sido de influencia mutua. La percepción que los grupos religiosos actuales tienen del laicismo es distinta a la que tenían los primeros miembros de la *cemaat* moderna en los años cincuenta. La participación progresiva de dichos grupos en la vida pública ha contribuido a ese cambio en la percepción del secularismo y ha redirigido el proceso de secularización en Turquía hacia una secularización estatal en la que existe una vida pública religiosa, rica y variada, que no afecta directamente al estado de derecho. Sin embargo, la presencia de estos grupos dentro de la esfera pública les convierte, a su vez, en actores de la opinión pública. Las redes educativas que poseen les permite moldear las futuras generaciones mientras que su palmaria presencia en los medios de comunicación los confirma como los garantes de la permanencia de un islam social manifiesto cada vez más en los aspectos cotidianos de la ciudad moderna.

A partir de la década de los ochenta del siglo pasado asistimos a un proceso de transformación ideológica de la esfera pública. La concepción de la esfera pública por los fundadores de la república era de un control estricto por parte del estado; esfera pública era dónde el estado mejor manifestaba su poder para transformar la sociedad y conseguir “una sociedad étnicamente homogénea de militancia secular capaz de codearse con las naciones civilizadas de occidente” [221]. Para entrar en la esfera pública los individuos dejaban todas las características que los diferenciaban entre ellos reducidas al ámbito privado. De la misma manera, la fe y las creencias habían quedado reservadas al ámbito personal y privado de cada individuo, negándoles un papel social público. El ciudadano en la esfera pública tenía que ser un ciudadano modélico. La esfera pública tenía que ser homogénea y, mientras el estado fuera dueño de la “misión civilizadora”, sería usada como un instrumento ideológico en el que sólo la autoridad estatal tenía derecho a pronunciarse [222]. A partir de la década de los ochenta del siglo pasado, con las medidas liberalizadoras y la visibilidad ganada por

los grupos islámicos, existe un proceso de transformación de la esfera pública turca hacia un espacio en el que lo privado adquiere publicidad. La religión se vuelve pública y la esfera pública progresivamente se convierte en un espacio abierto paralelo a la autoridad política.

La inversión ha sido posible en la forma en la que el ámbito privado en Turquía ha ido ganando riqueza y la religión ha ido adquiriendo un papel más efectivo en la sociedad. La inmersión de la *cemaat* en el ámbito público, con la creación de una educación religiosa privada, la publicación de revistas islámicas y los primeros periódicos, ha sido determinante. El proceso de transformación de las *cemaat* es definido por Talip Kucukcan como el paso de órdenes sufíes a movimientos religiosos de masas [223]. Cada *cemaat*, tiene una cantidad determinada de miembros. La afiliación a una *cemaat* no requiere ningún tipo de proceso formal de admisión y se limita simplemente a la voluntad del individuo de pertenecer a ella. Pero el carácter masivo de la *cemaat* reside en la cantidad de colaboradores y simpatizantes que se adhieren de una manera más o menos formal. Las fundaciones desarrollan vínculos directos entre individuos y *cemaat* que no exigen al individuo conocer el mensaje del *şeyh*. De hecho, muchos de los simpatizantes con los que cuenta Fethullah Gülen no han leído nunca nada ni de Said Nursi ni del propio Gülen [224]. La filosofía sufí promovida por la mayoría de las *cemaat* también facilita la participación plural y el diálogo. En cierta manera, la famosa frase del sufí Celaleddin-i Rumi, *gel, gel ne olursan ol yine gel* (ven, ven, sé lo que quieras, pero ven), promueve los lazos de solidaridad, facilita la armonía entre distintos grupos y permite a las *cemaat* coexistir con la aparición de una conciencia individual musulmana, que en definitiva, era uno de los objetivos por los cuales iniciaron esa apertura al exterior. La reivindicación de las figuras más importantes del sufismo de Anatolia es notable y líderes como Fethullah Gülen incorporan a su discurso de tolerancia y diálogo citas y conceptos extraídos de Rumi [225].

La postura de las *cemaat* favorable al mantenimiento de un estado secular agiliza este tipo de relaciones y vínculos que, simultáneamente, producen un mayor grado de islamización social, atendiendo a referencias simbólicas o a preceptos morales. La transformación de la esfera pública con la aparición de los distintos grupos islámicos en variados ámbitos supuso un punto de inflexión en el proceso de secularización de Turquía. De los postulados de la teoría de la secularización, observados al principio de este trabajo, vemos como la diferenciación de las esferas de poder del ámbito religioso se mantiene como algo consolidado. No existe en Turquía una amenaza al estado secular ni tampoco un movimiento ideológico que sostenga una alternativa. La entrada del país en un sistema económico neo-liberal ha transformado todos los sectores de la sociedad. Sin embargo, las prácticas y creencias religiosas no decaen. Es difícil concretar con exactitud si esas prácticas decayeron en épocas anteriores; la diferencia actual reside en su visibilidad: la asistencia masiva a las mezquitas los viernes, la afluencia a restaurantes en la hora del *iftar* en el mes de ramadán, la aparición de un feminismo islámico, el incremento de la presencia de estudiantes con velo en las universidades privadas, la moda islámica, etc. Las festividades religiosas como *Şeker Bayramı* [226] y *Kurban Bayramı* [227] han sido siempre festividades nacionales. Dónde sí existe una diferencia notable, respecto a épocas anteriores, es en la reivindicación de un pasado otomano. La celebración de la toma de Estambul por Fatih el 29 de mayo de 1453 es un evento que ha ido ganando ostentación en los últimos años. La voluntad del gobierno del AKP de recuperar la memoria histórica del pasado otomano, con sus respectivas referencias religiosas – la conquista de Estambul es una victoria del islam al cristianismo-, es visible en actos públicos como dicha celebración.

El tercer postulado implícito en la teoría de la secularización, la marginalización y

privatización de la religión, ha sido, en cambio, totalmente invertido en la actual Turquía. Uno de los factores que desde un punto de vista global han demostrado el fracaso de dicho postulado ha sido la presencia de un mercado religioso en el que distintas creencias compiten. En Turquía, la presencia de una muy variada gama de *cemaat* y un movimiento intelectual islámico muy activo avalan la presencia de un pluralismo religioso enormemente rico. No existe un mercado religioso donde distintas confesiones tengan lugar sino una gran variedad de interpretaciones de una misma religión y de un mismo *mezhep*, el *hanefi*. Además, ese mercado religioso está abierto a un diálogo que permite la libre movilidad de cada individuo musulmán. La *cemaat* moderna, al no estar atada a las relaciones de parentesco, se basa en la libre asociación. El musulmán decide voluntariamente su participación en una *cemaat* según los valores que ésta defiende. Los mecanismos de participación en la esfera pública engloban un número de “afiliados” mucho mayor. Es en el establecimiento de vínculos afectivos, a través de trabajadores, beneficiarios de las ayudas de las donaciones e intelectuales, que cada una de las *cemaat* entra en el dominio de la publicidad y modela una esfera pública secular. Entonces aparece una religión pública secularizada institucionalmente. Cada grupo religioso, al interactuar, defiende un discurso público que incorpora conceptos religiosos como la moral y la ética. Sin embargo, sigue existiendo una privacidad religiosa. No hay una imposición de las distintas interpretaciones sino una mayor accesibilidad para cada uno de los individuos que tiene a su disposición variados medios de información y divulgación al alcance de la mano. Ante las diferentes versiones de las *cemaat* como producto moderno, ha ido ganando peso el concepto de musulmán individual que mantiene unos vínculos afectivos con las *cemaat*, pero que no se siente como parte de ella. Esta nueva generación también rompe con la percepción que del islam tienen sus padres [228]. El grado de subjetividad religiosa va en aumento debido a ese pluralismo religioso. Cada vez más, los musulmanes en Turquía resuelven sus dudas religiosas a través de Internet. A partir del Corán y la Sunna junto con la consulta en webs de textos de todas las escuelas jurídicas, cada musulmán se convierte en un micro-muftí [229]. Los musulmanes encuentran toda la información necesaria del Corán y los hadices en internet o CD-ROMs a los que algunos imanes no tienen ni acceso. Cuando surgen cuestiones o dudas, se abren en foros, o directamente se dirigen a los líderes “más visibles” en la red, entre los cuales destaca Fethullah Gülen.

La interacción entre *cemaat* y estado en la vida pública no siempre se ve reflejada entre los miembros de la *cemaat*. El caso de la *cemaat* de Fethullah Gülen es doblemente interesante. Es posible distinguir dos esferas diferenciadas, la privada y la pública. El movimiento Gülen se compone de miembros y simpatizantes. Los miembros se reúnen en las *ışık evler* de forma privada mientras el ámbito público lo componen todas las organizaciones del movimiento que interactúan con el estado. En el ámbito privado, el alto nivel de religiosidad que persigue un ideal de moralidad, “impone rígidas restricciones en las libertades individuales” [230]. Sin embargo, la esfera pública del movimiento está compuesta por una variada gama de simpatizantes de distinta afiliación religiosa, incluso gente procedente de sectores seculares. El discurso de tolerancia y diálogo de estas asociaciones mantienen un componente secular que permite establecer vínculos con el estado, de forma vertical, y con el resto de grupos sociales, de forma horizontal. La visibilidad del movimiento Gülen en la esfera pública es total. Es posible encontrar información sobre cada una de las organizaciones del grupo y seguir qué tipo de actividades desarrolla. Además, y al igual que la mayoría de las *cemaat*, todos sus enlaces en internet disponen de una edición en inglés que facilita el seguimiento desde el extranjero y le dotan de una legalidad y una visibilidad global. El planteamiento asociativo secular de estos grupos coincide con la visión ideológica actual que desde el gobierno del AKP se tiene del secularismo.

El concepto de laicismo fue impuesto por unas elites republicanas convencidas de saber qué era lo que la sociedad necesitaba para alcanzar el progreso. Posteriormente, ese secularismo iría siendo replanteado según factores socio-políticos o geopolíticos [231]. La etapa pluripartidista del DP inició un primer cambio en el concepto de la secularización en Turquía en la búsqueda de una política populista. La religión ganaba visibilidad y legalidad en un estado secular inalterado. La década de los ochenta produciría una segunda transformación atendiendo a motivos geopolíticos como la Revolución Iraní y la lucha contra el comunismo. Un secularismo que incorporaba la religión en la concepción identitaria nacional era impuesto desde el estado. En cambio, el partido del gobierno actual, el AKP, interpreta el secularismo como la separación total de las esferas de poder del ámbito religioso con el modelo americano como inspiración. Mientras el laicismo concebido por Atatürk permitía, o prácticamente obligaba, al estado a controlar la religión, el actual gobierno busca justamente lo contrario: la nula interferencia entre ambos sectores de la forma que la política no controle a la religión pero ésta gane su independencia de la política.

La relación islam-secularismo ha sido, entonces, reconfigurada por los musulmanes y por los distintos gobiernos en Turquía. A modo de ejemplo, son interesantes los datos estadísticos aportados por Ali Çarkoğlu y Binnaz Toprak en el año 2006 en los que sólo un 14% de los turcos quería un régimen basado en la *şeriat* mientras un 73% no veía el secularismo amenazado por el avance del islamismo [232]. Estrechamente relacionado con los cambios producidos por la globalización y por la post-modernidad se ha buscado una comprensión del secularismo dentro de la misma religión. Entre los musulmanes “se está experimentando un *secularismo post-moderno* no previsto por las teorías modernistas clásicas [233]. Esa armonía entre estado secular e islam, sin embargo, no es percibida de forma igualitaria por toda la sociedad. Existen dos zonas de fricción bajo esa concepción del secularismo que pueden provocar un cambio de dirección en la re-secularización turca y que ponen en peligro el modelo de “islamismo moderado” que representa el AKP. Una, de carácter ideológico, es el nacionalismo turco basado en el kemalismo. La segunda, es la postura de las *cemaat*, del gobierno y de *Diyanet* hacia la comunidad aleví.

El kemalismo como garante del progreso y de la modernidad en Turquía se basa en el nacionalismo y en el laicismo y sigue siendo la única ideología válida y factible para un sector de la población afín al CHP y también al MHP. La percepción que este sector de la población tiene de la modernidad es estática. Una definición basada en el modelo occidental de la sociedad industrial que rechaza cualquier papel que se le pueda otorgar a la religión como factor de modernidad y de modernización. Mientras los grupos islámicos han idealizado el modelo americano, los sectores kemalistas han hecho lo mismo con un modelo europeo de modernidad heredado de los estado-nación europeos de finales del siglo XIX y principios del XX. Los efectos del 28F han producido una separación física de la sociedad. Mientras las *cemaat* y otros grupos entraron en una etapa de reflexión y surgió de forma más directa la necesidad de establecer relaciones con otros grupos, incluso grupos no-musulmanes, los sectores nacionalistas han iniciado un proceso de regresión y aislamiento. Ante la amenaza de un modelo islámico que consideran retrógrado y ante los ataques de los grupos islámicos a los estamentos más básicos del kemalismo, han pasado por un proceso de colectivización que los convierte a sí mismos en una nueva “*cemaat* ideológica” basada en la religión civil del kemalismo. La ideología nacionalista ha identificado a cuatro elementos que funcionaban de forma autónoma a la voluntad del estado como a sus enemigos: el comunismo (en el pasado), el nacionalismo kurdo, el islamismo político que quiere instaurar un estado basado en la *şeriat* (*şeriatçilik*) y el liberalismo [234]. Estos cuatro elementos procedían del exterior y explican, también, la postura contraria de estos

sectores nacionalistas al pluralismo basado en la sociedad civil [235].

Ante estas argumentaciones surgen dos problemas teóricos. Uno reside en la naturaleza del conflicto bipolar. La fragmentación social llegó a momentos tensos en el año 2007, enmarcada por dos sucesos: las elecciones presidenciales y la reforma sobre la ley del velo. Con la mayoría absoluta del AKP en el parlamento, la sucesión del presidente Ahmet Necdet Sezer levantó un conflicto mediático que se extendería pronto por la sociedad. Las elecciones presidenciales se realizan cada siete años y el candidato, a pesar de que suele ser un líder del partido del gobierno, tiene que encarnar los valores básicos de la ideología de estado, entre ellas el laicismo. Por ejemplo, la elección de Sezer, diputado independiente, vino precedida de un acuerdo entre todos los líderes que formaban la coalición gobernante ante las dificultades de apoyar unánimemente una única candidatura. La figura del presidente se asocia al estado kemalista y no al gobierno. La elección de Abdüllah Gül (hasta entonces Ministro de Asuntos Exteriores) era algo más polémico que la llegada de Necmettin Erbakan a Primer Ministro. En la prensa, uno de los temas que más opiniones y debates originaron fue la imagen de una mujer con velo, Hayrunissa Gül, como la esposa del presidente de una república laica. La reforma sobre la ley del velo, aunque pueda ser vinculada exclusivamente a los derechos y a las libertades individuales, tiene connotaciones negativas. Para la ideología nacionalista es la prueba evidente de la existencia de un islamismo político. Las acusaciones se avalan en el pasado islamista de Erdoğan en el RP [236] y en la prioridad que otras políticas sociales tendrían que tener en la agenda del partido del gobierno. Ambos sucesos crearon una escisión y la segunda victoria consecutiva del AKP en las elecciones de noviembre de 2007 no facilita la reconciliación entre ambos sectores.

Existe una fragmentación y una polarización de la sociedad. Sin embargo, la terminología usada para ambos grupos en estudios y artículos es inexacta ya que son definidos, en muchas ocasiones, como laicos e islamistas. El conflicto no surge “entre musulmanes y laicos, ni islamistas y laicos, sino entre musulmanes laicos – para los que la religión es un asunto privado – y musulmanes anti-laicos – para los que el islam rige todos los aspectos de la vida diaria, entre ellos la esfera pública”, pero no el estado secular [237]. El fenómeno de urbanización y el crecimiento de las principales ciudades llevaron a la aparición de los *gecekondu* o *varoş* [238] y a lo que normalmente se ha denominado como la periferia. Şerif Mardin, insistentemente, simplifica la historia de la Turquía moderna en la historia de la conquista del centro por parte de la periferia, la conquista del estado por parte del pueblo a las elites kemalistas [239]. Con ello Mardin explicaba lo ocurrido durante varias décadas como un fenómeno constante desde 1950 hasta la actualidad. Dicho recurso, a mi parecer, ya no es útil para explicar los cambios producidos desde 1997. Las manifestaciones a favor del laicismo organizadas por el CHP antes de las elecciones presidenciales y la asistencia masiva en las principales ciudades – Estambul, Ankara, Esmirna [240] – demuestran una fractura en la sociedad y no nos permiten calificar de “elites” a un sector de la sociedad amplio opuesto a las políticas del AKP y a la islamización de la sociedad.

De esta manera, reina una falta de diálogo entre ambos sectores que ni el AKP ni las *cemaat* intentan solventar. El diálogo entre religiones promovido por Fethullah Gülen sigue careciendo de un contacto con sectores ateos o sectores que no manifiesten una fe o una moral religiosa, a pesar de la presencia de escritores declarados ateos, de forma simbólica, en la Plataforma Abant. La realización auténtica de una sociedad civil basada en el pluralismo obligaría a incluir a estos sectores de la población así como a otros elementos discriminados por la ideología kemalista. Por otra parte, Gülen ha sido criticado por su excesivo pragmatismo por haberse mantenido en silencio respecto la cuestión kurda y por no haberse

posicionado nunca al respecto [241].

La entrada de las *cemaat* en un mundo económico liberal y global y su articulación en empresas crearon una sensación de riesgo y de inseguridad que se podía palpar en varias publicaciones. El riesgo a perder su propia esencia, “a protestantizarse y a secularizarse” [242]. Además, la presencia cada vez más evidente de un pluralismo religioso y de canales de debate creaba el tema ante la posibilidad de una fragmentación religiosa. De ese temor, *Diyanet* como una única institución oficial religiosa del estado se vería reforzada. *Diyanet* ha sido el foco de un debate intenso en estos últimos años ante el replanteamiento ideológico de la secularización en Turquía. Aunque *Diyanet* represente el islam oficial en Turquía el organismo dista mucho de tener el apoyo total de la población, que prefiere solucionar sus dudas religiosas por sí misma, a través de internet, o consultando con *şeyhs* e imanes antes que dirigirse a *Diyanet*. *Diyanet* no encuentra tampoco una homogeneidad dentro de sus propias instituciones. En un proceso lento y continuado, miembros de distintas *cemaat* fueron penetrando dentro de las escuelas de imanes, las facultades de teología y los órganos básicos de *Diyanet*. Observando al personal de *Diyanet* encontramos vínculos con Fethullah Gülen, con la *Süleymançılık*, la *Işıkcılık*, la *İskenderpaşa*, etc. lo que ha producido una variedad de opiniones y la necesidad de alcanzar acuerdos. Citando a Thierry Zarcone, “el ulema secularizado – de la república – es un personaje de identidad múltiple” [243].

La tolerancia religiosa de las *cemaat* encuentra también sus límites en sus relaciones con la comunidad aleví. Ante “la vuelta al islam” o la recuperación de la visibilidad de lo religioso en Turquía, un proceso similar ha sido observado entre la comunidad aleví. Los alevíes abrazaron las políticas secularizadoras de Atatürk como una forma de protegerse y de ocultar su propia identidad religiosa, siempre percibida como una desviación de la *sunna*. A pesar de que el discurso pluralista basado en los derechos humanos de Tayyip Erdoğan no haya satisfecho, en general, a ninguno de los grupos étnicos y religiosos, la comunidad aleví ha sido la menos beneficiada. La percepción del alevismo por parte de las *cemaat* y del AKP no ha facilitado nunca una línea de consenso. Uno de los pasos dados por el AKP ha sido el de otorgar progresivamente autonomía a *Diyanet* y que éste consiga representar un modelo de islam acorde con el concepto de democracia de las sociedades occidentales. Pero *Diyanet* sigue sin representar a la comunidad aleví, *Diyanet* no es una organización plural que incluya a los alevíes sino una organización pluralizada por las distintas *cemaat* sunníes *hanefíes*. La aparición de un islam de diálogo con todos los grupos, asentado en las bases del sufismo popular de Anatolia, tendría que superar esta oficialidad de la religión, incluyendo a los alevíes con sus propios organismos. Mientras todos los musulmanes sunníes se benefician o pueden beneficiarse de las acciones de *Diyanet*, las *cemevi* (lugares de rezo de los alevíes) no reciben ningún tipo de financiación. La Plataforma Abant ha dirigido recientemente dos proyectos que pretenden establecer un diálogo y una mejor comprensión de “ese otro” en Turquía. En el año 2007, se realizaron unos encuentros para tratar la cuestión de los alevíes y en marzo de 2008 se organizó un foro para debatir el problema kurdo en búsqueda de un consenso [244]. Estas iniciativas, sin embargo, no son suficientes para cambiar las percepciones de la sociedad y no responden a una política del gobierno o a una tendencia generalizada.

La autonomía de *Diyanet* perseguida por el gobierno no implica una disminución en la financiación estatal, más bien al contrario. *Diyanet* sigue aumentando su presupuesto anualmente y sigue la estela de las distintas *cemaat* en tierras europeas y Asia Central. La conciliación entre el islam turco y el neo-liberalismo económico facilita la expansión de *Diyanet* como modelo a otras zonas de mayoría musulmana. Turquía y las *cemaat*, tras pasar por un proceso de globalización que alteró y transformó totalmente su fisonomía, han

adquirido en estos últimos años la etiqueta de actor de la globalización. En las dinámicas de la modernidad, no solamente aparecen nuevas formas de modernidad religiosas en un país globalizado cultural, económica y socialmente sino que, posteriormente, podemos ver la capacidad de estos mismos actores de convertirse de “pasivos” en “activos”. La visibilidad pública de la religión como un fenómeno paralelo a la *deseccularización* y globalización mundiales viene acompañada, en este caso, de la aparición de nuevos actores de la globalización. La intención política de Turquía de ejercer un liderazgo en la zona de Asia Central tras la caída de la Unión Soviética no es algo precisamente nuevo. Turgut Özal ya idealizó el liderazgo de Turquía como guía de unos nuevos estados de camino hacia una economía de mercado y al pluripartidismo. Sin embargo, los sueños de Özal no se cumplieron por no poder Turquía “solventar los problemas económicos de las nuevas repúblicas por sí sola” en una época en que la economía turca estaba en crecimiento [245]. Turquía, en la actualidad, ha estrechado los lazos con todas las repúblicas ex-soviéticas y la nueva instrucción religiosa islámica, así como la formación de teólogos, han sido dirigidos por las *cemaat* y *Diyanet*.

Esta sub-globalización que Turquía y el islam turco están dirigiendo es relevante también en países de población musulmana no árabe. El modelo turco de las *cemaat*, un modelo basado en el pragmatismo y la colaboración con occidente, está teniendo acogida en sociedades globalizadas por el sistema norteamericano. Desde occidente, este islam es acogido como una salvación ante el fundamentalismo integrista y el modelo de “islam turco” está siendo exportado. En la cúspide de esta nueva dinámica de sub-globalización está el movimiento Gülen. El movimiento Gülen, sin ninguna duda el más poderoso, tiene presencia en países africanos y en países en los que el islamismo es percibido como un peligro por parte de occidente, como Pakistán. Fethullah Gülen exporta la religión como un modelo cultural globalizado que interactúa con las características locales religiosas de cada zona. La capacidad globalizadora de las religiones es siempre menor a la de los estados, que constan de unas estructuras institucionales de poder a su disposición para actuar y ejercer una influencia tanto a nivel local como global [246]. Sin embargo, la diferencia de Gülen es su planteamiento de un sistema educativo posible de aplicar en cualquier región sometida a los efectos de la globalización. Fethullah Gülen “ha sido un revolucionario en la educación al sustituir las *medrese* y las escuelas coránicas por otras de formato universitario” [247]. Sus escuelas funcionan en lugares tan remotos entre sí como Albania y Filipinas. La enseñanza prioritaria del inglés y de las ciencias modernas ofrece una respuesta a las necesidades de la población en un mundo competitivo, pero la importancia de los conceptos éticos aporta una sensación de seguridad. Entonces, las escuelas de Gülen representan un modelo cultural global basado en referencias religiosas más que un modelo religioso en sí. Como contraste, no existe ninguna escuela ni fundación de ninguna de las *cemaat* en los países árabes. El modelo cultural-religioso turco no tiene aún una presencia en el mundo árabe. Sin embargo, desde hace unos años, Turquía, como país, está ejerciendo un papel importante en los ámbitos económico y mediático. Simplemente como citas para una futura reflexión, apor dos ejemplos claros. Las exportaciones turcas se han incrementado enormemente [248] y las series televisivas turcas, dobladas al árabe libanés, han ido sustituyendo a las otras series extranjeras y han ganado niveles de audiencia asombrosos por todos los países árabes. La serie *Gümüş*, titulada *Nur* en los países árabes, fue líder de audiencia y conmocionó la opinión pública. El influjo de *Gümüş* es visible incluso en un cambio de tendencia en la moda femenina [249]. Otras series como *Ihlamurlar altında* (Bajo los limeros) y *Kurtlar vadisi* (El valle de los lobos) están registrando audiencias similares a las de *Gümüş* [250]. Turquía, desde hace unos años, ha empezado a ejercer una influencia cultural y económica en los países árabes.

La capacidad de las *cemaat* y de Turquía de exportar un modelo y el éxito que está teniendo en muchas zonas contrasta con los problemas internos de Turquía. La sostenibilidad de este modelo dependerá directamente de la capacidad del islam turco representado por las *cemaat*, por *Diyanet* y por el AKP de solucionar las fricciones con otros grupos turcos que no se sienten representados por el sistema. El cambio de postura del AKP desde su segunda victoria electoral, más intransigente y totalitaria, no augura la consolidación de una esfera pública más plural que, tras recuperar la visibilidad de la religión, sigue ocultando o marginando otros grupos étnicos y religiosos. Las *cemaat* han sido los principales actores de un cambio y han sabido adaptarse a las nuevas circunstancias pero ciertos prejuicios o conceptos permanecen en el ámbito privado de las distintas comunidades. Aún así, los aspectos internos de cada grupo no están exentos de influencia. Nuevas generaciones y la adhesión de nuevos miembros ajenos a la estructuración de cada *cemaat* aportan un primer paso hacia ese cambio. Con el tiempo, podremos comprobar si ese proceso de transformación externo ha conseguido unificarse con los principios internos de cada grupo o si, al contrario, las diferencias se han acentuado.

ENLACES DE INTERNET

CEMAAT

Erenköy Cemaati

-*Altınoluk Dergisi* (Revista *Altınoluk*)

<http://www.altinoluk.com/>

-*Muradiye Vakfı* (Fundación Muradiye)

<http://www.muradiyevakfi.com/>

Fethullah Gülen

-*Aksyon Dergisi* (Revista *Aksyon*)

<http://www.aksiyon.com.tr/>

-Fethullah Gülen (página oficial)

<http://tr.fgulen.com/>

-*Sızıntı Dergisi* (Revista *Sızıntı*)

<http://www.sizinti.com.tr/>

-*The Fountain Magazine* (Revista *The Fountain*)

<http://www.fountainmagazine.com/>

-*Today's Zaman Newspaper* (Periódico *Today's Zaman*)

<http://www.todayszaman.com/tz-web/>

-*Yağmur Dergisi* (Revista *Yağmur*)

<http://www.yagmurdergisi.com.tr/>

-*Yeni Ümit Dergisi* (Revista *Yeni Ümit*)

<http://www.yeniumit.com.tr/>

-*Zaman Gazetesi* (Periódico *Zaman*)

<http://www.zaman.com.tr/>

İskenderpaşa Cemaati

-AK Radyo

<http://www.akradyo.net/radyo.asp?p=anaframe.asp#>

-*Hakyol Eğitim Yardımlaşma ve Dostluk Vakfı* (Fundación Hakyol de la Amistad y Ayuda a la Enseñanza)

<http://www.hakyolvakfi.org/tr/default.asp>

-*İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı* (İKSV, Fundación Estambul de la Cultura y el Arte)

<http://www.iksv.org/>

-*Sağduyu Partisi* (Partido del Sentido Común)

<http://www.sagduyu.org/>

-*Sağlık Vakfı* (Fundación de la Salud)

<http://www.saglikvakfi.org.tr/html/default.asp>

-Server Holding

<http://www.server.com.tr/giris.htm#>

İsmailağa Tekkesi

<http://www.ismailaga.info/index1anasayfa.html>

Işıkçılık

-İhlas Holding

<http://www.ihlas.com.tr/>

-*Türkiye Gazetesi* (Periódico *Türkiye*)

www.turkiyegazetesi.com

-*TGRT Haber* (Cadena de noticias TGRT)

<http://www.tgrthaber.com.tr/>

<http://www.tgrthaber.com.tr>

/section_view.aspx?guid=69876329-3519-4695-9d6b-2b7d7574436

http://www.tgrthaber.com.tr/section_view.aspx?guid=99745a6a-c89d-4f35-bc3e-3fdf47fcbb09

http://www.tgrthaber.com.tr/section_view.aspx?guid=cfd3ec88-204d-4794-949f-528ca989ae66

Menzil Kolu

-*Semerkant Grubu* (Grupo Samarcanda)

<http://www.semerkand.com/index.html>

Süleymancılık

-*Fazilet Neşriyat* (Editorial Fazilet)

<http://www.fazilet.com.tr/>

Yeni Asya

-*Yeni Asya Gazetesi* (Periódico *Yeni Asya*)

<http://www.yeniasya.com.tr/>

Zehra

-Zehra Eğitim ve Kültür Derneği (Asociación Zehra de la Educación y la Cultura)

<http://zehradernegi.com/index.php>

B. OTROS ENLACES

-AK-DER (Mujeres contra la discriminación)

<http://www.ak-der.org/>

-Belgenet (Konrad-Adenauer-Stiftung, datos estadísticos)

http://www.belgenet.net/ayrinti.php?yil_id=12

-European Stability Initiative (ESI, Iniciativas de Estabilidad Europea)

www.esiweb.org

-Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı (Fundación de Periodistas y Escritores)

<http://www.gyv.org.tr/default.asp?caid=78>

<http://www.gyv.org.tr/bpi.asp?caid=149&cid=1051>

<http://www.gyv.org.tr/bpi.asp?caid=149&cid=1788>

-İstanbul Büyükşehir Belediyesi (página oficial del Distrito del Gran Estambul)

<http://www.ibb.gov.tr/tr-R/BilgiHizmetleri/Istatistikler/Documents/demografi/t211.pdf>

<http://www.ibb.gov.tr/tr-R/BilgiHizmetleri/Istatistikler/Documents/demografi/t211.pdf>

-Mazlum-Der (Asociación por los Derechos Humanos y por la Solidaridad hacia los Oprimidos)

<http://www.mazlumder.org/>

-ÖZGÜR-DER (Asociación para la Libertad de Pensamiento y los Derechos a la Educación)

<http://www.ozgurder.org/v2/index.php>

-T.C. *Başbakanlık Dış Ticaret Müsteşarlığı* (Consejería de Comercio Exterior de la Oficina del Primer Ministro de la República de Turquía)

<http://www.dtm.gov.tr/dtmweb/index.cfm?action=detay&yayinID=245&icerikID=262&dil=TR>

-*Türk Dil Kurumu* (Academia de la Lengua Turca)

<http://tdkterim.gov.tr/bts/>

-*Türkiye Büyük Millet Meclisi* (Gran Asamblea Nacional Turca)

http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/milletvekillerimiz_sd.dagilim

-*Türkiye İstatistik Kurumu* (Instituto de Estadística de Turquía)

<http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=3992>

http://www.die.gov.tr/nufus_sayimi/2000Nufus_Kesin1.htm

SIGLAS

AKP - Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*)

ANAP - Partido de la Madre Patria (*Anavatan Partisi*)

AP - Partido de la Justicia (*Adalet Partisi*)

CHP - Partido Republicano del Pueblo (*Cumhuriyet Halk Partisi*)

CUP - Comité de Unión y Progreso (*İttihat ve Terakki Partisi*)

DİSK - Confederación de Sindicatos Obreros Revolucionarios de Turquía (*Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu*)

DİTİB - Cooperación Turco-Islámica de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*)

DP - Partido Demócrata (*Demokrat Partisi*)

DSP - Partido de la Izquierda Democrática (*Demokrat Sol Partisi*)

DYP - Partido del Camino Correcto (*Doğru Yol Partisi*)

FP - Partido de la Virtud (*Fazilet Partisi*)

İBDA - Corrientes Islámicas del Gran Oriente (*İslamî Büyük Doğu Akıncılar*)

İHL - Escuelas de Imanes y Oradores (*İmam Hatip Liseleri*)

MC - Frente Nacional (*Milliyetçi Cephe*)

MDD - Revolución Democrática Nacional (*Millî Demokratik Devrim*)

MGK - Consejo Nacional de Seguridad (*Millî Güvenlik Kurulu*)

MHP - Partido del Movimiento Nacionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi*)

MİT - Organización de Inteligencia Nacional (*Milli İstihbarat Teşkilatı*)

MNP - Partido del Orden Nacional (*Millî Nizam Partisi*)

MSP - Partido de la Salvación Nacional (*Millî Selamet Partisi*)

MUSİAD - Asociación Independiente de Hombres de Negocios y Empresarios (*Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği*)

PKK - Partido de los Trabajadores Kurdo (*Partiya Karkerên Kurdistan*)

RP - Partido de la Prosperidad (*Refah Partisi*)

SDP - Partido de la Revolución Socialista (*Sosyalist Devrim Partisi*)

SP - Partido de la Felicidad (*Saadet Partisi*)

TBMM - Gran Asamblea Nacional Turca (*Türkiye Büyük Millî Meclisi*)

TİP - Partido Obrero de Turquía (*Türkiye İşçi Partisi*)

TRT - Radio Televisión Turca (*Türkiye Radyo Televizyon*)

TSİP - Partido Socialista Obrero de Turquía (*Türkiye Sosyalist İşçi Partisi*)

TUSİAD - Asociación Turca de Hombres de Negocios y Empresarios (*Türk Sanayicileri ve İş Adamları Derneği*)

[1] La *modernización reflexiva* significa la auto-destrucción creativa de la sociedad industrial, no debido a una revolución o crisis sino a la victoria de la modernización occidental. BECH, Ulrich (1995): "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", en Ulrich Bech, Anthony Giddens y Scott Lash (dirs.): *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge,

Polity Press, pp. 1-55.

[2] JOHNSTON, Hank, LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph R. (1994): "Identities, Grievances and New Social Movements", en H. Johnston, E. Laraña y J. R. Gusfield (dirs.): *The New Social Movements. From Ideology to Identity*, Philadelphia, Temple University Press, pp. 3-35.

[3] DEVJI, Faisal, "Back to the future: cartoons, liberalism and global Islam", Opendemocracy, 13 de abril de 2006, disponible en http://www.opendemocracy.net/conflict-terrorism/liberalism_3451.jsp [consulta: 22 de marzo de 2008]

[4] *Ibid.*

[5] GÖLE, Nilüfer (2007), *Interpenetraciones. El Islam y Europa*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

[6] SWATOS Jr., William H. y CHRISTIANO, Kevin J. (1999): "Secularization Theory: The Course of a Concept", en *Sociology of Religion*, vol. 60, nº 3, pp. 209-228.

[7] CASANOVA, José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press.

[8] BERGER, Peter L. (1999): "The Desecularization of the World: A Global Overview", en Peter L. Berger (dir.): *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington, William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 1-18.

[9] CASANOVA, José, (noviembre de 2007): "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial", en *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, nº 7.

[10] SWATOS-CHRISTIANO (1999), p. 223.

[11] *Ibid.*, p. 224.

[12] HALMAN, Loek y DRAULANS, Veerle (diciembre de 2005): "How Secular is Europe?", en *The British Journal of Sociology*, vol. 57, nº 2, pp. 263-288.

[13] DAVISON, Andrew (primavera-verano de 2003): "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", en *The South Atlantic Quarterly*, vol. 102, nº 2-3, p. 335.

[14] CASANOVA (1994), pp. 3-10.

[15] CASANOVA (1994), pp. 19-20; CASANOVA (2007), p. 1.

[16] YILMAZ, İhsan (2005): "Inter-Madhab Surfing, Neo-Ijtihad and Faith-Based Movement Leaders", en Peri Beraman, Rudolph Peters y Frank. E. Vogel (dirs.): *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution and Progress*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 190-206.

[17] CASANOVA (2007), p. 13.

[18] Véase ISMAIL, Salwa (otoño de 2004): "Being Muslim: Islam, Islamism and Identity Politics", en *Government and Opposition*, vol. 39, nº 4, pp. 614-631 y SAKTANBER, Ayşe (septiembre de 2007): "Cultural Dilemmas of Muslim Youth: Negotiating Muslim Identities and Being Young in Turkey", en *Turkish Studies*, vol. 8, nº 3, pp. 417-434.

[19] CASANOVA (1994), p. 5.

[20] ZUBAIDA, Sami (1996): "Turkish Islam and National Identity", en *Middle East Report*, vol. 26, nº 2, pp. 10-15.

[21] Llamado también "golpe de estado post-moderno". Los militares elaboraron un informe con una serie de medidas a seguir que el gobierno tenía que acatar. Ante la presión, el Primer Ministro, Necmettin Erbakan, dimitió y se disolvió la coalición gobernante. Sobre el cambio y las consecuencias del proceso, ver sección III.4.

[22] GÖLE (2007) , p. 47.

[23] GOFFMAN, Daniel (2002): *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

[24] KUCUKCAN, Talip (2003): "State, Islam and Religious Liberty in Modern Turkey. Reconfiguration of Religion in the Public Sphere", en *BYU Law Review*, nº 2, pp. 475-507.

[25] LEWIS, Bernard (2002): *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Londres, Orion Books.

[26] KUCUKCAN (2003), p. 477.

[27] SERRANO, Delfina (2007): "Pluralismo legal en el mundo islámico contemporáneo. Introducción", en *Awraq*, vol. XXIV, pp. 195-213.

[28] SERRANO (2007), p. 202.

[29] BURDY, Jean-Paul y MARCOU, Jean (enero-junio de 1995), "Laicité/laiklik: introduction", en *Cahiers d'Études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, nº 19.

[30] El *mezhep hanefi* siempre estuvo bien establecido en Anatolia y, tras la expansión del Imperio Otomano a otras regiones del islam, se consolidó como *mezhep* oficial pasando a convivir, en algunas zonas, con otros *mezhep*. Véase PETERS, Rudolph (2005): "What Does It Mean to Be and Official Madhhab? Hanafism, and the Ottoman Empire", en Peri Beraman, Rudolph Peters y Frank. E. Vogel (dirs.): *The Islamic School of Law. Evolution, Devolution and Progress*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 151-158. En la época de Abdülhamid II, en cambio, pasó a ser impuesto y se forzó la conversión de otros musulmanes al *mezhep hanefi*.

[31] GULALP, Haldun (2002): "Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective", en *Cultural Dynamics*, vol. 14, nº 21, pp. 21-39.

[32] Gökhan Cetinsaya ha estudiado cómo esas primeras figuras del "turquismo" y del islamismo compartían unas mismas referencias y mostraban una convergencia en muchas de las ideas básicas planteadas. La Primera Guerra Mundial y su finalización supuso una desilusión para ambos bandos y no fue hasta la Guerra de Liberación (*Kurtuluş Savaşı*) y la fundación de la República de Turquía cuando existió una ruptura total. CETINSAYA, Gökhan (octubre de 1999): "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic' Synthesis", en *The Muslim World*, vol. 89, nº 3-4, pp. 350-376. Como ejemplo ilustrativo podemos citar a Mehmet Akif Ersoy, poeta e "islamista" que se exilió en 1926 a Egipto tras la aplicación de las medidas secularizadoras del kemalismo. Mehmet Akif

Ersoy es el autor de la letra del himno nacional turco. Eso nos demuestra hasta qué punto estaban las dos corrientes en contacto. También el *Şeyh Abdülhakim Arvasi* fue el inspirador tanto de movimientos religiosos como nacionalistas (ver Sección IV).

[33] ÇAKIR, Ruşen y BOZAN, İrfan (2005): *Sivil, Şeffaf ve Demokratik bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?*, Estambul, TESEV Yayınları.

[34] ÁLVAREZ TARDÍO, Manuel (1998): “Política y secularización en la Europa contemporánea”, en *Historia Contemporánea*, Instituto Universitario Ortega y Gasset, nº 298, pp. 5-31.

[35] Aquí, sin embargo, no estaban reconocidos los alevíes, minoría religiosa que proviene de una escisión de la *şia* (*şī'a*) persa en el siglo XVII y que representa un porcentaje importante de la población actual de Turquía, estimado entre el 10 y el 15%.

[36] Para más información sobre *Diyanet* y sus funciones, véase SAURINA, Marc (2008): “Algunas reflexiones sobre el islam oficial en la República de Turquía”, en *Awraq*, vol. XXV, pp. 43-74. Para una mayor profundización, puede consultarse en inglés el número especial de la revista *The Muslim World* dedicado exclusivamente a dicha institución: *The Muslim World* (abril de 2008), *A special issue on the Presidency of the Religious Affairs in Turkey: Diyanet*, vol. 98, nº 2-3, pp. 159-396.

[37] Fundado por el mismo Atatürk, gobernó en un sistema monopartidista hasta 1945, año en el que se permitió la creación de otros partidos. El CHP ha alternado gobierno y oposición a lo largo de la historia de la República de Turquía, aún existe en la actualidad y es el partido de la oposición al gobierno del partido demócrata-islámico *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP, Partido de la Justicia y el Desarrollo).

[38] Fue ideado con el fin de sentar las bases para la organización de una resistencia activa que liberara Anatolia de las potencias occidentales instaladas en territorio turco. En 1921 se le pasó a denominar Gran Asamblea Nacional Turca (*Türk Büyük Milli Meclisi*), nombre con el que aún se conoce en la actualidad al parlamento turco.

[39] IMBER, Colin (2004): *El Imperio Otomano. 1300-1650*, Barcelona, Vergara. El segundo de los principios llevaría a la práctica fratricida y sería luego abandonado progresivamente.

[40] AHMAD, Faroz (2004): *Modern Türkiye Oluşumu* (trad. del inglés de *The Making of Modern Turkey*), Estambul, Kaynak Yayınları.

[41] IMBER (2004), p. 21.

[42] KAYALI, Hasan (1997): *Arabs and Young Turks. Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Berkeley, University of California, p. 207, citado en GULALP (2002), p. 25.

[43] DERINGİL, Selim (1998): *The Well-Protected Domains: Ideology and Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londres, I.B. Tauris Publishers.

[44] DAVISON (2003), p. 337.

[45] GULALP (2002), p. 27.

[46] Para más información sobre el principio de inclusión y exclusión en la concepción del nacionalismo turco y la búsqueda de identidades puede consultarse: NEYZI, Leyla (2002):

“Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey”, en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 44, nº 1, pp. 137-158; NEYZI, Leyla (2004): “Ben Kimim?” *Türkiye’de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik*, Estambul, İletişim Yayınları; KENTEL, Ferhat (2008); “Nouvelle poularisation turque”, en Antonella Capelle-Pogacean, Patrick Michel y Enzo Pace (dirs.): *Religion(s) et identité(s) en Europe; l’épreuve du pluriel*, París, Presse de la FNSP, pp. 115-138.

[47] GULALP (2002), p. 31.

[48] KUCUKCAN (2003), p. 489.

[49] AKTÜRK, Şener (2008): “Türkiye Siyasetinde Etnik Hareketler. 1920-2007”, en *Doğu Batı*, vol. 11, nº 44, pp. 43-74.

[50] TURAM, Berna (2004): “The Politics of Engagement between Islam and the Secular State: Ambivalences of Civil Society”, en *The British Journal of Sociology*, vol. 55, nº 2, pp. 259-280.

[51] ABUN-NASR, Jamil M. (2007): *Muslim Communities of Grace. The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*, Londres, Hurst&Company.

[52] *Tekke* (del árabe *takiya*) y *dergâh* (del persa) son dos términos usados como sinónimos de *zaviye* y mucho más extendidos en tierras otomanas.

[53] En este trabajo me he centrado en los movimientos islámicos sunníes en la República de Turquía. La importancia de un buen análisis de la evolución de la *Bektaşilik* y de los alevíes como minoría religiosa dentro de la República de Turquía es tan grande que me ha parecido conveniente hacer una aclaración. No he desarrollado extensamente ninguno de los aspectos más importantes de las relaciones entre los alevíes y el estado turco y entre los alevíes y el resto de la comunidad musulmana, que ha tendido a discriminarlos y marginalizarlos a lo largo de la historia, para no excederme en la extensión de este trabajo. Los alevíes han sufrido numerosos ataques, perseguidos como “herejes” al ser relacionados con la *şia*. Como ejemplo se pueden citar la masacre de Maraş en 1978, en la que los alevíes de dicha localidad fueron atacados continuamente a lo largo de varios meses, y la matanza de Sivas en 1993, en la que en una reunión en un hotel de intelectuales alevíes, una multitud de musulmanes que salían de las mezquitas cantando eslóganes anti-alevíes y pro-*şariat*, quemaron el hotel asesinando a 33 personas. Para más información sobre los alevíes, véase ERDEMİR, Aykan (2005): “Tradition and Modernity: Alevi’s Ambiguous Terms and Turkey’s Ambivalent Subjects”, en *Middle Eastern Studies*, vol. 41, nº 6, pp. 937-951.

[54] Literalmente “cabeza roja”. Los partidarios del Sha Ismail llevaban un sombrero con unas tiras rojas.

[55] VEISNTEIN, Gilles y CLAYER, Nathalie (2000): “El Imperio Otomano”, en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (coords.): *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 397-420.

[56] Entre los siglos XII y XIII las tribus turcomanas convivían con población autóctona cristiana. Muchos elementos permearon en los recién convertidos al Islam. Como ejemplo, los alevíes basan su fe en la trinidad Hak (Allah), Muhammad y Ali. Para más información sobre la religión en Anatolia sigue siendo interesante la lectura de *Anadolu’da islamiyet*, editada y traducida al inglés por Gary Leiser: KÖPRÜLÜ, Fuat (1993), *Islam in Anatolia after the turkish invasion (Prolegomena)* (trans. y ed. por Gary Leiser), Salt Lake City, University of Utah Press.

[57] VEISNTEINS y CLAYER (2000), p. 408.

[58] DERINGIL, Selim (2000), *The Ottomans, The Turks and the World Politics*, Estambul, ISIS Press.

[59] Rama procedente de la India a través del *şeyh* Ahmad Sirhindi que vivió en el siglo XVI. Considerado como el gran renovador de la *tarikát*, Ahmad Sirhindi siempre trabajó en la reconciliación entre *şeriat* y *tasavvuf*, así como insistió siempre en la necesidad de permanecer dentro de la ortodoxia islámica y de realizar labores de enseñanzas trabajando activamente dentro de la sociedad.

[60] MARDIN, Şerif (1993): "The Nakshibendi Order of Turkey", en Martin E. Marty y R. Scott Apleby (dirs.): *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 212-217.

[61] ZARCONE, Thierry (2007): "Shayh Succession in Turkish Sufi Lineages (19th and 20th Centuries): Conflicts, Reforms and Transmission of Spiritual Enlightenment", en *Asian and African Area Studies*, vol. 7, nº 1, pp. 18-35.

[62] GÜNAY, Enver (2006): *Din Sosyolojisi*, Estambul, İnsan Yayınları.

[63] ZARCONE (2007), p. 29.

[64] BURDY-MARCOU (1995).

[65] ZARCONE, Thierry (2000): "La Turquía republicana (1923-1993)", en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (coords.): *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona, Edicions Bellaterra, pp. 457-466.

[66] *Tarikát* fundada por Muhammad al-Tiŷānī en el Magreb en 1782. Tras hacer de Fez su centro espiritual empezó a expandirse por toda África. Las primeras muestras de actividad de la *Tiŷāniyya* en tierras turcas se remontan al periodo pan-islamista de Abdülhamid II, quien permitió la fundación de una pequeña *zaviye* en Estambul. No existe constancia de acciones importantes o relevantes de dicha *tarikát* en Turquía tras la orden de ilegalización de 1925 hasta la llegada de Mehmet Kemal Pilavoğlu como *şeyh* de la cofradía. Tras la prohibición de leer el *ezan* en árabe de 1941, los miembros de la *Ticanîlik* no acataron la orden. Las acciones de protesta de la *tarikát* se sucedieron hasta que Pilavoğlu y los principales líderes fueron detenidos en 1952 al llamar a la oración en árabe frente a la Gran Asamblea Turca (TBMM, *Türkiye Büyük Millî Meclisi*). Pilavoğlu fue condenado a 10 años de prisión, más 5 de destierro en la isla de Bozcaada y a cinco más de arresto domiciliario. Tras estas detenciones las actividades de la *Ticanîlik* fueron disminuyendo hasta caer pronto en el olvido de la gente. TEKIN, Mustafa (2005): "Ticanîlik", en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 260-263. En el período más activo de la *Ticanîlik* -1949 a 1952- sus miembros también destruyeron varias estatuas de Mustafá Atatürk al considerarlas "ídolos impíos". TRÉPANIER, Nicolas (primavera de 2001): "Les Ordres. Tarikats et politique dans la Turquie Républicaine", en *Religiologiques*, nº 23, pp. 277-292.

[67] La aparición de un *mahdi* en Menemen, en la zona del Egeo, en 1930, precedió a una revuelta violenta que se apoderó de varios pueblos de la región hasta que el ejército sofocó la rebelión de forma violenta. Varios miembros de la *Nakşibendilik* fueron arrestados en el lugar de los hechos mientras que sobre el auto-proclamado *mahdi*, muy poca información nos ha quedado. Para profundizar, véase: BOZARSLAN, Hamit (2000): "Le mahdisme en Turquie.

L'incident de Menemen en 1930", en Mercedes García-Arenal (ed.): *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, nº 91-92-93-94, *Mahdisme et milénarisme en Islam*, pp. 297-319. Sobre las implicaciones y el recuerdo de lo ocurrido en la memoria histórica de la República de Turquía, véase: AZAK, Umut (primavera de 2008): "Kubilay. Icon of Secularism", en *ISIM Review*, nº 21, pp. 38-39.

[68] ZARCONE (2000), p. 462.

[69] DUMAN, Doğan (1999): *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslâmcılık*, Esmirna, Dokuz Eylül Yayınları.

[70] Partido fundado en 1946, tras la entrada en un sistema pluripartidista en 1945, por antiguos miembros del CHP como Fuat Köprülü, Celal Bayar y Adnan Menderes (Primer Ministro de 1950 a 1960). En las elecciones de 1946, el DP se consagró como el principal partido de la oposición.

[71] BOZAN, İrfan (2007): *Devlet ile Toplum Arasında. Bir Okul: İmam Hatip Liseleri...Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, Estambul, TESEV Yayınları.

[72] LEWIS, Thomas V. (julio de 1954): "Turkish Islam", en *The Muslim World*, Vol. 44, nº 3-4, pp. 181-185.

[73] Las *İmam Hatip Okulları* o escuelas de imanes y oradores (en 1972 pasarían a llamarse *İmam Hatip Liseleri*) venían a sustituir a las *Medreselü-l Vaizin* del Imperio Otomano. Fueron concebidas como escuelas de formación profesional – para convertirse en imanes del estado. La Ley de Unificación de la Enseñanza (*Tevhid-i Tedrisat Kanunu*) de 1924 ya contemplaba en el 4º artículo la apertura de escuelas para formar a los responsables religiosos. Las primeras "escuelas de imanes", que cubrirían con el tiempo el segundo ciclo de enseñanza primaria y la educación secundaria, habían sido abiertas por el CHP, justo un año antes de la llegada al gobierno del DP, en forma de cursos de 10 meses. BOZAN (2007), pp. 11-14.

[74] AYATA, Sencer (invierno de 1996): "Patronage, Party, and State: The Politicization of Islam in Turkey", en *Middle East Journal*, vol. 50, nº 1, pp. 40-56.

[75] Es difícil determinar hasta qué punto el MSP era un partido islamista. Su programa tenía como aspectos centrales la economía y se diferenciaba del resto de partidos de centro-derecha por un uso más abusivo de los símbolos religiosos pero no tenía una agenda política como la de su sucesor que surgiría en la década de los ochenta del siglo XX.

[76] ARTUNKAL, Tuğrul (enero-junio de 1990): "Quelques remarques sur le populisme en Turquie", en *Cahiers d'Études sur le Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, nº 9.

[77] Datos extraídos de la página oficial del ayuntamiento de Estambul (*İstanbul Büyükşehir Belediyesi*), disponible en <http://www.ibb.gov.tr/tr-TR/BilgiHizmetleri/Istatistikler/Documents/demografi/t211.pdf> [consulta: 3 de febrero de 2009]. La información relativa al año 2008 ha sido extraída del Instituto de Estadística de Turquía (*Türkiye İstatistik Kurumu*), disponible en <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=3992> [consulta: 3 de febrero de 2009].

[78] Crecimiento anual de población por cada mil habitantes. Información disponible en

<http://www.ibb.gov.tr/tr-TR/BilgiHizmetleri/Istatistikler/Documents/demografi/t211.pdf> [consulta: 3 de febrero de 2009].

[79] http://www.die.gov.tr/nufus_sayimi/2000Nufus_Kesin1.htm [consulta: 3 de febrero de 2009].

[80] En las zonas rurales el sistema patriarcal estaba muy presente. Las familias eran muy numerosas y la ruptura con el sistema se producía con el establecimiento en las ciudades en las que las viviendas eran pequeñas y estaban ideadas para familias mono nucleares.

[81] BULAÇ, Ali (2007): *Din-Kent ve Cemaat. Fethullah Gülen Örneği*, Estambul, Ufuk Kitap.

[82] Del árabe, *ġamā`āt*. En el diccionario de la Academia de la Lengua Turca aparecen tres definiciones: 1.- Grupo de personas que rezan conforme a un mismo imán. 2.- Multitud de gente, colectivo. 3.- Grupo de gente del mismo abolengo o religión, <http://tdkterim.gov.tr/bts/?kategori=veritbn&kelimesec=61457> [consulta: 30 de enero de 2009].

[83] BULAÇ (2007), pp. 27-33.

[84] Como un ejemplo, la *Mevlevîlik* sigue presente en Konya, su ciudad de origen, pero no ha ejercido ningún papel significativo en la transformación o islamización de la sociedad turca así como tampoco ha contribuido al largo proceso de modernización. Hoy en día, la actuación de los derviches de la cofradía – que bailan dando vueltas – se ha convertido más en una atracción turística que en un ejercicio de verdadera espiritualidad.

[85] MARDIN, Şerif (2007¹³): *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 99-101 (capítulo traducido de: MARDIN, Şerif (1977): “Religion in Modern Turkey”, en *International Social Science Journal*, vol. 29, nº 2, pp. 279-299).

[86] AHMAD (2004), p. 18.

[87] *Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu* (Confederación de Sindicatos Laborales de Turquía). Fundado en 1952 se convirtió en la primera gran confederación laboral del país. Actualmente agrupa a 35 sindicatos. La sede central está en Ankara.

[88] *Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu* (Confederación de Sindicatos Obreros Revolucionarios de Turquía). Nació en 1967 ante el auge de las protestas laborales y las primeras huelgas como una escisión del Türk-İş. La sede central está en Estambul.

[89] BELGE, Murat (2007): “Türkiye’de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri”, en Murat Gültekingil (ed.): *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 19-48.

[90] Formada por el AP, el MSP, el *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP, Partido del Movimiento Nacional) y el *Cumhuriyetçi Güven Partisi* (CGP, Partido de la Confianza Republicana).

[91] KAPLAN, Sam (febrero de 2002): “*Din-u devlet All Over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup*”, en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 34, nº 1, pp. 113-127.

[92] BELGE (2007), p. 41.

[93] MARDIN (2007), p. 225.

[94] ÜSTEL, Füsun (2002): “Türkiye Cumhuriyeti’nde Resmî Yurttaş Profilinein Evrimi”, en Tanıl Bora (ed.): *Modern Türkiye Siyasî Düşünce: Milliyetçilik*, Estambul, İletişim Yayınları, pp.

275-283.

[95] ARAL, Berdal (enero de 2001): "Dispensing with Tradition? Turkish Politics and International Society during the Özal Decade, 1983-93", en *Middle Eastern Studies*, vol. 37, nº 1, pp. 72-88.

[96] ARAL (2001), p. 75.

[97] BALI, Rifat N. (2007): *Tarz-ı Hayat'tan Life Style'a. Yeni Seçkinler, Yeni Mekânlar, Yeni Yaşamlar*, Estambul, İletişim Yayınları.

[98] BALI (2007), p. 33.

[99] ARAL (2001), p. 74.

[100] BALI (2007), pp. 35-56.

[101] ŞAHİN, Haluk y AKSOY, Aksu (primavera de 1993): "Global Media and Cultural Identity in Turkey", en *Journal of Communication*, vol. 43, nº 2, pp. 31-41.

[102] AYATA (1996), p. 50.

[103] Su hermano, Korkut Özal, y su madre, Hafize Özal (enterrada en el mausoleo - *türbe* - de la Süleymaniye Cami junto con Mehmet Zahid Kotku, el primer *şeyh* de la *cemaat* y con Suleymán el Magnífico), eran miembros de la *cemaat*.

[104] La *Süleymancılık* y la *Işıkçılık*, sin proceder directamente de una *tekke*, estaban relacionadas directamente con la *Nakşibendilik*. Aunque la primera ya era activa durante los años cuarenta del siglo XX ofreciendo, desde la clandestinidad, cursos privados del Corán, ambas *cemaat* encontrarían en esta época lo necesario para llegar a consolidar sus actividades a nivel nacional. La *Fethullahçılık* surgiría unos años después de la muerte del líder de la *Nurculuk*, movimiento ya presente en los años cincuenta. Por diferencias ideológicas, el grupo se había fragmentado y de estas escisiones surgiría la *cemaat Fethullahçılık*, del imán-sufí Fethullah Gülen. Este movimiento, más moderno que el resto en sus aspiraciones y estrategias, después de consolidar una red local de escuelas y residencias, traspasaría las fronteras de Turquía en los años noventa del siglo XX convirtiéndose en un movimiento educativo global. Dedico la siguiente sección de este estudio a describir, por separado y más detalladamente, cada uno de estos tres grupos.

[105] CIZRE-SAKALLIOĞLU, Umit y YELDAN, Erinç (2000): "Politics, Society and Financial Liberalization: Turkey in the 1990s", en *Development and Change*, nº 31, pp. 481-508.

[106] Véase *İslami Calvinistler. Orta Anadolu'da değişim ve muhafazakarlık* (Los calvinistas islámicos. Cambio y conservadurismo en Anatolia Central), informe de la ESI (European Stability Initiative), publicado el 19 de septiembre de 2005, www.esiweb.org [consulta: 17 de febrero de 2009]. El estudio, también disponible en francés, alemán e inglés, analiza la rápida transformación de la zona central de Anatolia, próxima a la Capadocia con la ciudad de Kayseri como centro, en la que una clase de comerciantes y empresarios de los sectores textil y mobiliario inició una expansión que le llevó prácticamente a hacerse con el monopolio del sector en todo el país. Las vinculaciones de esta clase nueva de empresarios con la religión y los valores tradicionales, el apoyo masivo de votos que recibe el AKP desde la fundación del partido (Abdullah Gül, el presidente de la

República, es de Kayseri) y el discurso sobre la necesidad de preservar unos valores islámicos que sostienen dichos empresarios avalan la comparación en el estudio con los calvinistas europeos. Tras la publicación de este estudio surgió un debate en la prensa turca y, a pesar de reconocer la importancia del protestantismo y del calvinismo en el desarrollo del capitalismo, la negativa de los sectores islámicos a aceptar dicha comparación ha sido unánime.

[107] YAVUZ, M. Hakan (2003a): "Islam in the Public Sphere. The Case of the Nur Movement", en M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.): *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, Nueva York, Syracuse University Press, pp. 1-18.

[108] YAVUZ, M. Hakan (2003b): "The Gülen Movement. The Turkish Puritans", en M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.): *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, Nueva York, Syracuse University Press, pp. 19-48.

[109] KENTEL, Ferhat (2004): "1990'ların İslamî Düşünce Dergileri ve Yeni Müsüman Entelektüeller. *Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire* Dergileri", en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 721-781.

[110] ÇAHA, Ömer (2004): "Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslamî Uyanış. Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum", en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 476-502.

[111] BAYRAMOĞLU, Ali (2006): *Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz. Demokratileşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, Estambul, TESEV Yayınları.

[112] ÇAHA (2004), p. 486.

[113] CIZRE-SAKALLIOĞLU-YELDAN (2000), p. 501.

[114] Fundado en 1985 por Rahşan Ecevit, se convirtió en el primer partido de izquierdas en las elecciones de 1995.

[115] Datos extraídos de http://www.belgenet.net/ayrinti.php?yil_id=12 [consulta: 20 de febrero de 2009].

[116] YETKİN, Murat: "10. yılında 28 Şubat (3)", *Politika, Radikal Gazetesi*, 27 de febrero de 2007, disponible en <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=214181> [consulta: 13 de junio de 2008].

[117] Término usado por la prensa turca para definir el golpe del 28F y, posteriormente, usado también por la prensa extranjera. El periodista Türker Alkan, del periódico *Radikal*, fue el primero en usarlo y la difusión del término al extranjero se debe al periodista Cengiz Çandar, del periódico *Sabah*. DEMİR, Metehan: "Post-modern darbe tanımının 10 yıllık sırrı", *Siyaset, Sabah*, 28 de febrero de 2007, disponible en <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/02/28/siy106.html> [consulta: 18 de febrero de 2009].

La alusión al calificativo de post-moderno se debe a los métodos usados por el ejército. No sólo fue un golpe de estado no-violento sino que, además, el ejército no intervino físicamente y obligó a dimitir al Primer Ministro presentando una serie de exigencias.

[118] KENTEL (2004), 721-781.

[119] ZARCONI, Thierry (2004): *La Turquie moderne et l'Islam*, París, Flammarion.

[120] ZARCONI (2004), p. 243.

[121] Fethullah Gülen siempre ha afirmado que marchó por problemas de salud y para seguir una terapia en hospitales norteamericanos, BULAÇ (2007), p. 147. Los medios nacionalistas y próximos al CHP siempre han defendido la tesis de que se su marcha se produjo para evitar un posible arresto.

[122] BENLİ, Mesut Hasan: "Yargıtay'dan Gülen'e 'dönüş bileti'", 1.Sayfa/Politika, *Radikal*, 25 de junio de 2008.

[123] El conglomerado de empresas del movimiento Gülen.

[124] Empresa líder de alimentación turca presente también en la mayoría de los países árabes.

[125] ZARCONI (2004), p. 245.

[126] Plataforma organizada por la *Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı* (Fundación de Periodistas y Escritores) con Fethullah Gülen como uno de los miembros fundadores. La plataforma promueve el diálogo entre las distintas confesiones y busca un consenso en problemas de actualidad que afecten, directa o indirectamente, a la religión. Véase: <http://www.gyv.org.tr/index.php/main/menu/menuid/85> [consulta: 12 de febrero de 2009].

[127] Cada vez son más numerosos los estudios sobre Fethullah Gülen en el mundo académico occidental, especialmente en Estados Unidos. Como muestra, cabe destacar las conferencias sobre Gülen realizadas en Dallas, Texas, el 4 y 5 de marzo de 2006 (*Second International Conference on Islam in the Contemporary World: The Fethullah Gülen Movement in Thought and Practice*, organizada por The Institute of Interfaith Dialogue, Dedman College y la Southern Methodist University) y en Londres, los días 25-26-27 de octubre de 2007 (*Muslim World in Transition: Contributions of the Gülen Movement*, organizada por la House of Lords, la SOAS -School of Oriental and African Studies - y la LSE - London School of Economics). Más recientemente, en junio de 2008, sorprendió mucho su elección como el intelectual público más influyente del año por la revista *Foreign Policy*. *Foreign Policy* (junio de 2008): "The Top 100 Public Intellectuals-The Final Rankings", disponible en http://www.foreignpolicy.com/story/cms.php?story_id=4379 [consulta: 20 de febrero de 2009].

[128] TUĞAL, Cihan (marzo-abril de 2007): "Nato's Islamists. Hegemony and Americanization in Turkey", en *New Left Review*, nº 44, pp. 5-34.

[129] TUĞAL (2007), p. 17.

[130] ZARCONI (2004), pp. 250-251.

[131] BAYRAMOĞLU (2006), pp. 21-30.

[132] Muy recientemente, Erdoğan, en un debate sobre Oriente Medio que se celebraba dentro de las reuniones del Foro Económico Mundial en Davos, Suiza, recriminó al presidente israelí Shimon Peres las políticas de Israel en la franja de Gaza y después abandonó el

debate. Erdoğan fue recibido como un héroe por una multitud de gente en el aeropuerto de Turquía.

[133] Prácticamente llegó al 50% de los votos escrutados. Sin embargo, la entrada de diputados independientes y del MHP al sobrepasar el 10% mínimo redujo su número de escaños, ocupando 338 de los 546 del parlamento. Datos extraídos de la página oficial del gobierno, disponible en

http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/milletvekillerimiz_sd.dagilim [consulta: 9 de febrero de 2009].

[134] Grupo religioso de procedencia judía. En el siglo XVI la aparición de un auto-proclamado mesías judío, *Sabetay Sevi*, alarmó a los rabinos del Imperio Otomano, temeroso de perder el control sobre la comunidad judía. Éstos pidieron ayuda al sultán quien obligó la conversión de Sabetay Sevi al islam. Después de ello, miles de familias judías se convirtieron al islam y mantuvieron su identidad cripto-judía hasta la actualidad. La concepción negativa que se tiene de ellos así como el carácter musulmán, pese al laicismo, de la República, les obligó a mantenerse en el anonimato. Desde la década de los noventa han empezado a aparecer relatos y confesiones de intelectuales turcos de pertenecer a los *sabetaistas*. NEYZI (2002), p. 154, n. 12.

[135] YILMAZ (2005), p. 192.

[136] YAŞAR, Emin M. (2004a): “Dergâh’tan Parti’ye, Vakıftan Şirkete. Bir Kimliğin Oluşumu ve Dönüşümü: İskenderpaşa Cemaati”, en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 323-340.

[137] Recordemos que con la fundación del Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) en 1924, el cuerpo de ulemas desapareció al mismo tiempo que quedaban ilegalizadas todas las *tarikats*, pero la función de imán continuó y todos los antiguos imanes pasaron a ser funcionarios asalariados del estado. El estado normalmente procedía a enviarlos a ciudades distintas a las de residencia o nacimiento de los *şeyhs*. Mehmet Zahid Kotku estaba ejerciendo de imán en su ciudad natal de Bursa cuando fue destinado a Estambul. Mientras, clandestinamente, pasaba a ser el *postnişin* (sucesor) de Abdülaziz Bekine, sus funciones como imán eran totalmente transparentes.

[138] YAŞAR, Emin M. (2004b): “Mehmet Zahid Kotku”, en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 326-329.

[139] YAŞAR (2004a), p. 330.

[140] Erbakan se licenció en la İstanbul Teknik Üniversitesi y posteriormente realizó el doctorado en Alemania en la RWTH Aachen investigando maquinaria de guerra. Siguió colaborando con el ejército alemán hasta que regresó a Turquía pasando a dar clases en su universidad. En 1965 se le otorgó el título de catedrático.

[141] El partido fue ilegalizado por el Tribunal Constitucional acusado de “usar la religión con fines políticos”.

[142] YAŞAR (2004a), p. 330.

[143] La página oficial está también disponible en inglés y en bahasa, la lengua oficial de Indonesia dónde también desarrolla sus actividades, véase <http://www.hakyolvakfi.org>

[/tr/default.asp](#) [consulta: 28 de enero de 2009].

[144] YAŞAR, Emin M. (2004c): “Esad Coşan”, en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 332-337.

[145] YAŞAR, (2004a), p. 337.

[146] *İbid.*

[147] <http://www.akradyo.net/radyo.asp?p=anaframe.asp#> [consulta: 7 de febrero de 2009].

[148] YAŞAR (2004a), p. 338.

[149] Fundada en 1979, <http://www.iksv.org/> [consulta: 4 de febrero de 2009]

[150] <http://www.saglikvakfi.org.tr/html/default.asp> [consulta: 12 de febrero de 2009]

[151] Server Holding A. Ş. La compañía es un conglomerado de empresas que se dedican a distintos ámbitos como educación, salud, turismo, construcción, comunicación e incluso relaciones internacionales. Véase,

<http://www.server.com.tr/giris.htm#> [consulta: 12 de febrero de 2009]

[152] Con la apertura del departamento de relaciones internacionales, la Hakyol intentó la penetración en Alemania donde residían muchos turcos emigrantes pero debido a la gran presencia del movimiento *Millî Görüş* de Necmettin Erbakan los logros fueron muy mínimos.

[153] “Hicran içinde göçtü”, Haberler, *Zaman*, 5 de febrero de 2001, disponible en

<http://arsiv.zaman.com.tr/2001/02/05/haberler/haberlerdevam.htm> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[154] Página oficial: <http://www.sagduyu.org/> [consulta: 18 de febrero de 2009].

[155] AYDIN, Mustafa (2004): “Süleymanlık”, en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 308-332.

[156] ÇAKIR-BOZAN (2005), pp. 262-263.

[157] “Evren: Kaçar’a mı inanayım Kaplan’a mı?”, 27 de junio de 2005, disponible en <http://www.tumgazeteler.com/?a=858263> [consulta: 10 de febrero de 2009]. Cemalettin Kaplan huyó después a Alemania donde se asoció con el movimiento Milli Görüş de Necmettin Erbakan, del cual se distanció al cabo de unos años. En 1983 fundaría la *İslami Cemaatle ve Cemiyetler Birliği* (İCBB, Unión de Asociaciones y Cemaat Islámicas). En 1992 crearía el *Anadolu İslam Federe Devleti* (Estado Federal Islámico de Anatolia) y en 1994 se autoproclamó califa. La capital de ese estado, según Kaplan, era Estambul y la República de Turquía la había invadido. Tras su muerte en 1995, su hijo Metin Kaplan le sucedió. Tras verse implicado en un asesinato, fue condenado a cuatro años de prisión en Alemania. La İCBB fue ilegalizada en Alemania en el año 2001 y Metin Kaplan posteriormente extraditado a Turquía donde cumple cadena perpetua. BAYRAMOĞLU, Ali: “Almanya, Metin Kaplan’ı sınırışı etmeye hazırlanıyor”, *Dış Haberler, Zaman*, 13 de diciembre de 2001; “Evren’e rest çeken

Kaplan halife oldu”, Günün içinden, *Sabah online*, 27 de septiembre de 2006, disponible en <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/27/gun148.html> [consulta: 10 de febrero de 2009].

[158] AYDIN, Mustafa (2004): “Süleyman Hilmi Tunahan”, en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 314-318. Existe otra obra, el *Muhtasar İlmihal*, un tratado sobre religión y conducta moral que es prácticamente la obra básica que se enseña en los cursos del Corán y en las residencias de la *cemaat*. La obra, de Hasan Arıkan, es distitribuida por la editorial del grupo, Fazilet Neşriyat, en 12 idiomas distintos. Algunas fuentes atribuyen la autoría de la obra a Tunahan. BALBAY, Mustafa: “Devlet arşivlerinde radikal islam-2”, *Cumhuriyet Gazetesi*, 1 de diciembre de 2006.

[159] http://www.fazilet.com.tr/urunler_faz_tr2.html [consulta: 18 de diciembre de 2008].

[160] BALBAY, Mustafa.

[161] “Çöken bina Süleymancı gruba ait”, Ana Sayfa, *Radikal gazetesi*, 1 de agosto de 2008, disponible en

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetay&ArticleID=891332>

[consulta: 10 de febrero de 2009]; “Kaçak Kuran kursunda elbirliğiyle facia”, Ana Sayfa, *Radikal Gazetesi*, 2 de agosto de 2008.

[162] “Kacar eller üstünde”, Haberler, *Zaman*, 19 de junio de 2000.

[163] Necip Fazıl Kısakürek fundaría una revista, en los años cuarenta, *Büyük Doğu* (El Gran Oriente), en la que defendería los valores islámicos y atacaría al régimen secular de Atatürk y ejercería una oposición a las políticas del CHP. En los primeros años del gobierno del DP el semanario fue cerrado y Necip Fazıl encarcelado durante un año.

[164] El Şeyh Arvasi sería una de las figuras que más influencia ejercerían en los ideales del grupo nacionalista *Ülkücü* que surgió en la década de los sesenta del siglo XX. CETINSAYA (1999), p. 372.

[165] Inspirado en las *Maktubat* de Ahmad Sirhindi, Işık escribió *Saâdet-i Ebeddiye* (La Felicidad Eterna) que se convirtió en la obra principal de los *ışıkçı* y que se ha traducido a numerosas lenguas.

[166] TEKIN, Mustafa (2004): “Işıkçılık”, en Yasin Aktay (ed.): *Modern Türkiye’de siyasi düşünce: İslâmcılık*, Estambul, İletişim Yayınları, pp. 341-344.

[167] www.turkiyegazetesi.com [consulta: 23 de febrero de 2009].

[168] <http://www.tgrthaber.com.tr/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[169] http://www.tgrthaber.com.tr/section_view.aspx?guid=69876329-3519-4695-9d6b-62b7d7574436 [consulta: 23 de febrero de 2009].

[170] http://www.tgrthaber.com.tr/section_view.aspx?guid=99745a6a-c89d-4f35-bc3e-3fdf47fcb09 [consulta: 23 de febrero de 2009].

http://www.tgrthaber.com.tr/section_view.aspx?guid=cfd3ec88-204d-4794-949f-

[528ca989ae66](#), en inglés [consulta: 23 de febrero de 2009].

[171] TEKIN (2004), p. 344.

[172] <http://www.ihlas.com.tr/> [consulta: 18 de febrero de 2009].

[173] MARDIN (2007), p. 172. (Capítulo traducido del inglés: MARDIN, Şerif (1982): “Bediüzzaman Said Nursi (1873-1960): The Shaping of a Vocation”, en J. Davis (ed.): *Religious Organization and Religious Experience*, Londres, Academic Press, pp. 65-79).

[174] MARDIN (2007), p. 176.

[175] MARDIN (2007), p. 178.

[176] AGAI, Bekim (2003): “The Gülen Movement’s Islamic Ethic of Education”, en M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.): *Turkish Islam and the Secular state. The Gülen movement*, Nueva York, Syracuse University Press, pp. 48-68.

[177] Literalmente significa estudio.

[178] ZARCONE (2004), pp. 285-286.

[179] YAVUZ (2003a), p. 5.

[180] YAVUZ (2003a), p. 7, n. 14.

[181] CANTORI, Louis J. (2007): “Fethullah Gülen: Kemalist and Islamic Republicanism and the Turkish Democratic Future”, en İhsan Yılmaz (coord.): *Muslim World in Transition: the Contributions of the Gülen Movement. Conference Proceedings*, Londres, Leeds Metropolitan University Press, pp. 77-103.

[182] AKYOL, Mustafa (2007): “What Made the Gülen Movement Possible?”, en İhsan Yılmaz (coord.): *Muslim World in Transition: The Contributions of the Gülen Movement. Conference Proceedings*, Londres, Leeds Metropolitan University Press, pp. 22-32.

[183] La veneración de las tumbas de los *şeyhs* se percibía directamente relacionado con la sociedad tradicional otomana y con la superstición. En 1925, junto con todas las medidas secularizadoras, se prohibió la visita a dichas tumbas. El mismo CHP volvió a abrirlas al público en 1946.

[184] <http://www.yeniasya.com.tr/> [consulta: 12 de febrero de 2009].

[185] YAVUZ (2003a), p. 16. A este respecto, me gustaría aclarar que Mehmet Kirkinci y Fethullah Gülen eran naturales de Erzurum, localidad ubicada en el noroeste del país. La presión constante que la URSS ejercía en las zonas limítrofes con Turquía condicionó esa postura pro-estatal que serviría de choque contra el comunismo. El estado aparecía como protector.

[186] <http://zehradernegi.com/index.php> [consulta: 15 de enero de 2009].

[187] BULAÇ (2007), p. 121.

[188] YAVUZ (2003b), p. 19.

[189] <http://www.sizinti.com.tr/baglantilar.php?HAKKIMIZDA> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[190] Fundado en 1993. También emite en el extranjero, en las repúblicas turcas desde 1996, en Europa y el Norte de África desde 1999, en Estados Unidos desde 2000. Posee una edición digital desde el año 2004.

[191] <http://www.zaman.com.tr/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[192] <http://www.todayszaman.com/tz-web/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[193] <http://www.aksiyon.com.tr/>, <http://www.yeniumit.com.tr/>,
<http://www.yagmurdergisi.com.tr/> ,

<http://www.fountainmagazine.com/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[194] http://tr.fgulen.com/component/option,com_frontpage/Itemid,1/ [consulta: 23 de febrero de 2009].

[195] GULAY, Erol N. (primavera de 2007): "The Gülen Phenomenon: a Neo-Sufi Challenge to Turkey's Rival Elite", en *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, vol. 16, nº 1, pp. 37-61.

[196] ZUBAIDA (1996), p. 12.

[197] BENLİ, Mesut Hasan: "Yargıtay'dan Gülen'e 'dönüş bileti'", 1.Sayfa/Politika, *Radikal*, 26 de junio de 2008.

[198] ÇAHA (2004), pp. 486-487.

[199] Véase nota 127.

[200] La *İskenderpaşa Cemaati* también ha desarrollado actividades en otras zonas como Indonesia y Australia.

[201] "Dünyayı ıslah etmek isteyenler önce kendilerinden başlasın", Fethullah Gülen, Kenya Basısında-3, Yorumlar, *Zaman*, 18 de agosto de 2004, disponible en

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=82031&keyfield=44C3BC6E796179C4B120C4B1736C61682065746D656B206973746579656E6C657221>
[consulta: 29 de agosto de 2008].

[202] SARSAR, Doğan: "Cemaat konuşuyor", Türkiye, *Radikal*, 13 de septiembre de 2006, disponible en <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=198557> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[203] <http://www.ismailaga.info/index1anasayfa.html> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[204] <http://www.semerkand.com/index.html> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[205] <http://www.muradiyevakfi.com/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[206] <http://www.altinoluk.com/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[207] BAYRAMOĞLU (2006), pp. 41-42.

[208] ARAS, Bulent y BACIK, Gokhan (junio de 2002): "The Mystery of Turkish Hizbullah", en *Middle East Policy*, vol. IX, n° 2, pp. 147-160.

[209] ARAS-BACIK (2002), p. 151.

[210] Intelectual turco. Tras la publicación de sus ideas en el semanario *Büyük Doğu* en los años cuarenta, pronto surgiría un grupo de seguidores.

[211] "İBDA-C'nin elebaşına müebbet hapis", 14 de agosto de 2008, disponible en <http://www.guncel.net/ea/22147> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[212] RENÇBERLER, Yavuz, YILDIZ, Ulaş y ZENGİN, Ferit: "İsmailağa'da İBDA-C kavgası", *Gündem*, *Sabah online*, 11 de septiembre de 2006, disponible en <http://arsiv.sabah.com.tr/2006/09/10/gnd109.html> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[213] <http://www.mazlumder.org/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[214] KADIOĞLU, Ayşe (enero de 2005): "Civil Society, Islam and Democracy in Turkey: A Study of Three Islamic Non-Governmental Organizations", en *The Muslim World*, n° 95, pp. 23-41.

[215] Hrant Dink (1954-2007), periodista turco de origen armenio. Hrant Dink siempre buscó un consenso y el reconocimiento oficial del genocidio armenio perpetrado por el Imperio Otomano. Activista a favor de los derechos humanos, fue asesinado en el año 2007 por Öğün Samast.

[216] "Gazeteci Dink ve Mazlum-Der yöneticisi Ülek beraat etti", *Gündem*, *Hürriyet*, 9 de febrero de 2006.

[217] <http://www.ak-der.org/> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[218] <http://www.ozgurder.org/v2/index.php> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[219] KADIOĞLU (2005), p. 38.

[220] TUĞAL (2007), p. 8.

[221] KASABA, Reşat (1997): "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", en S. Bozdoğan y R. Kasaba (eds.): *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Seattle, University of Washington Press, pp. 15-37.

[222] ÇAHA, Ömer (primavera-verano de 2005): "The Ideological Transformation of the Public Sphere: The Case of Turkey", en *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, vol. 4, n° 1-2, pp. 1-30.

[223] KUCUKCAN (2003), p. 496, n. 125.

[224] TURAM (2004), p. 267.

[225] EUTIS, Catherine B. (2006): "The Cry of the Nightingale. Fethullah Gülen - A Modern-Day Rumi?", disponible en <http://www.fethullahgulenconference.org/dallas>

[/proceedings.php](#) [consulta: 23 de febrero de 2009].

[226] O *Ramazan Bayramı* (en árabe, *id al-fitr*). Fiesta al finalizar el mes de Ramadán que dura tres días.

[227] Fiesta del sacrificio (*id al-adhà*).

[228] SAKTANBER (2007), p. 430.

[229] YILMAZ (2005), p. 196.

[230] TURAM (2004), p. 268.

[231] YILMAZ, İhsan (julio de 2005): "State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey", en *The Muslim World*, nº 95, pp. 385-411.

[232] ÇARKOĞLU, Ali y TOPRAK, Binnaz (2007): *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, Estambul, TESEV Yayınları.

[233] MAHÇUPYAN, Etyen (agosto-septiembre de 2007): "Değişimin yarattığı tehditler ve otoriter sekülerizm", en *Birikim*, nº 220-221, pp. 75-87.

[234] GÖLE, Nilüfer (1991): *Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme*, Estambul, Metis Yayınları.

[235] Íbid, p. 171.

[236] Tayyip Erdoğan había sido militante del RP desde 1983 y alcalde de Estambul desde 1994 hasta la ilegalización del partido en 1997. Declaraciones suyas de esa época como "la democracia no es un fin, sino los medios" o "no somos ni de derechas ni de izquierdas, somos la voz de la verdad" levantaron los temores entre los sectores laicos que, tras la victoria del AKP, afirmaban que Erdoğan era el mismo y no había cambiado. ZARCONI (2004), pp. 252-253.

[237] BURDY-MARCOU, "Laicité/laiklik: introduction".

[238] Nombre con el que se designa las barriadas que se concentran alrededor de las grandes ciudades. Muchos de sus edificios fueron construidos de noche y sin permiso. De ahí viene el nombre de *gecekondu* (literalmente "puesto de noche"). El término *varoş* proviene del húngaro. Los sectores más marginados y pobres de la sociedad se agruparon en dichas zonas. Con la instrumentalización del voto en los periodos del RP y del AKP se otorgaron permisos para legalizar la situación de los asentamientos.

[239] Reseña de İbrahim Kalın (2008) del libro de Şerif Mardin *Religion, Society and Modernity in Modern Turkey* (Nueva York, Syracuse University Press, 2006), en *Journal of Islamic Studies*, vol. 19, nº 2, pp. 275-279.

[240] El 14 de abril de 2007 en Ankara, el 13 de mayo en Esmirna y el 29 de mayo en Estambul.

[241] KÖSEBALABAN, Hasan (2003): "The Making of Enemy and Friend. Fethullah Gülen's National-Security Identity", en M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.): *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*, Nueva York, Syracuse University Press, pp. 170-183.

[242] KENTEL (2004), pp. 727-729.

[243] ZARCONE (2004), p. 307.

[244] <http://www.gyv.org.tr/bpi.asp?caid=149&cid=1051>, <http://www.gyv.org.tr/bpi.asp?caid=149&cid=1788>

[consulta: 23 de febrero de 2009].

[245] ARAL (2001), p. 81.

[246] BEYER, Peter (marzo de 1998): "Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religion(s)", en *International Sociology*, vol. 13, nº 1, pp. 79-94.

[247] YILMAZ (2005), p. 203.

[248] Según los datos aportados por la Consejería de Comercio Exterior de la oficina del Primer Ministro (*T. C. Başbakanlık Dış Ticaret Müsteşarlığı*) en el período 2002-2007 Turquía incrementó sus exportaciones a países como Egipto (66%), Argelia (55%), Arabia Saudí (63%), Marruecos (80%) y los E.A.U. (49%, 2005-2007), disponible en <http://www.dtm.gov.tr/dtmweb/index.cfm?action=detay&yayinID=245&icerikID=262&dil=TR> [consulta: 23 de febrero de 2009].

[249] "Arap ülkelerinde 'Gümüş' etkisi", *NTBMSBNC*, 25 de julio de 2008, disponible en

<http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/454180.asp> [consulta: 23 de febrero de 2009]

[250] "Arap Emirlikleri'nde Kurtlar Vadisi rüzgârı esiyor", *Tumgazeteler.net*, 24 de febrero de 2009, disponible en <http://www.tumgazeteler.com/?a=4727007> [consulta: 24 de febrero de 2009].