

MODELOS DE ESTADO SECULAR/LAICO: LAICIZACIÓN EN TURQUÍA ENTRE 1923 Y 2015*

Bahattin AKSIT**

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Modelos de Estado laico en países musulmanes y cristianos*. III. *Relaciones de economía, Estado, instituciones educativas y religión: hallazgos de una investigación en Turquía*. IV. *Conclusión*. V. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

El año 2015 será crucial para el futuro del Estado laico en Turquía. En junio de este año se llevarán a cabo elecciones generales, donde los partidos más importantes estarán conteniendo. Tres partidos de oposición son de orientación laica dentro del marco parlamentario plasmado en las Constituciones desde 1924, mientras que el partido en el poder y el presidente recientemente electo se han vuelto abiertamente en contra del régimen parlamentario y

* Una primera versión de este ensayo fue presentada en la Conferencia organizada por la Oficina de Instituciones Democráticas y Derechos Humanos (OSCE), y el Comité Estatal para Relaciones religiosas de la República de Kyrgyz, Osh, Kirguistán, el 3 y 4 de diciembre del 2003. La segunda versión fue presentada con motivo del taller organizado por el Instituto Goethe y el Departamento de Filosofía de METU de Identidad Islámica y Cambio Social Ankara, el 24 y 25 de mayo. La versión actual incluye algunas ideas de las versiones anteriores pero se aparta en otras, especialmente, al incluir hallazgos de investigaciones recientes. Aksit, B. *et al.*, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Bicimleri* (Religiosity in Turkey: Modes of Life and Belief in the Context of Social Tensions), Estambul, İletişim Publications, 2012.

La versión publicada por la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez” del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM fue traducida por Diana Alejandra Avila Pérez.

** Profesor en el Departamento de Sociología de la Universidad de Maltepe, Estambul.

están optando por una nueva Constitución, la cual será esencialmente presidencial, autoritaria, conservadora y orientada religiosamente. Si el partido que está actualmente en el poder, y que lo fue durante los últimos trece años, gana las próximas elecciones, estará en el poder hasta el 2019, a sólo cuatro años del centenario del establecimiento de la República secular turca.

Éste es el enigma que ha mantenido mi mente comprometida y ocupada por la última década. El Estado secular turco ha estado vigente por más de noventa y un años con sus altibajos: empezó con una alta dosis de secularización entre 1924 y 1946, y continuó con una dosis moderada, después de la transición hacia un sistema multipartidista en 1946, hasta finales de los años noventa. Sin embargo, esta tendencia parece revertirse en dirección de una islamización de la sociedad, con la llegada al poder de un partido de islam político, el Partido Justicia y Desarrollo (PJD/AKP) que ganó las elecciones en 2002, 2007 y 2011. Estas victorias electorales fueron consolidadas en 2014 con la elección de Recep Tayyip Erdogan como el primer presidente electo popularmente.¹

Un desarrollo paradójico se dio de la siguiente forma: durante el periodo secular de noventa y un años, se aplicaron las normas seculares a la sociedad, las cuales fueron criticadas como mecanismo de ingeniería social por los actuales dirigentes del partido y otros grupos religiosos de oposición, mientras que buena parte de la sociedad resistió a la secularización, siendo islámicos en su esfera privada e insistiendo en la presencia de símbolos y prácticas islámicas en la esfera pública. Sin embargo, a partir de la llegada al poder del Partido Justicia y Desarrollo, parece que sucedió lo contrario: mientras el Estado hace cumplir las normas religiosas a la sociedad mediante el sistema educativo y la movilización del partido, ha habido una resistencia secular de una parte sustancial de la sociedad, como por ejemplo el movimiento Taksim Gezi en Estambul.²

Asimismo, mientras en el pasado la secularización impuesta por el Estado y las instituciones educativas y el incremento de los niveles de educación y bienestar dieron lugar a una tendencia en dirección de una islamización

¹ Recep Tayyip Erdogan es fundador y líder del Partido Justicia y Desarrollo (JDP/AKP); fue primer ministro de 2003 a 2014, y desde agosto de 2014 es el primer presidente de la República electo de forma popular. Su elección con base popular le dio mayor poder que sus predecesores electos por el parlamento, con excepción de los presidentes fundadores y los presidentes con una intervención militar. Con las elecciones de junio de 2015, busca una mayoría que reforme la Constitución hacia un mayor presidencialismo. Los sectores seculares de la sociedad temen un estilo de gobierno autoritario, conservador y antiseccular.

² Entre mayo y julio de 2013 se organizó una resistencia social y política en el parque Taksim Gezi en el centro de Estambul, cuando el municipio inició un proyecto de renovación urbana de construcción de un centro comercial en el centro del área verde. La resistencia se extendió al resto de la Turquía e involucró a millones de personas.

en la sociedad, en esta década, la islamización por parte del Estado y del partido orientado religiosamente parece generar una tendencia hacia la secularización de la sociedad, reforzada por las tendencias mundiales del consumismo. De esta manera, existe la posibilidad de que en años venideros, la islamización sea dominante tanto a nivel estatal como social, o bien que sea revertida y que la secularización sea la tendencia dominante. Para poder entender la dirección que tomarán estas transformaciones, es necesario presentar una perspectiva histórica y sociológica de la secularización en el mundo y en Turquía.

II. MODELOS DE ESTADO LAICO EN PAÍSES MUSULMANES Y CRISTIANOS

Cuando pensamos acerca de los problemas de un Estado moderno y democrático, se destacan tres dimensiones, es decir, evaluamos el proceso a partir de tres criterios.³ Estas dimensiones o criterios pueden ser explicados de la siguiente forma:

- 1) La primera dimensión es relativa a la diferenciación de los sistemas autónomos, subsistemas y/o campos: economía, política, y muchos complejos institucionales como ciencias, arte, filosofía, ética, y profesiones. Parsons (1973), y Habermas (1984 y 1987) coinciden en que la economía y la política son sistemas que funcionan independientemente el uno del otro, e independientemente de la religión. Asimismo, la economía es dirigida a través de los medios de monitoreo de intercambios, mientras que la política es regida mediante mecanismos de poder independientes de la religión y otras relaciones sociales.⁴ De manera similar, las ciencias, artes, filosofía, ética y otros campos equivalentes tienen su propia lógica de evaluación, de manera independiente o autónoma de la religión, de la economía de mercado, de la política y de otros ámbitos.⁵ Áreas de conocimiento

³ Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.

⁴ Véase Parsons, T. y Platt, G. M., *The American University*, Cambridge, Harvard University Press, 1973; Habermas, J., *The Theory of Communicative Action, Reason and Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1984, vol. 1; así como i. d., *The Theory of Communicative Action-Lifeworld and System: a Critique of Functionalist Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987, vol. 2.

⁵ Bourdieu, P. y Waquant, L.J.D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

como ingeniería, medicina, derecho, etcétera, han desarrollado también lógicas y éticas profesionales propias, tomando en consideración los avances de la tecnología, el mercado, el Estado, la sociedad civil y las tendencias mundiales.

- 2) La segunda dimensión o el segundo significado de secularización es relativo a la privatización de la religión. Se trata, en otras palabras, de remover la religión de la esfera pública para relegarla a la esfera privada. Esta dimensión ha sido debatida de forma acalorada durante las últimas décadas, especialmente por algunas sectas cristianas y algunos enfoques del islam que han insistido en el protagonismo de la religión en la esfera pública.
- 3) El tercer significado de la secularización está vinculado con la disminución de la observancia de los deberes religiosos, de las prácticas religiosas, ritos y rituales.⁶

La tesis de secularización ha sido expresada y formulada por casi todas las teorías y enfoques de las ciencias sociales. Las tres dimensiones de la secularización resumidas anteriormente han sido destacadas de forma diversa por las diferentes teorías de las ciencias sociales. Hace veinte años, antes del colapso de la Unión Soviética y al inicio de la última fase de la globalización, podíamos haber declarado que la dimensión diferenciada de la secularización no solamente era compartida por todos los enfoques y teorías de las ciencias sociales, sino que había alcanzado la condición de tendencia social universal, sin la cual las sociedades industriales modernas no podían reproducirse ni expandirse.

No obstante, ello ha sido cuestionado por algunos teóricos de la globalización y posmodernización, mediante la afirmación de que la dinámica de las redes globales erosiona la diferenciación entre las dimensiones económicas, políticas y sociales. Ha sido recombinaada de diversas formas que adaptan procesos de integración, fragmentación, homogeneización, heterogeneización y bifurcación a nivel mundial.⁷

Las segunda y tercera dimensiones también han sido cuestionadas por los observadores de la secularización y de la modernización de las sociedades, dentro y fuera de Europa.⁸ Sin embargo, cabe señalar que a pesar de los

⁶ Casanova, J., *op. cit.*

⁷ Véase Castells, M., *The Rise of the Network Society: the Information age: Economy, Society, and Culture*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996; Hardt, M. y Negri, A., *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; y Urry, J., "Social Networks, Travel and Talk", *The British Journal of Sociology*, Londres, vol. 54, junio 2003, pp. 155-175.

⁸ Casanova, J., *op. cit.*

movimientos religiosos revivalistas y fundamentalistas de las últimas décadas, ambas dimensiones siguen manifestándose como tendencias, aunque ya no unilineales ni incuestionadas.⁹ La dimensión de la secularización más cuestionada ha sido la “privatización de lo religioso” o el paso de la religión de la esfera pública hacia la esfera privada. Incluso en los países cristianos, esa tesis ha sido objetada hasta nuestros días.¹⁰ Parece que se ha llegado a un acuerdo relativo, según el cual las Iglesias católicas han renunciado a cualquier pretensión de control sobre el Estado a cambio de que sea aceptada su presencia en la sociedad civil y en la esfera pública no estatal.¹¹

Asimismo, parece claro que la secularización tuvo y tiene una trayectoria histórica diversa en el mundo. En este contexto, puede ser útil la siguiente tipología basada en las relaciones Iglesias-Estado en el mundo cristiano.¹²

- 1) El primer tipo es aquel donde está instituida una Iglesia nacional. Ha sido representado históricamente por el Reino Unido.¹³
- 2) El segundo tipo es el acuerdo mediante el cual el Estado se posiciona a una misma distancia respecto de todas las denominaciones/religiones. Este tipo ha sido representado por Estados Unidos.¹⁴ Sin embargo, Casanova describió en 1994 dos patrones diversos en la transformación de Estados Unidos. El primero es el protestantismo evangélico: de una religión civil a una secta fundamentalista, y de allí a la Nueva Derecha Cristiana en la sociedad política. El otro sendero es hacia el catolicismo: de la denominación privada a la pública.¹⁵
- 3) El tercer tipo es aquel donde el Estado se encuentra en la misma cercanía con todas las denominaciones/religiones y contribuye financieramente a fomentar sus actividades. Durham considera que es donde

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² Véase Casanova, J., *Public religions in the modern world*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Durham, W. Cole, *Freedom of Religions or Belief in Constitutional Orders*, documento presentado en la conferencia organizada por OSCE, Oficina de Instituciones Democráticas y Derecho Humanos, y por el Comité Estatal de Asuntos Religiosos, Osh, 3 y 4 de diciembre de 2003; así como Willaime, J. P., “Religion, State and Society in Germany and France”, documento presentado en el encuentro anual de la Asociación de Sociología de la Religión, Atlanta, Georgia, 15 de agosto de 2003, disponible en: http://hirr.hartsem.edu/sociology/sociology_online_articles_willaime.html.

¹³ Durham, W. Cole, *op. cit.*

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Casanova, J., *op. cit.*

- el Estado debe estar idealmente. Parece que en Europa, Alemania podría ser una buena ilustración de este modelo.¹⁶
- 4) El cuarto tipo es representado por Francia. Históricamente en este tipo, el Estado ha apoyado las reivindicaciones laicas en contra del establecimiento de una denominación religiosa, por ejemplo, apropiándose enérgicamente de las tierras de la Iglesia católica, y distribuyéndolas a los laicos. En este tipo de laicización jacobina, el Estado se purga de los símbolos y de las funciones religiosas. La legislación reciente en contra del velo y demás símbolos religiosos en las escuelas secundarias sigue esta tradición.¹⁷
 - 5) El quinto tipo fue descrito por Casanova como “religiones modernas públicas”,¹⁸ y representa trayectorias de las Iglesias católicas nacionales en los tiempos modernos. El primer ejemplo se llevó a cabo en España donde la Iglesia estatal sufrió una especie de desestabilización, y, por lo tanto, renunció a cualquier reclamo sobre el control del Estado y acordó ser representada en la sociedad civil.
 - 6) En Polonia se pasó de una Iglesia de la nación a una sociedad civil.¹⁹
 - 7) En Brasil la trayectoria fue de Iglesia oligárquica a Iglesia del pueblo.²⁰
 - 8) Respecto de los patrones de la Iglesia ortodoxa en países con mayorías de esta denominación, tales como Grecia o Rusia, se deberán llevar a cabo estudios similares a los de Casanova.

Ahora bien, ¿qué podemos decir de los patrones de modernización y de secularización en el mundo islámico? Gellner en su libro titulado *Muslim Society* (1981), desarrolló una tipología de los países musulmanes, usando dos dimensiones. La primera es relativa al grado de religiosidad: fundamentalismo o religiosidad intensa en un polo, y, religiosidad moderada o secularismo en el otro. La segunda dimensión atañe al grado de radicalismo sociopolítico en un polo, y el conservadurismo en el otro. En la combinación de ambos grupos de clasificaciones, surgen cuatro opciones o tipos.²¹

¹⁶ Durham, W. Cole, “Freedom of Religion or Belief in Constitutional Orders”, texto presentado en una conferencia organizada por OSCE Office of Democratic Institutions and Human Rights, and State Committee for Religious Affairs of the Kyrgyz Republic, Osh, 3 y 4 de diciembre de 2003.

¹⁷ Willaime, J. P., *op. cit.*

¹⁸ Casanova, J., *op. cit.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 69.

- 1) La primera opción o tipo ha sido la experiencia secular de Turquía, donde las instituciones políticas occidentales y los valores sociales fueron introducidos radicalmente y acoplados con una religiosidad moderada y/o secularismo. La forma actual de este tipo podría presentar una reversión, que será discutida a continuación en este trabajo.
- 2) El segundo tipo es el polo opuesto, el patrón de Arabia Saudita, donde fueron acoplados la secta fundamentalista del islam sunita/wahabista y el sistema sociopolítico conservador-tradicionalista.²²
- 3) El tercer tipo o patrón fue representado por Argelia, donde un sistema sociopolítico radical fue articulado con un alto grado de religiosidad.²³
- 4) El cuarto tipo/patrón de la modernización o secularización fue representado por Túnez, donde un sistema social-político conservador-tradicionalista fue acoplado con un grado moderado de religiosidad y/o secularismo. La promesa de la “Primavera árabe” de los años 2011 y 2012 permitió presentar una situación más optimista (democrática) en Túnez.
- 5) Irán representa el tipo de transformación consistente en una secularización forzada durante la época del sha, en contraste con la revolución islámica y junto con la “sunificación” de la secta chiíta del islam durante sus transformaciones recientes.²⁴
- 6) La experiencia secular en Egipto desde el periodo de Mohamed Alí hasta la revolución nasserista y su forma actual es un modelo híbrido que combina el tercer y cuarto tipo, pero que definitivamente es un tipo distinto.²⁵ La “Primavera árabe” atrajo desarrollos antagonistas de secularización e islamización, a tal grado que resultó en un golpe de Estado militar.
- 7) El séptimo tipo o patrón puede ser descrito como el modelo de transformación baazista en Siria e Irak. Al igual que Egipto, este tipo también es híbrido, pero con sus propias características.²⁶ En particular, la ocupación de Irak por una coalición liderada por el presidente

²² Véase Gellner, E., *idem*; así como Azmeh, A., *Islam and Modernities*, Londres, Verso Publications, 1993, pp. 104-121.

²³ Gellner, Ernest, *op. cit.*, p. 69.

²⁴ Véase Najmabadi, E., “Hazards of Morality and Modernity: Women, State and Ideology in Contemporary Iran”, en Kandioti, D. (ed.), *Women, Islam and the State*, London, MacMillan, 1991; y Parsa, M., *Social Origins of Iranian Revolution*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1989.

²⁵ Asad, T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, California, Stanford University Press, 2003.

²⁶ Joseph, S., “Elite Strategies for the State Building: Women, Family, Religion and State in Iraq and Lebanon”, en Kandioti, D. (ed.), *Women, Islam and the State*, Londres, Macmillan, 1991.

Bush de Estados Unidos resultó en un desastre político y social mientras que la “Primavera árabe” en Siria llevó a la aparición del Estado islámico en Irak y Siria.

- 8) Las experiencias de secularización forzada de los países de Asia central tras la revolución soviética deben clasificarse en sus formas actuales después del colapso del modelo soviético como un tipo separado con sus propios subtipos.²⁷ En las sociedades turcas postsoviéticas tales como Kirguistán y Kazajistán, se estableció una especie de campo religioso pluralista o “mercado”, en el cual están operando sectas islámicas y no islámicas, denominaciones y organizaciones no gubernamentales religiosas que están compitiendo entre ellas ferozmente, aunque de manera pacífica. En países como Uzbekistán, Turkmenistán y Tayikistán, el “mercado” religioso está más restringido.²⁸

Dicho lo anterior, en este trabajo intentaré dar cuenta de manera breve de las transformaciones del primer modelo en el mundo islámico, esto es, el caso turco. Es necesario presentar dicho caso en términos de una perspectiva diferenciada en un marco de secularización modernizante. En un primer momento, esta perspectiva será redefinida en el marco de un enfoque general de investigación que emerge de la experiencia occidental. En un segundo momento, señalaremos de forma breve las relaciones entre economía, religión y Estado. En tercer lugar, analizaremos el Estado y sus relaciones con el islam político, y por último, en conclusión, se resumirán brevemente los debates en la sociedad civil y la esfera pública y su relación con la religión.

III. RELACIONES DE ECONOMÍA, ESTADO, INSTITUCIONES EDUCATIVAS Y RELIGIÓN: HALLAZGOS DE UNA INVESTIGACIÓN EN TURQUÍA

1. Marco teórico de la investigación

Este trabajo se basa en los datos de investigaciones recientes, que llevamos a cabo entre los años 2008-2011 con el apoyo del Consejo de Investigación Científica y Tecnológica de Turquía.²⁹ El marco teórico de esta

²⁷ Froese, P., “Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheist Monopoly Failed”, *Journal for Science Study of Religion*, Estados Unidos, 2004, pp. 35-50.

²⁸ Aksit, B. *et al.*, “Islamist Civil Society Organizations”, en Aktay, Y. (ed.), *Islamism in Turkey*, Iletişim Yayınları, 2004, pp. 664-681.

²⁹ El proyecto de investigación fue realizada por Bahattin Aksit, Recep Sentuk, Onder Kucukural y Kurtulus Cengiz. El título del proyecto fue “La estructura social y la religión en Turquía”, núm. 108 K 202. El libro fue publicado como Aksit, B. *et al.*, *Türkiye’de Dindarlık*:

investigación asume que en las sociedades modernas, la economía, el Estado, la esfera privada de la familia y las relaciones de género, así como la religión llevan lógicas relativamente autónomas entre sí, interconectándose a través de diversos canales. Se presentará a continuación, en el cuadro “Marco teórico para las preguntas de la entrevista a profundidad”, una breve conceptualización del sustento teórico y las preguntas de investigación derivadas de ella.

El surgimiento y expansión de las sociedades modernas a través de la diferenciación de esferas/sistemas/campos de economía, Estado, instituciones educativas y economía doméstica han sido conceptualizados por los fundadores de la sociología del siglo XIX y resumidos por Parsons, Habermas en 1984,³⁰ 1987³¹ y 1989³² y Bourdieu en 1992. Esta teoría de la secularización-modernización en Europa occidental, como el primer lugar de estos desarrollos, ha postulado que las sociedades modernas se diferenciaron a través de tres revoluciones fundamentales. La primera es la revolución industrial que opera una separación entre la economía y el Estado, y hace de la primera un campo relativamente autónomo con su propia lógica. La segunda es una revolución democrática, que transforma el Estado absolutista en un Estado-nación moderno o una sociedad política, e instituye a los sujetos como ciudadanos y a la comunidad como sociedad civil. La tercera revolución es educativa, y lleva a cabo una distinción entre las universidades y otras instituciones educativas, como fiduciarias de la sociedad.³³ Estas revoluciones diferenciadas permiten distinguir dentro del sistema social cuatro subsistemas relativamente autónomos,³⁴ o dicho a la manera de Chatterjee, presentar las sociedades políticas y civiles como cuatro sociedades diferenciadas: sociedad económica, sociedad política, sociedad civil y sociedad del conocimiento.³⁵ Además de estas tres revoluciones y de la diferenciación de las cuatro sociedades, existe otra diferenciación básica en

Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri, (Religiosidad en Turquía: modos de vida y creencia en el contexto de las tensiones sociales), Estambul, İlotismo, 2012.

³⁰ Habermas, J., *The Theory of Communicative Action, Reason and Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1984, vol. 1.

³¹ Habermas, J., *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987, vol. 2.

³² Habermas, J., *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press, 1989.

³³ Parsons, T., *The System of Modern Societies*, Nueva Jersey, Printice-Hall, 1971.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Chatterjee, P., *The Politics of the Governed: Reflections on the Popular Politics of the Most of the World*, Nueva York, Colombia University Press, 2004.

el proceso de modernización-secularización de Occidente: la diferenciación entre esfera pública y esfera privada.³⁶

En países cristianos con mayorías protestantes, la religión fue replanteada en la esfera privada, al ser interiorizada por el individuo y el núcleo familiar. Tales diferenciaciones y transformaciones liberaron del control directo de las instituciones religiosas a estas cuatro sociedades en la esfera pública; sin embargo, los dictados religiosos protestantes fueron interiorizados por los creyentes y considerados como parte de los valores culturales casi “invisibles” y normas que permean la acción y las relaciones sociales. En cambio, en los países católicos, la religión permaneció más visible en la esfera pública y en la sociedad civil, aunque renunció al control directo de las cuatro sociedades diferenciadas y especialmente, del Estado.³⁷

El siguiente cuadro describe las esferas diferenciadas. La primera columna está enfocada al sistema económico, que representa una de las esferas más importantes en la vida diaria. En la segunda columna se presenta el sistema político como el factor determinante en la modelación de los aspectos jurídicos de la vida cotidiana. La tercera columna es relativa al tema del género y de la familia, como el aspecto más importante en la esfera privada. Las columnas cuarta y quinta abordan la religión, la cual es dividida entre creencias y prácticas. En las filas del cuadro, se enumeran cinco tensiones relacionadas con la experiencia religiosa.

A lo largo de esta investigación, que duró tres años, entre 2008 y 2011, los primeros seis meses fueron dedicados a la observación de participantes en ocho provincias de varias regiones de Turquía. La observación de la forma de vivir de acuerdo con las creencias de los participantes (principalmente de las corrientes sunita y alevita), en el contexto de la estructura social diferenciada actual, mostró que Turquía estaba atravesada por experiencias de tensiones.

Estas tensiones son patentes en las observaciones de los participantes y en las discusiones con hombres y mujeres que tienen diferentes roles y posiciones, y se presentan de la siguiente forma: la tensión entre lo sacro y lo mundano es fuente de preocupación en todo tipo de actuaciones y actividades. Otra fuente de tensión es el contraste entre lo que está escrito en el libro sagrado, el Corán, y la experiencia diaria. Un tercer recurso de tensión se hace patente entre el conocimiento religioso y el científico, especialmente cuando los dos tipos de conocimiento son antagónicos entre sí. La cuarta fuente de tensión surge cuando las personas realizan prácticas con fines

³⁶ Habermas, véase notas 30, 31 y 32.

³⁷ Casanova, J., *op. cit.*

públicos siendo que éstas son de índole privada, tal es el caso de rezar de forma pública o privada (aunque en etapas tempranas de la secularización de Turquía la práctica del rezo fue desplazada a la esfera privada). El quinto punto es relativo a las tensiones entre las interpretaciones tradicionales y modernas de las actividades cotidianas, de los significados religiosos y de las actuaciones. Las interrogantes que pueden representar esas tensiones y sus posibles soluciones son formuladas en las celdas de la sección transversal del siguiente cuadro.

MARCO TEÓRICO PARA LAS PREGUNTAS
DE LA ENTREVISTA A PROFUNDIDAD³⁸

| | <i>Sistema económico</i> | <i>Sistema político</i> | <i>Género y familia</i> | <i>Creencias religiosas</i> | <i>Práctica religiosa</i> |
|------------------------------|---|--|---|--|--|
| <i>Sacro/mundano</i> | ¿Por qué trabajas? ¿Cuál es el significado del impuesto religioso para ayudar a otros? (zekat) | ¿Se debe trabajar para personas que trabajan para Dios? ¿Qué relación tienen la política y la religión? ¿Cuál es el lugar de los intereses materiales/temporales en la política? | Reglas del matrimonio y religión; selección del cónyuge, sexualidad. | ¿Crees en Dios? ¿Crees en una vida en el más allá? | ¿Por qué las personas rezan/practican rituales? ¿Son obligatorios los rezos y prácticas religiosas? ¿Sirven los rituales para los intereses religiosos o mundanos? |
| <i>Escritura/experiencia</i> | ¿Qué sentido tienen los intereses, limosnas religiosas/ impuestos?, ¿los ingresos vienen de Dios? | Cuando el derecho religioso y el derecho secular están en conflicto, ¿cuál debes escoger? | ¿Es tu vida familiar acorde al Corán y a la Sunna? ¿Hay en el Corán y la Sunna algún ejemplo de vida | ¿Visita de templos religiosos versus el Corán? ¿Qué pensar de las creencias y prácticas | ¿Qué opinas respecto de la innovación religiosa, órdenes/comunidades religiosas, diferentes denominaciones en el islam? |

³⁸ Cuadro tomado de Aksit *et al.*, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Bicimleri*, *cit.*, pp. 533-535.

| | <i>Sistema económico</i> | <i>Sistema político</i> | <i>Género y familia</i> | <i>Creencias religiosas</i> | <i>Práctica religiosa</i> |
|--|---|--|--|---|--|
| <i>Escritura/ experiencia</i> | ¿Está la ganancia prohibida por la religión? | | familiar, crimen de honor o ley moral? | supersticiosas? ¿Se tiene la necesidad de un guía espiritual? | |
| <i>Escritura/ experiencia</i> | ¿Se debe obtener la autorización religiosa? | | | | |
| <i>Conocimiento religioso/ conocimiento científico</i> | ¿Ciencia de lo económico versus la religión? ¿Se debe obtener un permiso religioso o un consejo científico para los negocios? | ¿Conocimiento legal secular versus el conocimiento legal religioso? | ¿Qué opinas de los bebés de probeta? ¿Abortar es correcto si el niño tuviera alguna discapacidad? | ¿Están en conflicto la ciencia y la religión? ¿Crees en la creación o evolución? | |
| <i>Público/ privado</i> | ¿Debe gastarse dinero para propósitos públicos o privados? ¿Qué opinas respecto del consumo, ostento y la actitud de desperdicio? ¿Tienen relación la religión y la economía? | ¿Deberían las reglas políticas y jurídicas estar conformes con la religión o con las condiciones materiales? | Relaciones masculino-femenino. ¿Las mujeres se deben cubrirse la cabeza y el cuerpo? ¿Qué opinas respecto del coqueteo, la cohabitación, el matrimonio religioso y el aborto? ¿Debe haber matrimonios entre Alevi y Sunita? | ¿Debería estar la religión en la esfera privada o pública? | ¿Se relacionan la esfera pública y las manifestaciones religiosas? ¿Se debe tener una práctica religiosa individual o en comunidad? |

| | <i>Sistema económico</i> | <i>Sistema político</i> | <i>Género y familia</i> | <i>Creencias religiosas</i> | <i>Práctica religiosa</i> |
|-----------------------------|--|---|--|---|--|
| <i>Tradicional /moderno</i> | ¿Se debe creer de acuerdo con la lógica de la economía o de acuerdo con la religión/tradición? | ¿Cuál es la importancia del secularismo y /o democracia? ¿Justicia o equidad? | ¿Se debe enviar a los niños a cursos religiosos o a otras actividades como baile y música? | ¿Es posible una reforma en el islam? ¿Puede el islam ser reinterpretado dependiendo de la época? | ¿Se debe rezar en el cumpleaños de Mohammed? ¿Se deben visitar santuarios sagrados? |
| <i>Tradicional /moderno</i> | | ¿Islam y/o democracia? ¿Unión Europea o Estados Unidos? ¿Otomanos, Atatürk o Medio Oriente? | ¿Deben ir las niñas a la escuela después de una determinada edad? ¿Pueden trabajar las mujeres en público con los hombres? ¿Con sus esposos? | | ¿Se debe usar una vestimenta religiosa? ¿Barba y burka religiosa? ¿Deben los hombres usar una vestimenta religiosa? |

2. La economía turca y su relación con la religión

La forma más corta de describir el desarrollo de la economía o de la sociedad económica en Turquía es a través de la periodización de 92 años, a partir del establecimiento de la República en 1923. Una de las cronologías más frecuentes es la siguiente:³⁹

- 1) El primer periodo entre 1923 y 1929 fue caracterizado por políticas económicas liberales. Este periodo liberal terminó con la gran depresión de 1929.

³⁹ Para una discusión más detallada sobre la transformación de la estructura económica de Turquía en sus diversos periodos, véase Keyder, C., *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Londres, Verso Publications, 1987; así como Aksit, B. y Aksit, E. E., “Shifting Conceptions of Science, Religion, Society and State in Turkey”, *Middle East Critique*, Suecia, vol. 19, núm. 1, 2010, pp. 71-87.

- 2) El segundo periodo entre 1929 y 1945 fue inspirado por la experiencia soviética de la planeación central estatal. Fue una economía mixta dominada y dirigida por el sector económico estatal.
- 3) El tercer periodo entre 1945 y 1960 consistió en una lenta liberalización de la fase estatal.
- 4) El cuarto periodo fue planeado como una economía mixta (1960-1980), que empezó con el establecimiento de la Organización Estatal de Planeación en 1960.
- 5) El quinto periodo inició con decisiones radicales de liberalización tomadas en 1980 y programas de ajuste estructural que fueron adoptados para sintonizar la economía a los estándares de la economía neoliberal, que se volvió dominante a nivel internacional.
- 6) El sexto periodo comenzó con el acoplamiento de las costumbres de la Unión Europea en 1995 y la candidatura a la Unión Europea en 1999. Sin embargo, la fecha de afiliación aún no ha sido acordada y, por lo tanto, las estructuras y las prácticas económicas se han dejado a la (des)coordinación de redes globales y a la dinámica de nivel nacional y regional.

Otra variante de esta cronología económica presenta los siguientes periodos largos. El periodo de industrialización por importación sustituta (1930-1980) y el periodo de industrialización orientada a la exportación desde los años 1980 hasta nuestros días.

El enfoque de la importación sustituta fue promovido por el Estado-nación y este tipo de industrialización promueve de manera creciente el Estado centralizado con una sociedad nacionalista y de políticas populistas. Este tipo de desarrollo económico populista también promovió el clientelismo en la sociedad política, pero no una sociedad civil con instituciones más democráticas.⁴⁰ La adopción del enfoque de industrialización orientada a la exportación en Turquía fue seguida inmediatamente por una tercera intervención militar que se llevó a cabo entre 1980 y 1983. La liberalización económica fragilizó a la economía, como lo ilustran las crisis económicas de 1994 y de 2001-2002.

Los últimos trece años, de los 35 años de desarrollo económico neoliberal, fueron de la mano con un desplazamiento de la dominación de la economía por fracciones de la burguesía industrial y financiera seculares, hacia fracciones comerciales e industriales periféricas orientadas hacia el islam. A

⁴⁰ Véase Keyder, C., *State and Class in Turkey: a Study in Capitalism Development*, Londres, Verso Publications, 1987; y Chatterjee, P., *The Politics of the Governed: Reflections on the Popular Politics of the Most of the World*, Nueva York, Colombia University Press, 2004.

nivel político, este periodo fue caracterizado por tres mandatos del Partido Justicia y Desarrollo. Durante esta fase, se llevaron a cabo protestas a favor de una mayor democratización del Estado, y a favor de la secularización, en contra de la islamización de la esfera pública y del sistema político.

En la segunda mitad de los años 1990 hubo algunas discusiones acerca del ascenso del capital islámico⁴¹ que desafiaba el sistema secular, pero fueron desplazadas a un segundo plano durante la última década. La banca sin intereses y/o con participaciones entró a Turquía durante los años 1990; sin embargo, la cuestión de si su participación en el sistema bancario alcanzó un nivel crítico para influir en el sistema como un conjunto no es conocida y no ha sido discutida abiertamente en la actualidad.

He aquí un breve resumen de las opiniones que resultaron de las entrevistas a profundidad, respecto de las preguntas de la columna sobre el sistema económico en el cuadro acerca de la influencia de la religión en las actividades económicas diarias.

Los entrevistados pueden ser clasificados en cuatro grupos de acuerdo con sus opiniones acerca de la lógica del sistema económico con las enseñanzas de la religión y las tensiones que han experimentado al tomar decisiones. El primer grupo considera que el campo económico está operando desde su propia lógica a partir de la economía como ciencia social, en donde la religión no puede ni debe interferir. Los miembros de este primer grupo afirman que sus decisiones son tomadas con base en el conocimiento científico. Este grupo parece representar un tercio de la población adulta.

El segundo grupo opina que los actores económicos deben manejar sus actividades económicas tomando en cuenta los principios y normas religiosos mientras sea posible. Por ejemplo, no manejarán intereses al considerarlos como usura, la cual es prohibida por la religión. Sin embargo, si no es posible hacer una inversión sin un crédito bancario que implique una tasa de interés, tomarán su decisión de acuerdo con su propia lógica y razonamiento antes expresado.

El tercer grupo tomaría la misma decisión, tras haber consultado personas educadas de un modo religioso, y haber recibido su autorización.

El cuarto grupo no tomará decisiones en contra de las reglas religiosas. Incluso, algunos de ellos consideran que el Estado debe organizarse de acuerdo con las prescripciones religiosas e intervenir en actividades económicas conforme a las reglas de la Sharia.⁴²

⁴¹ Nota de la traductora. El capital islámico se compone por un grupo de religiosos que a mediados de los años 1990 se volvieron ricos y acumularon un gran capital económico.

⁴² Cuadro tomado de Aksit *et al.*, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Bicimleri*, *cit.*, pp. 320-327.

3. *Las relaciones Estado-religión*

Los Estados-nación se han establecido ya sea mediante una revolución desde abajo —una revolución democrática como la Revolución francesa—, o mediante una revolución desde arriba, como Alemania, Japón y Turquía.⁴³ La experiencia turca de una revolución modernizante desde arriba se dio junto con la imposición del nacionalismo republicano-secularista, en el marco de un Estado central fuerte y una sociedad civil periférica débil.⁴⁴ Con la finalidad de resumir 92 años de la era republicana en términos de cambios políticos, proponemos una cronología tentativa similar a la de las transformaciones económicas.⁴⁵

- 1) Se establece una República secular con la destrucción del imperio otomano y del califato. Emerge un Estado-nación secular y se da un paso de aldeas tipo *Gemeinschaft* —tribus y comunidades—, a una sociedad o *Gesellschaft*, caracterizada como un Estado modernizado y centralizado con un sistema partidario único, de 1923 hasta 1946.
- 2) Se da una transición hacia un sistema multipartidista en 1946 con la llegada al poder en 1950 de un partido de oposición. Es un periodo de dos políticas de partidos hasta la primera intervención militar en 1960.
- 3) Se adopta una nueva Constitución después del referéndum de 1961. El país se abre a la democracia, resurge la antigua izquierda junto con la nueva izquierda. Surge la generación del 1968 —de la cual soy miembro—, y se expanden y proliferan los sindicatos de trabajadores.
- 4) La segunda intervención militar en 1971 se lleva a cabo como reacción de la elite estatal en contra de los partidos en la sociedad

⁴³ Véase Moore, B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londres, Penguin Books, 1966; y Trimberger, K., *Revolution from Above: Military Bureaucracy and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, Nueva Jersey, Transaction books, 1978.

⁴⁴ Véase Mardin, S., “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, *Daedalus*, Massachusetts, vol. 102, núm. 1, 1973, pp. 69-190; *i. d.*, “Some Notes on Normative Conflict in Turkey”, en Berger, P. (ed.), *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies*, Boudler, Westview Press, 1998; Heper, Metin, *The State Tradition in Turkey*, Walkington, Eothen Press, 1985; *i. d.* “The Strong State as a Problem for the Consolidation of the Democracy, Turkey and Germany Compared”, *Comparative Political Studies*, California, vol. 25, núm. 2, 1992, pp. 125-151; y Keyder, C., *op. cit.*

⁴⁵ Para una tentativa similar véase Keyder, C., *op. cit.*, 1987 y Aksit, B., “Shifting Conceptions of Science, Religion, Society and State in Turkey”, *Middle East Critique*, vol. 19, 2010, pp. 71-87.

política, de la proliferación de sindicatos, de las actividades de la generación de 1968 y de la acumulación de capital. El capitalismo tiende a independizarse del Estado. En la segunda mitad de los años 1970, un frente de gobiernos nacionalistas se establece en contra de las fuerzas y de los movimientos secularistas, socialistas y socialdemócratas. La polarización entre izquierda y derecha se agudiza y se superpone a la polarización entre sunitas y alevistas, lo cual generó enfrentamientos político-ideológicos a finales de los años 1970, que llevaron a la tercera y última intervención militar en 1980.⁴⁶

- 5) Una tercera Constitución más restrictiva y represiva es adoptada mediante referéndum en 1982. Todos los partidos, incluyendo al Partido Republicano del Pueblo —fundador de la República— son disueltos, y la sociedad política es aplastada. La Junta militar sólo permitió a tres partidos instituirse y participar en las elecciones de 1983, de las cuales surgió un gobierno civil. Para las elecciones de 1987, había más partidos autorizados. Sin embargo, no es sino hasta las elecciones de 1991 cuando los antiguos partidos pueden restablecerse, al surgir de manera exitosa de la contienda y al establecer un gobierno de coalición, desplazando la polarización izquierda-derecha de los años 1970 a un segundo plano.
- 6) Muchos partidos entran en las elecciones de 1995, no obstante, el partido religioso, que había sido clausurado dos veces al ser considerado como una amenaza a la naturaleza secular del Estado, obtiene el porcentaje más alto de los votos (21%) y establece un gobierno de coalición en 1996. En 1997, junto con las organizaciones de la sociedad civil, el ejército impugna la coalición de gobierno con motivo de sus actos antiseculares y el gobierno fue derrocado como resultado de esta impugnación, conocida como la intervención posmoderna. Más tarde, el partido es clausurado por la Corte Constitucional con cargos de violación al secularismo.
- 7) La coalición establecida después de las elecciones de 1999 impulsa algunos cambios constitucionales para democratizar el Estado y preparar al país para una candidatura a la Unión Europea. Al pasar por una crisis económica y el gobierno lleva al país a elecciones anticipadas en 2002. Esta contienda fue dominada por una facción del anteriormente clausurado partido del islam político, con 35% de los votos, lo que le aseguró dos terceras partes de los escaños parlamentarios. Se llevaron a cabo más cambios constitucionales acompañados

⁴⁶ *Idem.*

dos de una intensa actividad legislativa para descentralizar el Estado y modificar la repartición de competencias. Tales reformas jurídicas se llevaron a cabo en el marco de un programa de acción nacional para la afiliación a la Unión Europea. Estas dos últimas etapas fueron caracterizadas por intensos debates relativos a la secularización/laicización versus la islamización, los cuales sustituyeron aquellos relativos a la izquierda versus la derecha, o el socialismo versus el capitalismo en los años 1960 y 1970. A partir de 1995, estos debates se han vuelto más intensos con la proliferación de discursos sobre el islam, el islam político y la secularización/laicización.

Estos debates han girado acerca de la naturaleza secular del Estado y de la implementación del secularismo en las instituciones públicas y la esfera pública, y fueron especialmente agudos en 1996 y 1997, cuando el partido considerado como representativo del islam Político estaba en el poder. Generaron un incremento de los movimientos de masa y de manifestaciones que condujeron al llamado golpe posmoderno de 1997. Estos debates se han mantenido de diversas maneras, a veces moderadas y a veces agudas, a partir de la llegada al poder en 2002 del partido Justicia y Desarrollo (AKP), un partido escindido del partido islamista político, con declaraciones sobre su islamismo y enfatizando su perfil conservador-democrático. El nuevo partido prometió transformar las estructuras jerárquicas del Estado secular removiendo las estructuras e instituciones restrictivas, y abriendo el camino para la democratización, y de forma simultánea, la islamización de la sociedad.

En 2004, dos años después del ascenso al poder del PJD/AKP, se promulgó una nueva Ley de Reforma de la Administración Pública, que prometía más participación y descentralización de las estructuras estatales. Sin embargo, algunos artículos, al menos un tercio de ellos, fueron vetados por el presidente de la República, con el motivo de que la nueva ley otorgaba una autoridad generalizada y sin restricción a las autoridades locales, y restringía el poder del Estado centralizado en áreas específicas. El presidente de la República, de tendencia secular y nacionalista, y quien además había sido el jefe anterior de la Corte constitucional, argumentó que, de acuerdo con la Constitución vigente, la autoridad general pertenece al Estado unitario, mientras que las autoridades locales, el gobierno local y los municipios tienen su jurisdicción en áreas geográficas específicas del país bajo el control del gobierno central. Ciertamente, el miedo al separatismo kurdo tuvo relevancia en esta decisión.

Además, de acuerdo con el presidente de la República, la Ley de Reforma de la Administración Pública abrió el camino para la contratación de mujeres islámicas con velo en las oficinas gubernamentales locales. Se recordó que tanto la Corte Constitucional turca como la Corte Europea de Derechos Humanos consideraron que en el Estado secular las mujeres que usan el velo islámico no pueden ser autorizadas a trabajar o acudir a las escuelas y universidades públicas sin antes retirarlo. Un intenso debate se desató en torno a la decisión de la Corte Constitucional sobre el velo en Turquía. ¿Cuál es el alcance de la esfera pública para un musulmán moderno en un país secular como Turquía? ¿Cuál es el rol de la religión en el Estado y en la esfera pública? Parece que mientras el antiguo Partido Islamista en el poder de 1995 a 1997 reclamaba una visión religiosa en las instituciones estatales, el partido en el poder en 2005 aseguraba la naturaleza secular al Estado, pero pedía al mismo tiempo el reconocimiento de la religión en la esfera pública y en la sociedad civil.

El problema del velo islámico en las universidades fue resuelto después de la llegada al poder del PJD /AKP por segunda vez en 2007 y especialmente cuando llegó por tercera vez en 2011. Se ha autorizado que las mujeres con velo trabajen en instituciones públicas y parece que en las próximas elecciones de junio de 2015, algunos miembros femeninos del parlamento usarán el velo islámico. El péndulo oscila desde la elección de 1999, cuando a un miembro del parlamento con velo islámico se le impidió prestar juramento para empezar con su cargo, hasta las elecciones de 2015 con la presencia de miembros del parlamento con velo. Esta problemática ha sido ampliamente investigada mediante un trabajo de encuestas, pero el tiempo y el espacio no son suficientes para incluirla en este documento.

Nos enfocaremos, en cambio, en la discusión de la relación entre el islam y la democracia con base en las entrevistas a profundidad presentadas en la columna de sistema político del cuadro. Debe aclararse desde un principio que esta problemática abarca un amplio espectro de opiniones. El grupo de entrevistados que piensa que el islam y la democracia son incompatibles se encuentran en dos campos opuestos.

El primero está constituido por islamistas, los cuales creen que la democracia diluye los principios de la religión. Por lo tanto, consideran que la ley islámica estricta ha de regir el país como ley absoluta dada por Dios, en lugar de las leyes pluralistas y relativistas hechas por los hombres.

El segundo grupo, que piensa que el islam es incompatible con la democracia, lo constituye el polo secular, el cual considera que las leyes deben basarse en la razón secular y científica como única fuente de derecho y guía absoluta en el mundo.

Un tercer grupo está conformado por personas religiosas que parecen estar cómodas con el sistema económico y político que está consolidado a nivel nacional e internacional. Para ellos, una democracia pluralista que brinda espacios relativamente libres para la práctica de sus creencias tanto en la esfera pública como en la privada parece ser la mejor opción disponible.

Finalmente, el cuarto grupo agrupa a las personas seculares que están dispuestas a vivir en una sociedad democrática y pluralista en la cual las comunidades, así como las asociaciones religiosas y seculares coexistan y se reorganicen en lugar de pelear entre sí, destruyéndose o subordinándose.

IV. CONCLUSIÓN

En uno de sus artículos más provocadores, Mardin expuso que la experiencia secular de Turquía eclipsó “los procesos otomanos de intermediación difusa” tales como las redes de órdenes sufíes y otras asociaciones fuera de la esfera privada y el Estado Central.⁴⁷ El Estado central fuerte y la sociedad periférica débil iban a ser conectados mediante las nuevas instituciones intermediarias laicas y republicanas como “casas del pueblo”,⁴⁸ los clubes, las asociaciones culturales y por supuesto el Partido Republicano del Pueblo, el único partido de la república hasta 1946. Como ha sido presentado brevemente en este trabajo, a partir de la transición a un sistema multipartidista en 1946, y desde entonces, han aparecidos muchos partidos y asociaciones políticas-ideológicas en la sociedad política. Además, después de las migraciones rurales-urbanas masivas en el periodo 1950-1980, la sociedad civil se desarrolló de forma continua, inicialmente con la construcción de mezquitas y mediante asociaciones de embellecimiento de barrios y pueblos. Sin embargo, durante la década 1970, surgieron movimientos de “organización de masas democráticas”, discursos y redes en forma polarizada ideológicamente. Estas nuevas organizaciones, que luchaban entre sí y contra el Estado, eran asociaciones de todo tipo, pero especialmente sindicatos de trabajadores y organizaciones de cámaras profesionales de ingenieros, médicos y abogados. Durante los años 1990, estas diferentes organizaciones y asociaciones fueron renombradas como organizaciones de la sociedad civil (OSC), en lugar de organizaciones no gubernamentales (ONG) como en las sociedades occidentales.

Un año después del terremoto ocurrido en Marmara en 1999, llevé a cabo de manera conjunta con otros colegas una investigación acerca de las

⁴⁷ Mardin, S., “Some Notes on Normative Conflict in Turkey”, *cit.*

⁴⁸ Nota de la traductora. Las casas del pueblo son asociaciones seculares republicanas donde la gente fue educada para ser ciudadanos seculares durante la era revolucionaria del Estado turco secular.

asociaciones de la sociedad civil en Turquía. El estudio de tres periódicos durante un año después del terremoto hizo patente el perfil de un Estado central lento e ineficiente, en oposición a una sociedad civil de aparición reciente ágil.⁴⁹ Sobre la base de los datos de la encuesta, una segunda fuente de datos fue recogida a través de un análisis por conglomerados de 39 OSC. El análisis de conglomerado se basó en 24 declaraciones de tipo Likert, que fueron diseñadas para capturar los valores y normas actuales en Turquía, tal como el papel del Estado en la formación de la sociedad civil, la relación entre el Estado, los ciudadanos y la sociedad, la participación política, los movimientos sociales, liderazgo en las organizaciones de la sociedad civil, el papel de los intelectuales en la formación de la sociedad civil, el lugar de las sectas religiosas en la sociedad civil, la radiodifusión en lengua kurda, la disolución de los partidos políticos y la prohibición del velo en las universidades. El análisis de conglomerados de los datos de la encuesta indicó los siguientes resultados: las organizaciones de nivel más abstracto son agrupadas en dos aglomerados que pueden ser llamados OSC *principales* y OSC *opositoras*. El aglomerado de las OSC *principales* está compuesto de dos grupos: el primero, la *principal-liberal* se divide en cuatro subgrupos de acuerdo con lo siguiente: los sindicatos con inclinación izquierdista; las cámaras profesionales; las OSC liberales y las OSC kemalistas. La segunda, *principal-conservadora*, se divide en tres subgrupos: sindicatos islamistas y nacionalistas; organizaciones de empleadores, comerciantes y artesanos; y las OSC nacionalistas y conservadoras islamistas. Estos son los siete grupos o conglomerados que constituyen el primer grupo de las OSC *principales*. El segundo grupo, en el nivel más abstracto, están las OSC *opositoras*, que se divide de la manera siguiente: un primer grupo se inclina hacia la izquierda y el otro en la dirección islamista. Hay una organización de derechos humanos en cada uno de estos dos conglomerados. El conglomerado principal agrupa a las asociaciones de oposición izquierdistas e islamistas ya que tienen puntos de vista parecidos en torno al Estado y a la sociedad civil, debido a enfrentamientos similares con el Estado. Los miembros de estas OSC *opositoras* apoyaron mucho las ideas acerca de la libertad individual, los derechos de los ciudadanos contra el Estado, la autonomía de la políticas del ejército y otros.

Aun cuando la corriente principal y la de oposición de las OSC tuvieron evaluaciones relativamente similares en torno al papel del Estado, que

⁴⁹ Aksit, B. *et al.*, "Civil Society Organizations and State in the Context of Earthquake as Represented in Three Newspapers in Turkey", *Culture and Modernity*, Ankara, Turkiye Kultur Arastirmaları ve Tetragon yayını, 2003, pp. 157-179.

es visto como un obstáculo para el desarrollo de la sociedad civil, y la existencia de una división centro-periferia, están muy diferenciados entre sí, principalmente debido a sus respuestas sobre los temas críticos de la agenda político-cultural, como el islam político y la cuestión kurda. Ciertas OSC liberales y apolíticas, así como OSC políticamente conservadoras, tienen la misma opinión sobre la visión excluyente del Estado hacia las situaciones relacionadas con el Islam político y la etnia kurda. Las opiniones acerca del Estado centralista, de los derechos y libertades del individuo, y, sobre todo, las implicaciones de temas relacionados con el islam y la cuestión kurda diferencian a las OSC islamistas y a las de izquierda entre sí mismas. En otras palabras, las OSC islamistas e izquierdistas se dividen en dos grandes grupos: las conservadoras/principales y las de oposición. En este marco, algunas OSC izquierdistas, más cercanas al Estado centralista burócrata con una preferencia por la perspectiva secular kemalista, se diferenciaron de otras OSC de izquierda del segundo conglomerado, ya que éstas apoyan los derechos humanos, son críticos hacia el militarismo, el centralismo y el Estado kemalista burocrático. En segundo lugar, las OSC islamistas se diferencian entre sí, principalmente debido a las diferentes posturas sobre los derechos humanos, la problemática kurda y la democracia.⁵⁰ Un repaso histórico de la experiencia modernizante turca revela que dos conflictos o temáticas dominaron los discursos de la sociedad civil en la esfera pública: la secularización y el nacionalismo. Mardin apunta que el islam versus el secularismo republicano se ha sobrepuesto al centro versus la periferia, y la elite versus las masas.⁵¹ Sin embargo, cabe señalar que el nacionalismo turco versus el kurdo se presenta como un eje transversal en algunas de estas polaridades.

Para concluir, se puede afirmar que en Turquía surgió una sociedad civil democrática y pluralista y una esfera pública en la cual se permite con mayor frecuencia la presencia de símbolos religiosos y étnicos, y donde los enemigos son considerados cada vez más como adversarios de oposición

⁵⁰ Aksit, B. *et al.*, “Civil Society in Turkey: Its Development and Squeeze between Nation-State, Globalisation and Communitarianism” (en turco), en Dikmen, A. A. (ed.) *Political Thought and Modernization in Republican Period*, Ankara, Turk Sosyal Bilimler Dernegi-İmaj Yayınları, 2002, pp. 401-427; Aksit, B. *et al.* “Discourses of Civil Society in Turkey: Opinions of Members and Managers of Civil Society Organizations towards State and Society” (en turco), en Ornek A. (ed.), *Civil Society Organizations, Localization and Local Government*, Estambul, Tarih Vakfı Yayınları, 2002, pp. 133-154; Aksit, B. *et al.*, “Civil Society Organizations and State in the context of Earthquake as Represented in Three Newspapers in Turkey” (en turco), en Pultar, G. *et al.* (eds.) *Culture and Modernity*, Ankara, Türkiye Kültür Araştırmaları-Tetragon yayını, 2003, pp. 157-179.

⁵¹ Mardin, “Some Notes on Normative Conflict in Turkey”, *cit.*, p. 225.

política que pueden ser confrontados mediante el debate. Sin embargo, una paradoja puede contraponerse a esta optimista nota final. La paradoja reside en las reformas democratizadoras relacionadas con la Unión Europea. El actual partido democrático conservador “Justicia y Desarrollo”, con raíces en el Islam político, ha estado llevando a cabo algunas reformas democratizadoras, por un lado; sin embargo, por el otro, promovió algunas leyes orientadas a la seguridad que restringen los derechos reconocidos en las reformas democratizadoras. La paradoja está relacionada con la posibilidad de islamizar la sociedad, y de este modo fortalecer las estructuras de autoridad jerárquica basadas en la fe, y prever un Estado secular que tenga la misma distancia o cercanía para todas las religiones y sectas, creyentes y no creyentes. El actual gobierno trabaja en la dirección de un cambio de las prácticas elitistas excluyentes de los gobiernos anteriores hacia el islamismo y el nacionalismo kurdo. Sin embargo, es preocupante para los sectores seculares que el actual gobierno fomente prácticas excluyentes respecto a ellos.

Además, los nuevos desarrollos globales parecen estar reforzando algunas tendencias en la dirección de desdiferenciación, desmodernización y desecularización o postsecularización que ponen en peligro las lógicas relativamente autónomas de sectores como la economía, el sistema universitario y los campos de las ciencias y las artes. El actual partido (con orientación religiosa) que está en el poder parece tomar la iniciativa y trabajar para el fortalecimiento de estas tendencias en contra del Estado secular y los sectores de la sociedad secular. Los resultados de las elecciones de junio de 2015 nos mostrarán que tendencia prevalecerá.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AKSIT, B., “Social Change and Cleavage in a Middle-Sized Turkish City”, PhD Dissertation, Department of Sociology, Illinois, University of Chicago, 1975, disponible en University Microfilms Ann Arbor, Michigan.
- , *Social Change in Villages, Towns and Cities in Turkey* (título original en turco), Ankara, Turhan Kitabevi, 1985.
- , “Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam- Hatip Schools”, en TAPPER R. (ed.), *Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State*, Londres, I B Tauris and School for Oriental and African Studies, University of London, 1991.

- y AKSIT, E. E., “Shifting Conceptions of Science, Religion, Society and State in Turkey”, *Middle East Critique*, Suecia, vol. 19, núm. 1, 2010.
- *et al.*, *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri* (Religiosity in Turkey: Modes of Life and Belief in the Context of Social Tensions), Estambul, İletisim Publications, 2012.
- *et al.*, “Islamist Civil Society Organizations” (en turco), en AKTAY, Y. (ed.), *Islamism in Turkey*, Ankara, İletisim Yayınları, 2004.
- y COSKUN, M. K., “İmam-Hatip Schools in the Context of Modernization in Turkey” (en turco), en AKTAY, Y. (ed.), *Islamism in Turkey*, Ankara, İletisim Yayınları, 2004.
- *et al.*, “Civil Society in Turkey: Its Development and Squeeze between Nation-State, Globalization and Communitarianism” (en turco), en DIKMEN, A. A. (ed.) *Political Thought and Modernization in Republican Period*, Ankara, Türk Sosyal Bilimler Derneği-İmaj Yayınları, 2002.
- , “Discourses of Civil Society in Turkey: Opinions of Members and Managers of Civil Society Organizations towards State and Society” (en turco), en ORNEK, A. (ed.), *Civil Society Organizations, Localization and Local Government*, Estambul, Tarih Vakfı Yayınları, 2002.
- , “Civil Society Organizations and State in the context of Earthquake as Represented in Three Newspapers in Turkey” (en turco), en PULTAR, G. *et al.* (eds.), *Culture and Modernity*, Ankara, Türkiye Kültür Araştırmaları-Tetragon yayını, 2003.
- AL-AZMEH, A., *Islam and Modernities*, Londres, Verso Publications, 1993.
- ASAD, T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, California, Stanford University Press, 2003.
- BARDAKOGLU, A., “Moderation in Islam: Turkish Experience, Mission and Vision of the Diyanet as Public, Independent and Civil Institution”, Middle East Center, University of Utah, núm. 21-22, February 2004, disponible en: <http://www.diyamet.gov.tr>
- BOURDIEU, P. y WACQUANT, L. J. D., *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CASTELLS, M., *The Rise of the Network Society: the Information Age: Economy, Society, and Culture*, Oxford, Blackwell Publishers, 1996.
- CHATTERJEE, P., *The Politics of the Governed: Reflections on the Popular Politics of the Most of the World*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

- CAKIR, R. *et al.*, *Imam-Hatip Schools: Myths and Realities* (en turco), Estambul, TESEV Research Report, 2004.
- CALHOUN, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
- DURHAM, W. Cole, “Freedom of Religion or Belief in Constitutional Orders”, Conferencia en OSCE Office of Democratic Institutions and Human Rights, and State Committee for Religious Affairs of the Kyrgyz Republic, Osh, 3 y 4 de diciembre, 2003.
- FIRAT, K., “Urban Alevilik: Self Perceptions in Two Neighborhood of Ankara”, M. A. Thesis, Ankara, Department of Sociology, Graduate School of Social Sciences, Middle East Technical University, 2004.
- FROESE, P., “Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed”, *Journal for Scientific Study of Religion*, Washington, vol. 43, núm. 1, 2004.
- HABERMAS, J., *The Theory of Communicative Action, Reason and Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press, 1984, vol. 1.
- , *The Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Cambridge, Polity Press, 1987, vol. 2.
- , *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Polity Press, 1989.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.
- HEPER, Metin, *The State Tradition in Turkey*, Walkington, Eothen Press, 1985.
- , “THE Strong State as a Problem for the Consolidation of the Democracy, Turkey and Germany Compared”, *Comparative Political Studies*, California, vol. 25, núm. 2, 1992.
- GELLNER, E., *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- JALAL, A., “The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan”, en KANDIOTI, D. (ed.), *Women, Islam and the State*, Londres, MacMillan, 1991.
- JOSEPH, S., “Elite Strategies for State Building: Women, Family, Religion and State in Iraq and Lebanon”, en KANDIOTI, D. (ed.), *Women, Islam and the State*, Londres, MacMillan, 1991.
- KEYDER, C., *State and Class in Turkey: A study in Capitalist Development*, Londres, Verso Publications, 1987.
- LACLAU, E., *The New Reflections on the Revolution of Our Time*, Nueva York, Verso Publications, 1990.

- MARDIN, S., “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, *Daedalus*, Massachusetts, vol. 102, núm. 1, 1973.
- , “Some Notes on Normative Conflict in Turkey”, en BERGER, P. (ed.), *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies*, Boudler, Westview Press, 1998.
- MOORE, B., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londres, Penguin Books, 1966.
- NAJMABADI, E., “Hazards of Morality and Modernity: Women, State and Ideology in Contemporary Iran”, en KANDIOTI, D. (ed.), *Women, Islam and the State*, London, MacMillan, 1991.
- OLSON, E. A., “Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: «Headscarf Dispute»”, *Anthropological Quarterly*, Washington, vol. 58, núm. 4, 1985.
- OZDALGA, E., *The Veiling Issue, Official Secularism, and Popular Islam in Turkey*, Richmond Surrey, Curzon Press, 1998.
- PARSA, M., *Social Origins of Iranian Revolution*, Nueva Jersey, Rutgers University Press, 1989.
- PARSON, T., *The System of Modern Societies*, Nueva Jersey, Printice-Hall, 1971.
- y PLATT, G. M., *The American University*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- TRIMBERGER, K., *Revolution From Above: Military Bureaucracy and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru*, Nueva Jersey, Transaction Books, 1978.
- URRY, John, “Social Networks, Travel and Talk”, *The British Journal of Sociology*, Londres, vol. 54, junio 2003.
- WILLAIME, J. P., “Religion, State and Society in Germany and France”, texto presentado en la reunión anual de la Association for the Sociology of Religion, Atlanta, agosto 2003, disponible en: http://hrr.hartsem.edu/sociology/sociology_online_articles_willaime.html.