

Principio de laicidad

Una aproximación al debate sobre las distintas visiones en la Turquía contemporánea

IMANOL ORTEGA

Doctorando, Universidad de Granada



RESUMEN

Este artículo pretende aproximarse al debate establecido sobre las diferentes visiones del principio de laicismo en la Turquía contemporánea. Considerada como una de las líneas de fractura del sistema político turco, la dicotomía Islam-laicismo se ha establecido en los últimos años como un marco útil utilizado por la mayoría de observadores turcos y occidentales para tratar de comprender la situación política de Turquía.

Por ello, la controversia entre las distintas visiones del principio laicismo se ha centrado tradicionalmente en las instituciones estatales religiosas como el Directorio de Asuntos Religiosos, y de forma particular en la educación, vista como el espacio en el que se da forma no sólo a la visión del mundo sino también a la identidad de las generaciones venideras. En las siguientes paginas trataremos cuatro de las cuestiones más polémicas: el control asertivo de las instituciones religiosas estatales, la prohibición del pañuelo islámico, las escuelas vocaciones religiosas y las restricciones del ente estatal sobre los cursos de Corán.

Palabras clave: laicidad, kemalismo, Diyanet, imam hatip, türban, AKP

ABSTRACT

This article aims to approach the debate established on different visions of the principle of laicism in contemporary Turkey. Considered one of the fracture lines of Turkish political system, Islam-laicism dichotomy has been established in recent years as a useful framework used by most of Turkish and Western observers try to understand the political situation in Turkey.

For all the above, the dispute between the different visions of laicism principle has traditionally focused on religious state institutions such as the Directorate of Religious Affairs, and particularly in education field, seen as the space that is shaped not only the

worldview but also the identity of future generations. In the following pages we will try four of the most controversial issues: the assertive control of state religious institutions, banning the Islamic headscarf, vocations religious schools and state restrictions on Koran courses.

Keywords: laicism, kemalism, Diyanet, imam hatip, türban, AKP

RESUM

Aquest article pretén aproximar-se al debat establert sobre les diferents visions del principi de laïcisme a la Turquia contemporània. Considerada com una de les línies de fractura del sistema polític turc, la dicotomia Islam-laïcisme s'ha establert en els últims anys com un marc útil utilitzat per la majoria d'observadors turcs i occidentals per intentar comprendre la situació política de Turquia.

Per tot això, la controvèrsia entre les diferents visions del principi del laïcisme s'ha centrat tradicionalment en les institucions estatals religioses com el Directori d'Afers Religiosos, i de forma particular en l'educació, vista com l'espai en el qual es dona forma no només a la visió del món sinó també a la identitat de les generacions futures. En les següents pàgines tractarem quatre de les qüestions més polèmiques: el control assertiu de les institucions religioses estatals, la prohibició del mocador islàmic, les escoles vocacions religioses i les restriccions de l'ens estatal sobre els cursos d'Alcorà.

Paraules clau: laïcitat, kemalisme, Diyanet, imam hatip, türban, AKP

I. Introducción: las distintas visiones del principio de laicidad en la Turquía contemporánea

Si tomamos las distintas visiones del principio de laicidad como dos tipos ideales, “asertivo” y “pasivo”, todo ello nos permitirá analizar a través de modelos abstractos casos no sólo más particulares sino también de mayor complejidad. Partiendo de las características específicas del propio término, que aluden a que no mantiene un carácter monolítico ni tampoco un significado único, puesto que “[...] no existe un principio de laicismo absoluto en cada país en relación con cada ámbito, el propio modelo de laicismo es relativo y se mezcla con otros elementos de la vida social y ciertas tradiciones históricas”¹.

En el caso que nos concierne, el modelo ideal de laicismo implementado en la Turquía republicana obliga al Estado a desempeñar un papel asertivo, es decir, privatiza e individualiza la religión excluyendo, prohibiendo o limitando su visibilidad en la esfera pública². Según M. Hakan Yavuz, esta visión ha sido tradicionalmente utilizada por el kemalismo (*kemalizim*) como una herramienta para controlar y establecer los límites del Islam: “aunque este tipo ideal podría parecer radical y progresivo, es de hecho, autoritario y regresivo. Atatürk creó un conjunto de instituciones y un sistema legal de “control”, “disposición” e incluso

¹ Davison (2003), p. 340.

² Taylor (1998), pp. 31-53; Casanova (1994), pp. 19-39.

de “reinención” del Islam, si fuera necesario, para la consecución del interés nacional”³.

Dicho modelo ideal se esfuerza por acabar con la autoridad de la religión en aras del “progreso” y, en su lugar, tiende a institucionalizar el principio de laicismo como una nueva autoridad. En consecuencia, no permite ningún signo religioso en el ámbito público siendo este punto donde tanto a nivel individual como colectivo coinciden, ya que, además de tener el monopolio sobre la educación en la difusión de las ideas seculares, dichas políticas de exclusión y limitación del acceso a los servicios públicos hacen cumplir el modelo de laicidad a nivel individual. Por lo tanto, la característica más importante del modelo dominante hasta hace unos pocos años en Turquía es que se define y articula en claro contraste con el ámbito religioso y mantiene sus raíces en la revolución kemalista (*Kemalizm devrimi*), sustentado actualmente por el propio establishment, véanse las Fuerzas Armadas (*Silâhli kuvvetler*), gran parte del poder judicial con el Tribunal Constitucional (*Anayasa Mahkemesi*, AM) a la cabeza; la Asociación de Industriales y Hombres de Negocios Turcos (*Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği*); un influyente conglomerado de medios de comunicación y el principal partido de la oposición, el Partido Republicano del Pueblo (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP)⁴.

Si bien la Constitución de 1982 reafirma el compromiso de su predecesora, la Constitución de 1961, con otro de los pilares de la ideología kemalista, el principio de laicismo bajo una visión asertiva del mismo, en este sentido, el artículo 2 de la citada constitución no sólo establece a la República como un “Estado democrático, laico y social que se rige por el imperio de la ley teniendo en cuenta los conceptos de la paz pública, la solidaridad nacional y la justicia; respetar los DDHH, leales al nacionalismo de Atatürk y basado en los principios fundamentales establecidos en el preámbulo (...)” sino que también son las características irreformables del régimen republicano y, por ello, “no podrán ser modificadas como tampoco la proposición para modificarse” (artículo 4)⁵.

En virtud de lo señalado, todo ello afirmarí­a las consideraciones sobre la definición de laicidad propuesta por el AM, “[...] combinada así como confundida con otro concepto, el de secularización. Si el principio de laicidad es un régimen constitucional que determina los límites políticos entre el Estado y la religión, por el contrario, la secularización es un proceso social que se afirma como resultado de tres cosas: [en primer lugar,] por medio de la decadencia de la religión en términos de creencias, filiación y prácticas [y, mediante la] (...) erosión

³ Yavuz (2009), p. 38; Feyzioğlu (1982), pp. 58-66.

⁴ Kuru (2006), p. 137.

⁵ Özbudun (2012a), pp. 81-82.

de la función pública y la diferenciación de la esfera religiosa de otras tales como la esfera política, económica y jurídica, se persigue así tanto la individualización como la privatización de la religión. Por tanto, para el AM la laicidad va mucho más allá de un régimen político, estableciéndose por ello como una “filosofía de vida en Turquía”⁶. Todo lo anterior es corroborado por el profesor Ergun Özbudun en base a un análisis de las distintas decisiones del AM relacionadas con dicho principio donde “[...] el tribunal define la laicidad no como una ingenua separación del Estado y la religión sino más bien como una filosofía total, una forma de vida y una reminiscencia del positivismo científico comtiano”⁷.

Por el contrario, una visión “pasiva” del principio de laicismo exige al Estado desempeñar un papel desinteresado, es decir, el ente estatal debe mostrar neutralidad con el ámbito religioso y por ello debe permitirse la visibilidad de la misma en el espacio público. Si un entendimiento básico de la laicidad se establece en la separación entre Estado y los asuntos religiosos, el primero debe evitar la imposición de cualquier creencia religiosa en el ámbito público y por supuesto a nivel individual. De manera que este modelo de laicidad mantiene la ausencia de un fundamento en lo social al prohibir cualquier intento de imponer una creencia religiosa específica. Dicho modelo ha sido tradicionalmente secundado por los partidos de la centro-derecha conservadora como el Partido Demócrata (*Demokrat Parti*, DP), el Partido de la Justicia (*Adalet Partisi*, AP) o el Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP/AK Parti). Si tradicionalmente dichos partidos, a los que podrían añadirse el Partido de la Madre Patria (*Anavatan Partisi*, ANAP), el Partido del Camino Verdadero (*Doğru Yol Partisi*, DYP) y Partido del Movimiento Nacionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP), compartían una visión de carácter liberal semejante sobre el concepto de laicismo, debido a que “[...] los partidarios de este punto de vista apuntaban a la liberalización de las prácticas del Estado secular turco. Su objetivo podría ser definido como la sustitución de una visión asertiva por una más pasiva”⁸.

No obstante, tras el proceso iniciado por los militares el 28 de febrero de 1997, los distintos grupos sociales tales como intelectuales, comunidades religiosas y partidos políticos de connotación islámica reconocieron a la libertad religiosa como su principal prioridad. Con el escudo predispuesto por un discurso que “abrazaba” la democracia y una visión pasiva del principio de laicidad, esta nueva generación habría conseguido la protección necesaria contra la “opresión” del Estado laico. Es por ello que uno de los intelectuales islamistas más influyentes, Ali Bulaç, en consonancia con el segundo pilar del “nuevo pensamiento

⁶ Kuru y Stepan (2012a), pp. 102-104

⁷ Özbudun (2012b), p. 158

⁸ Kuru. (2006), p. 139. En este sentido, uno de los ideólogos más destacados en esta visión del principio de laicidad fue el jurista Ali Fuat Başgil (1893-1967). Başgil (1954)

islamista” (*islamcının yeni düşüncel*), declaró que el viejo islam político había muerto e hizo un llamamiento para la puesta en marcha de un nuevo islamismo que no propugnara un modelo de conflictividad sino de reconciliación y, por lo tanto, no refutara entre otras cosas el principio de laicidad como parte fundamental del régimen republicano en Turquía⁹. Este nuevo enfoque también pone en cuestión la visión ascética del principio de laicismo, en el que la gran mayoría de movimientos, asociaciones y comunidades islámicas mantenían la tendencia de “guardar silencio” sobre el modelo de laicismo impuesto en la época republicana, dado que evitaban de manera misántropa la política y en su lugar “preferían centrarse en la provisión de servicios religiosos como la enseñanza del Corán (...) o la apertura de residencias para estudiantes”¹⁰.

Por ende, la controversia entre las distintas visiones del principio laicismo se ha centrado tradicionalmente en las instituciones estatales religiosas como el Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DİB), y de forma particular en la educación, vista como el espacio en el que se da forma no sólo a la visión del mundo sino también a la identidad de las generaciones venideras. En los siguientes epígrafes trataremos cuatro de las cuestiones más polémicas: el control asertivo de las instituciones religiosas estatales, la prohibición del pañuelo (*türban/başörtüsü*) islámico, las escuelas vocaciones religiosas (*imam-hatipler*) y las restricciones del ente estatal sobre los cursos de Corán (*Kuran kurslarına*).

II. El principio de laicismo como fundamento del régimen kemalista

A pesar de los varios intentos de reforma y modernización en el ocaso del Imperio otomano, el posterior establecimiento de un régimen republicano fue tratado de manera distintiva y considerado como un “nuevo comienzo”. Dicho enfoque convencional se debe a diversas causas pero la persistencia en tratar el período reformista de la primera época republicana como la marca de denominación de una “nueva Turquía” (republicana y laica), en lugar de una vieja (otomana e islámica), siendo definida como una ruptura con el pasado, y por ello, presentada como el motor principal de evaluación de estos períodos por separado¹¹. Pese al debate académico establecido entre la continuidad o ruptura entre la época imperial y la republicana, éstas son presentadas como etapas con un claro carácter revolucionario, puesto que, en la primera de ellas fue asegurada la independencia de los turcos contra los poderes imperialistas y en

⁹ Bulaç (2014)

¹⁰ Kuru (2006), pp. 139-140

¹¹ Ahmad. (1996)

la segunda con la fundación de un nuevo y moderno Estado-nación independiente¹².

Como veremos a continuación, las reformas kemalistas no fueron anti-islámicas ni proclamaban una “des-islamización” completa, ya que, en principio la intención de Atatürk fue diferenciar el islam árabe del islam turco como uno de los elementos dinamizadores del nacionalismo y la identidad nacionalista turca. Un ejemplo de ello puede encontrarse en el requerimiento que se hizo sobre el uso del turco en las tres etapas del ritual de la oración: “La llamada a la oración (*adhān*), la invitación a la oración en la mezquita (*qad qāmat al-salāt*) y la recitación de la frase “Dios es Grande (*Allāhu Akbar*)”¹³

Por otro lado, el desembarco griego en la ciudad de Esmirna (İzmir) en el verano de 1919 y la posterior ocupación de Estambul por las fuerzas aliadas, significó el comienzo de la Guerra de Independencia/Liberación (*Kurtuluş Savaşı*) (1919-1922). La resistencia nacionalista encabezada por Mustafa Kemal (1831-1938) instó a luchar a su población para salvar la península de Anatolia del dominio extranjero. Más tarde, la victoria lograda frente al ejército griego en la batalla de Sakarya y la firma del Tratado de Lausana el 24 de julio de 1923 le convirtieron en un héroe nacional, para algunos en el libertador del país y para muchos incluso en el libertador del Islam¹⁴.

La experiencia adquirida por Mustafa Kemal Paşa como comandante durante el conflicto armado de la Guerra de Independencia/Liberación desempeñó un papel crucial en la formación de su punto de vista sobre la influencia social de la religión en la sociedad de Anatolia. La movilización de las masas piadosas en pos de salvar el sultanato sería buena prueba de ello haciendo uso de un gran sentido de la oportunidad y el pragmatismo, que en principio perseguía liberar al Islam de sus elementos retrógrados (entendidos bajo una visión positivista), dado que, los consideraba como un gran obstáculo para el progreso. El propio Atatürk sería testigo de la fuerza organizativa y la autoridad moral de los líderes religiosos locales al unirse, en los primeros meses, al movimiento de resistencia¹⁵.

Según Tariq Ramadan, la propia guerra de independencia/liberación turca sería otro ejemplo de “[...] dos compromisos por la independencia que, en apariencia, estaban ligados pero cuyo objetivo final no es el mismo sino uno radicalmente opuesto. La situación turca se reprodujo en otros lugares como Egipto, Argelia y

¹² Şeker (2007), p. 49

¹³ Mardin (1969), pp. 258-260

¹⁴ Veiga (2011), pp. 435-451

¹⁵ Özbudun (1981), pp. 80-81

Túnez: los nacionalistas, unidos en un principio a los reformistas musulmanes, deseosos como ellos de liberar al país de la presencia extranjera, se van a oponer a continuación a sus antiguos aliados y la lucha por el poder daría lugar a ejecuciones y represiones con frecuencia terribles”¹⁶. Por lo que la posterior proclamación de un régimen republicano y las consecuentes reformas seculares de carácter positivista, aunque la idea de Atatürk en principio no era un régimen laico, fueron una sorpresa profunda para la mayoría de los líderes religiosos a pesar de que su unión al movimiento de resistencia le había dado al mismo un ideal islámico¹⁷.

En este sentido, la instauración de dicho régimen republicano justifico el carácter contestatario del islam político, el cual, se habría posicionado frente a la “des-islamización” propiciada por Atatürk y el proyecto político kemalista. Dicho proceso no consistió en una erradicación completa del Islam, pues Atatürk estableció la conflictividad entre modernización y religión en la ignorancia (*cahil*) de lo que él consideraba el “verdadero islam”, es decir, la religión del Profeta debía adaptarse a las circunstancias y necesidades de la época para, entre otras cosas, ser compatible con la ciencia y la modernidad, las “verdaderas guías para la vida”¹⁸.

Por tanto, dicho “proceso de secularización” significaba a su vez un proceso de cambio. Por primera vez en la historia del Islam, la fuente de legitimidad y la base social del poder estatal soberano pasaron de la religión a la nación, es decir, el Islam dejó de considerarse como la base legitimadora tanto del poder político como del orden público. Sin embargo, el éxito del proceso de secularización dependía de diversos factores. El primero de ellos radicaba en “[...] casos donde las élites secularistas-modernistas habían liderado con éxito una guerra anticolonial, su labor fue, especialmente en el período inicial de su gobierno, facilitada en parte por la legitimidad popular que se les había otorgado. Un segundo factor se estableció en los beneficios materiales que recayeron sobre el pueblo bajo el gobierno de estas élites. Por último, un consistente, riguroso y eficiente reforzamiento de las reglas del juego. Por tanto, podría considerarse que (...) la consecuencia histórica de la secularización fue, por primera vez en la historia, el exilio del Islam del ámbito del Estado al de la sociedad”¹⁹.

En las reformas kemalistas es posible extrapolar una mentalidad positivista, sobre todo las referentes al ámbito de la secularización. Se podría decir incluso

¹⁶ Ramadan (2000), p. 167

¹⁷ Dumont (1981), pp. 17-32

¹⁸ Timur (1993), p. 99

¹⁹ Yılmaz (2007), pp. 489-491

que dicha corriente o escuela puede ser considerada como la base intelectual de la revolución kemalista (*Kemalizm devrimi*). La citada influencia comenzó a manifestarse de manera palpable en la generación de Atatürk, conocida comúnmente como los Jóvenes turcos (*Jön/Genç Türkler*), los cuales, posteriormente formarían la élite republicana de principios del siglo XX. El positivismo fue un requisito indispensable para el éxito de la nación en consonancia con el progreso contemporáneo, puesto que “la ciencia era la puerta de entrada hacia el progreso en la civilización contemporánea”²⁰.

En tal contexto, el proyecto de modernidad kemalista implicaba la conceptualización de la república de Turquía como un Estado-nación que solicitaba un conjunto de transiciones que incluyera el paso de una autoridad política basada en la dominación personal a una propia de un Estado de derecho fundamentado en normas y reglamentos; el cambio sobre la creencia en la ley divina como explicación del orden del universo al positivismo y el pensamiento racionalista; la permuta de una comunidad dominada por una élite a una comunidad política (*siyasal topluluğu*) y por último, la transición de una comunidad religiosa a un Estado-nación²¹.

Como se ha dicho, las reformas kemalistas fueron dirigidas, fundamentalmente, sobre el entendimiento de un positivismo bien arraigado y esencialmente hacia las instituciones y la simbología religiosa otomana. Por su parte, la existencia durante los últimos años del Imperio otomano de tres movimientos intelectuales (positivismo, occidentalismo y nacionalismo) da la posibilidad de enlazarlo con la consideración kemalista sobre la posición hegemónica del Estado turco. No obstante, “[...] todo ello es consecuencia de la continua reiteración del kemalismo en la presencia tanto de una modernidad única junto a una singular visión (en ocasiones subversiva) del principio de laicidad que cualquier proyecto serio de modernización en el mundo contemporáneo conlleva”²².

Así mismo, tampoco se buscó durante el mandato kemalista una occidentalización absoluta del régimen sino, un uso conveniente de las técnicas y métodos de la Ilustración y el racionalismo europeo. Un ejemplo significativo de ello pudo ser la búsqueda de una redefinición identitaria nacional por medio de la lengua, lo que se denominó como la “purificación del lenguaje”, es decir, se trató de crear una nueva lengua turca con la intención de despojarla de toda influencia exógena anterior, fundamentalmente persa y árabe, con la intención de hacerla única y genuina. De igual manera, dichas reformas se convirtieron posteriormente en un impulso fundamental para la unidad republicana. Por tanto, la construcción de la

²⁰ Hanioglu (1995), pp. 203-205

²¹ Mardin (1994), pp. 52-53

²² Kuru y Stepan (2012b), p. 3

patria (*vatan*) turca durante las tres primeras décadas del siglo XX se produce simultáneamente con la transformación del significado de una definida entidad religiosa a una “comunidad imaginaria” a nivel nacional²³.

Por su parte, para Erik-Jan Zürcher, la primera fase de formación y consolidación de la ideología nacionalista turca se basó en una secularización de la vida cultural de la sociedad gracias a la construcción de una tesis histórica turca (*Türk Tarih Tesi*), la misma que trataba de demostrar que “[...] Anatolia había sido territorio turco desde tiempos inmemoriales, ampliando así las raíces de los ciudadanos de la república en el territorio que habitaban,” para más tarde continuar con la secularización de las instituciones políticas, todo ello, fundamentado en los principios proporcionados por las “seis flechas” (*altı ok*): nacionalismo (*milliyetçilik*), republicanismo (*cumhuriyetçilik*), estatismo (*devletçilik*), populismo (*halkçılık*), reformismo o revolución no violenta (*devrimcilik*) y laicismo²⁴.

En referencia a la última de ellas, el principio de laicismo (*laiklik*) supone uno de los elementos fundamentales de las flechas kemalistas como resultado final de las reformas seculares comenzadas por los Jóvenes turcos que, bajo una visión asertiva de la laicidad, no querían erradicar la religión sino limitarla al ámbito privado. Para Binnaz Toprak, el proceso de secularización fue fundamental para la transformación de la política nacionalista dirigida tanto al ámbito cultural como al político. Sin embargo, el laicismo turco se tergiversó no sólo en la definición de la nación turca como homogénea, uni-étnica, uni-lingüística e incluso como una entidad uni-sectaria (véase sunní). Por ello, el proyecto kemalista intentó alcanzar la difícil tarea de hacer que la ciudadanía se imaginara así misma como parte de una nación y, por ello, se identificase dentro de la misma como una “comunidad imaginada”²⁵.

Por su parte, para Massimo Introvigne “los objetivos prioritarios de reforma o “des-islamización” fueron, en primer lugar, los estamentos del Estado, la educación y el derecho, puesto que dichas áreas habían sido tradicionalmente propias de la institucionalización del islam oficial del Imperio, el mismo que era dominado por los ulemas. En segundo lugar, la simbología religiosa, añadiéndole a ello el ámbito social y el islam popular de las *tarikatlari* o cofradías religiosas como medios posteriormente sometidos a un cambio fundamental”. Si consideramos al Islam como lo hacían los kemalistas, es decir, como una religión tradicional que actuaba como un obstáculo para el progreso, el propio kemalismo implicaría “[...] un complejo proceso de islamización mediante el cual

²³ Akyol (2008), pp. 214-298

²⁴ Zürcher (2005), pp.189-190

²⁵ Toprak (1987), p. 219

el islam oficial fue separado del poder judicial y lo llevó bajo un estricto control del Estado, por ello formalmente, y por poner algún ejemplo, las hermandades sufíes fueron cerradas. Como gran admirador de la laïcité francesa, Atatürk se dio cuenta de que el modelo francés no podía simplemente ser importado a un país de mayoría musulmana.

Si el modelo de laicidad en Francia tenía por objeto reducir la religión al ámbito privado completamente separada del Estado, el caso turco por el contrario y debido a que la religión operaba dentro de un marco en el que la distinción entre lo público y lo privado y entre lo piadoso y lo cultural era mucho menos evidente, el proceso de desinstitucionalización del Islam en el caso turco no fue tan fácilmente susceptible al cambio. El *laiklik* turco, por lo tanto, no pasa por alto el control de la religión como la laicidad francesa debido a la observación ejercida desde la oficina del primer ministro a través de instituciones de control asertivo de la laicidad como el realizado por el Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DİB)²⁶.

III. El control asertivo de las instituciones religiosas: el Directorio de Asuntos Religiosos

No obstante, la muerte de Mustafa Kemal Atatürk el 10 de noviembre de 1938 supuso la causa principal del agotamiento del sistema kemalista, excesivamente personalista. A pesar de ello, lo que sería cierto es que tras el fallecimiento del “progenitor de los turcos” dio comienzo una etapa de cierta “moderación” en las políticas de secularización. Los dirigentes del CHP se concienciaron de la inclinación política de las masas periféricas hacia lo piadoso y comenzaron a desarrollar una actitud menos hostil hacia la religión, sobre todo tras 1945, motivado por un interés electoralista ante la incipiente apertura multipartidista. De ahí las distintas concesiones que fueron aprobadas como la distensión administrativa de los trámites para la peregrinación a los lugares sagrados, la re-introducción en la enseñanza primaria de las clases de religión, el relativo fortalecimiento de la organización del Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DİB) o la reapertura de algunos mausoleos históricos²⁷.

A pesar del mantenimiento de un estricto Estado laico, existe un aparato estatal promovido por el DİB en el que las distintas facultades de teología, escuelas vocacionales religiosas (*imam hatipler*) de primaria y secundaria, la obligación de cursar la asignatura de religión y los cursos optativos de Corán (*Kuran kurslarına*), son los principales actores institucionales en el ámbito religioso. A ello se le añade el control del sermón del viernes (*jutba*) en la búsqueda de ideas

²⁶ Introvigne (2015), pp. 37-38

²⁷ Bali (2011), p. 14

anti-republicanas y la proclama de un Islam moderno acorde con las necesidades del Estado²⁸.

De forma similar, la creación del DİB por medio de la Ley número 429 establece al propio Diyanet como la institución que “[...] administra todos los asuntos relacionados con la fe y el culto de la religión del Islam”, sin embargo, el primer artículo de dicha Ley también dispone explícitamente que todos los demás asuntos serán legislados por la Gran Asamblea Nacional de Turquía (Türkiye Büyük Millet Meclisi, TBMM)²⁹. Además de la prestación de servicios y normalizar las actividades también coordina y administra los asuntos religiosos y mantiene varias responsabilidades como la reparación y el mantenimiento o el pago de los salarios del personal de las mezquitas tanto en el territorio nacional como en el extranjero.

El aparato religioso estatal, con alrededor de 150.000 empleados públicos y personal de las secciones locales, disfruta del monopolio de los servicios religiosos³⁰. El Estado interfiere en la religión y las actividades religiosas esperando que la religión esté subordinada al ente estatal. De ahí que el carácter oficial de dicho directorio, financiado y dirigido por el Estado, demuestra no sólo el carácter limitado sino también contradictorio del modelo “separatista” de laicismo turco, “[...] debido al predominio de una visión asertiva de la laicidad en Turquía donde el Estado prosigue la política de excluir al Islam de lo público aunque únicamente restringiéndolo a las mezquitas administradas por el propio Diyanet”³¹. Para una estimación próxima a la dimensión presupuestaria del directorio, su asignación para el año 2015, aproximadamente 2,37 billones de euros, es un 40% superior al presupuesto del ministerio de energía y recursos naturales, cultura y turismo, interior y asuntos exteriores, juntos.

Si la propia noción de laicismo requiere la neutralidad del Estado hacia todas las religiones, sectas y credos, el modelo turco de laicismo sería deficiente, dado que el servicio que provee el DİB está dirigido exclusivamente a los musulmanes con lo que no representa a los ciudadanos turcos que no mantienen esa creencia. Por tanto y desde su creación, estas instituciones oficiales han divulgado cierto entendimiento y prácticas del islam sunní de interpretación hanefí excluyendo así a otras minorías religiosas como los alevíes³². A ello se

²⁸ Zarccone (2000), pp. 457-466

²⁹ Gözaydın (2014), pp. 10-35

³⁰ Página web del Directorio. En línea <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/default.aspx> [Consultada el 23/01/2016]

³¹ Kuru y Stepan (2012b), p. 97

³² La escuela jurídica o *madhab hanafī* fue fundada por el *imām* iraquí Abū Ḥanīfa (699-767) en la escuela de Kufa. Dicha escuela es considerada la interpretación menos rígida de las

añade la enseñanza de la asignatura obligatoria de “Cultura Religiosa y Ética” (*Din Kültürü ve Etiği*) estipulada como un principio constitucional, particularmente en el artículo 24 de la constitución de 1982, en este “extraño” modelo de laicidad. Por lo que dichas instituciones son las mejores herramientas para la homogenización de los turcos en términos de prácticas y creencias religiosas³³.

A su vez, el aparato estatal religioso juega un rol crucial en la expansión de la base social del movimiento islamista organizada por los grupos sunníes. En este contexto, el rol que mantienen las *imam hatipler*, originalmente establecidas como escuelas religiosas vocaciones de enseñanza primaria (*ilköğretim*) y secundaria (*ortaöğretim*) para capacitar al personal religioso que posteriormente formara parte del DİB, las asociaciones y/o movimientos islamistas sunníes organizados han visto en estas escuelas los canales idóneos para el reclutamiento de nuevos miembros así como la cuna islámica de nuevos “ulemas”.

Por su parte, para el presidente del DİB desde el 11 de noviembre de 2010, Mehmet Görmez, “el enfoque liberal y racional sobre la cuestión religiosa ha hecho fuertes contribuciones a la expansión de la paz y la felicidad en la sociedad turca así como en otras comunidades musulmanas. Si actualmente la religión es vista como la fuente de la búsqueda de la paz y el confort, este enfoque refuerza la interpretación única de la laicidad garantizando jurídicamente la libertad de credo y pensamiento. Si bien no debemos olvidar a nuestros hermanos turcos en Europa (*Avrupa Türkleri*), quienes algunos de ellos están resistiendo a las presiones contra la asimilación tratando así de proteger su identidad a pesar de las diversas dificultades, el apoyo del DİB es fundamental para la protección de sus raíces religiosas y culturales y equilibrarlas con las políticas de asimilación en sus países de residencia”.

De forma similar, “también necesitan el apoyo del DİB los hermanos turcos que representan el legado del Estado otomano en una amplia área geográfica que va desde los Balcanes a los republicas túrquicas que también se encuentran luchando por la protección y el reconocimiento de sus diferentes raíces e

desarrolladas en las diferentes escuelas jurídicas sunníes ya que es más aperturista e influenciable. La escuela hanafi ha sido tradicionalmente el *madhab* seguido en Turquía hasta la actualidad. En este sentido, “el razonamiento de Ḥanīfa se fundamenta en los principios de la opinión personal (*ra’i*), la elección del razonamiento jurídico (*istihsān*) y el *ijtihād* (razonamiento independiente de las fuentes legales tradicionales), que, progresivamente perderá su carácter innovador y dará paso a la imitación (*taqlīd*)”. Segura i Mas (2002), p. 50

³³ Gözaydın (2006)

identidades. En un contexto donde tanto las intromisiones chiíes y salafistas como la visión orientalista sobre la estructuración sistemática de la islamofobia moderna en su conjunto está tratando de minar la influencia turca en la región. Por todo ello, el DİB debe ser el escudo protector de las tradiciones religiosas y culturales a nivel nacional como en el extranjero y para la consecución de este empeño, el propio DİB debe actuar de forma independiente de las autoridades políticas y perseguir un enfoque que esté por encima de cualquier consideración política sectaria”³⁴.

El *Diyanet*, además de administrar más de 85.400 mezquitas, también emite certificados halal para productores de alimentos, “[...] designa al funcionariado religioso a todos los niveles en Turquía; organiza la participación del país en la peregrinación a la Meca; el nombramiento de imanes para servir a los ciudadanos turcos que viven en el extranjero; proporciona cursos de aprendizaje, memorización y recitación del Corán; realiza declaraciones públicas sobre celebraciones religiosas importantes y la publicación y revisión de publicaciones islámicas para recomendar o desalentar su uso”³⁵. El directorio también administra una fundación, *Türkiye Diyanet Vakfı*, una cadena de televisión y radio, *TRT Diyanet* y *Diyanet FM*, y un servicio de línea telefónica gratuita que ofrece orientación islámica sobre asuntos cotidianos fomentando “[...] un estilo de vida piadoso con la emisión de *fatwas* relativas, por poner algún ejemplo, a la celebración del año nuevo gregoriano, jugar a la lotería, la alimentación de perros en casa, el uso de papel higiénico o la interrupción del embarazo”³⁶. En términos jurídicos dichas fatwas no tienen ningún peso legal y su cumplimiento es completamente voluntario aunque lo que hace único al *Diyanet* es la incongruencia que puede tener proporcionar por parte de un Estado laico una conducta religiosa para lo cotidiano.

IV. La cuestión del pañuelo islámico

La hegemonía del debate sobre el velo islámico (*türban/başörtüsü*) mantiene sus raíces históricas en las profundas transformaciones políticas acaecidas en Turquía durante la segunda mitad de la pasada centuria. Como parte del proceso de modernización propuesto por la élite kemalista, en el que se alentaba la adopción de un estilo de vida occidental, mientras que al mismo tiempo se prohibía el uso del propio *türban/başörtüsü* junto a la sustitución del fez por el sombrero europeo en el espacio y las instituciones públicas el 30 de noviembre de 1926.

³⁴ Görmez (2012), p. 2

³⁵ Şen (2010), pp. 45-46

³⁶ Lepasca (2015)

Según Ayşe Saktanber y Gül Çorbacioğlu, durante la década de los años veinte y treinta, el debate sobre el velo islámico se convirtió en una cuestión que fue incorporada al proyecto civilizatorio del kemalismo “(...) aunque dicha prohibición no fuera perseguida por las fuerzas de seguridad del Estado, el hecho de no llevarlo, era considerado como el compromiso de las mujeres con las reformas republicanas y, en especial, con el nuevo régimen secular, los principios de igualdad de género y el desarrollo; por lo tanto, el hecho de no portarlo se convirtió en el signo distintivo de la modernización occidental mientras que su uso era relacionado como signo del pasado otomano. Durante la década de los años cuarenta y cincuenta, su uso era asociado directamente a la Turquía rural y también señalado como una cuestión de subdesarrollo, pobreza y tradición. Mientras que durante la década de los años sesenta y setenta, la cuestión del velo islámico reapareció asociado a la problemática pública y urbana con la participación de las políticas conservadoras de aperturismo del Islam aunque el número de mujeres que exigía su derecho a cubrirse la cabeza en las instituciones públicas fuese insignificante”³⁷.

La propia élite kemalista pensaba que la emancipación de las mujeres ayudaría al país en la asimilación de una perspectiva occidental directamente encaminada hacia un Estado-nación más próximo al ideal propuesto por el proceso de modernización occidental. En este sentido, el académico del instituto Atatürk de historia moderna (*Atatürk Enstitüsü*) de la universidad de Boğaziçi, Çağlar Keyder, señala que “(...) entre las sociedades periféricas que se comprometieron con proyectos de modernización a través de construcciones del Estado-nación, el ejemplo de Turquía fue el más extremo bajo una ecuación inequívoca de conjuntar modernización con occidentalización, particularmente de carácter europea”³⁸.

Sin embargo, el contencioso de dicho debate se convirtió en un asunto de confrontación pública durante la década de los años ochenta y principios de los años noventa mientras que en paralelo se producía la polarización de la sociedad en dos irreconciliables bandos donde cada uno de los mismos mantiene sus propias reservas acerca de los diferentes usos y significados del velo islámico. En la actualidad, portar el *türban/başörtüsü* “(...) en los espacios públicos es considerado producto del creciente conservadurismo religioso mientras que otros sectores menos interesados en la religión, así como más modernos y políticamente más moderados, tienden a equipararlo con el mantenimiento del statu quo”³⁹.

³⁷ Saktanber y Çorbacioğlu (2008), pp. 519-520

³⁸ Keyder (2005), p. 75

³⁹ Çarkoğlu y Kalaycioğlu (2009), pp. 111-112; Göle (1997), p. 72

Un ejemplo de ello es la decisión 1989/1 del AM justificando la prohibición del *türban/başörtüsü* en las universidades públicas afirmando que si bien “el principio de laicidad ha separado la religiosidad y el pensamiento científico. De hecho, la laicidad no puede ser reducida únicamente a la separación de la religión de los asuntos del ente estatal. El principio de laicidad, como la libertad o la modernidad cuyas dimensiones y alcances son más amplias. Si la filosofía del proceso de modernización turco fue encontrar un método para vivir de forma más humana, tanto el poder dominante y efectivo del Estado como la evolución intelectual de la razón y la ciencia en el carácter organizativo de las sociedades de un orden secular, deben salvarse de la politización y dejar por ello de ser un instrumento de gobierno y pasar a su lugar real, la conciencia de los individuos. Por lo tanto, la ciencia y la ley se convertirán por ello en la base fundamental de la vida pública”⁴⁰.

Mientras que dicha cuestión comenzó a verse como un fenómeno social difícilmente controlable a consecuencia de que su uso había sido “reinventado” (icad) por el activismo de la época como una marca de identidad urbana y moderna así como la inevitable señal del resurgimiento islámico de la década de los años noventa. Un ejemplo de este novedoso activismo urbano y modernista de connotación islámica está representado por la figura de mujeres como la abogada y periodista del diario *Vakit (Tiempo)*, Sibel Eraslan, a las que se podrían añadir entre otras Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Melek Paşalı, Münire Daniş o Selvigül Kandoğmuş Şahin, quienes durante su época de estudiantes universitarias desarrollaron un gran activismo de base al impugnar una fuerte oposición sobre el establishment laico asertivo. Eraslan, “[...] como otras muchas islamistas militantes, querían portar el *türban*, firmemente fijado a la cabeza y que distingue a las mujeres islámicas políticamente conscientes de las que usan el *başörtüsü* en el medio rural, anudado vagamente debajo de la barbilla. Tras terminar sus estudios en la universidad, no sin ser expulsada varias veces por portar el *türban*, se encontró con la imposibilidad de registrarse en el Colegio de Abogados de Estambul (*İstanbul Barosu Başkanlığı*) debido a las estrictas reglas en el código de vestimenta”. El ejemplo de Eraslan se une al de otras muchas mujeres que insistían en el uso del pañuelo y que fueron expulsadas de las escuelas de enfermería, despedidas de sus empleos o quedaron excluidas de las universidades, y se sintieron atraídas por el Refah debido a la intransigencia del régimen republicano”⁴¹. Por lo tanto, y particularmente en el contexto turco, el uso del velo islámico resultó ser un conflicto no sólo de carácter social sino también, como establece el profesor del

⁴⁰ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/1. *TC Resmî Gazete*, 18/03/1989. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20112.pdf>, acceso el 28/10/2014; Özbudun (2000), pp. 158-159

⁴¹ Pope y Pope (2000), p. 328; Aktaş (2006); Çayır (2007), pp. 69-73

centro de ciencias sociales de Berlín, Kenneth Newton, de “confianza política”⁴².

De igual manera, a finales de la década de los años ochenta, concretamente el 16 de noviembre de 1988, la Gran Asamblea Nacional de Turquía (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*, TBMM) liderada por la mayoría del ANAP aprobó una legislación que proporcionaba la libertad absoluta para el uso de cualquier vestimenta en el espacio público, incluido el uso del velo en las universidades (ley núm. 3503). Sin embargo, el Presidente de la República por aquel entonces, Kenan Evren (1918-2015), vetó la ley dos días más tarde (veto núm. 1662/8088) argumentando que “la libertad absoluta en la vestimenta estaba en contra de los principios de Atatürk relativos al pensamiento moderno, el laicismo y la igualdad de género [...]”⁴³.

A pesar de ello, la TBMM aprobó el 10 de diciembre de 1988 otro proyecto de ley (anexo 16 añadido a la ley núm. 2547) en el que se reconocía “la obligatoriedad de cumplimiento con un código de vestimenta moderno aunque se permitía cubrirse tanto el cuello como el cabello con un pañuelo para las personas de creencias religiosas”. No obstante, el AM a petición de Evren reconoció la inconstitucionalidad de la ley debido a que podía “provocar conflictos religiosos amenazando con ello la unidad del Estado así como de la nación, provocando con su aprobación la alteración del orden público”⁴⁴. Posteriormente a pesar de la decisión del AM, la TBMM aprobó nuevamente otro proyecto de ley el 25 de octubre de 1990 (anexo 17 añadido a la ley núm. 2547) similar a la primera legislación vetada por Evren aunque esta vez el proyecto de ley carecía de la exención religiosa. Finalmente, el AM volvió a derogar la ley aunque esta vez no la declaró como inconstitucional⁴⁵.

Posteriormente, tras el proceso del 28 de febrero de 1997, se prohibió el uso del *türban* no sólo en los centros educativos sino también en cualquier institución pública, llegándose a considerar su uso como un desafío a las élites kemalistas

⁴² Newton (1999), p. 169-187

⁴³ En virtud al artículo 89 de la constitución turca, el presidente de la república tiene el derecho de vetar cualquier legislación dentro de los quince días siguientes a su aprobación para ratificarla o devolverla a la TBMM para su revisión. Si la TBMM vuelve a aprobar idéntica legislación, el presidente no tendrá otra opción que ratificarla o llevarla ante el Tribunal Constitucional (AM) que puede anularla si es considerada como incompatible con la constitución. Jenkins (2006), p. 202

⁴⁴ Kuru (2006), p. 147; Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/12. *TC Resmî Gazete*, 22/10/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22499.pdf>, acceso el 16/05/2016.

⁴⁵ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 9 de abril de 1991, núm. 1990/36 y núm. 1991/98. *TC Resmî Gazete*, 14/03/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22229.pdf>, acceso el 16/05/2016.

más que una crítica a la visión asertiva del principio de laicismo⁴⁶. En resumen, y según las consideraciones de la académica de la universidad de Estambul, Edibe Sözen, “(...) el proceso de modernización en Turquía se habría convertido en uno [de mayor carácter] interactivo que estructural [puesto que] lo “moderno” se ha convertido en lo “religioso” y (...) [viceversa,] reduciéndose [no sólo] la distancia entre los diversos grupos sociales [sino también en] (...) la fertilización recíproca entre modernidad e Islam. Al mismo tiempo pone de manifiesto una serie de cuestiones referidas al contenido y los límites entre las esferas pública y privada”⁴⁷.

Por otro lado, podría decirse que durante la primera legislatura de gobierno del AK Parti (2002-2007) a pesar de proseguir con las tradicionales confrontaciones con el establishment secular, la conflictividad del uso del velo no fue uno de los temas principales en la agenda del partido todo ello limitado a la proposición de dos iniciativas sobre este tema: la primera de ellas sugirió restringir la prohibición únicamente a los centros educativos públicos de primaria y secundaria aunque al no obtener una respuesta positiva de la élite kemalista propuso nuevamente limitar la prohibición únicamente en las universidades públicas y permitirlo en las universidades privadas, propuesta que tampoco fue aceptada.

No obstante, el liderazgo del partido continuaba enfatizando con frecuencia la necesidad de un consenso para la búsqueda de una solución sustancial al problema. Según Gareth Jenkins, “el Corán no exige a las mujeres cubrirse la cabeza. La Sura 24, versículo 31 contiene la única referencia a una parte específica del cuerpo, y es el pecho no la cabeza (...) [la parte del cuerpo] que las mujeres deben cubrir. Otras referencias en el Corán en relación a un código de vestimenta que instruya a las mujeres a que lo hagan de una forma modesta es, por ejemplo, la Sura 7, versículo 26; Sura 33, versículo 55; y Sura 33, versículo 59”. Por el contrario, Tariq Ramadan estipula que llevar el velo es como un “testimonio de fe” aún cuando no sea para el autor una obligación para las creyentes⁴⁸. Otro ejemplo de dicha confrontación se vio reflejado cuando el Fiscal General del Estado (*Başsavcı Yardımcısı*) se opuso a que seis mujeres, miembros fundadoras del partido, acudieran a las sesiones plenarias de la TBMM debido a que portaban en sus cabezas el *türban*⁴⁹.

Sin embargo, una vez que el AK Parti alcanzó una mayoría razonable de apoyo social con el 46,6% de los votos en las elecciones generales de 2007 y una

⁴⁶ Göle (1993), p. 64

⁴⁷ Sözen (2006), p. 258

⁴⁸ Jenkins (2006), p. 202; Ramadan (1994), p. 79

⁴⁹ Hale y Özbudun (2010), p. 18

representación en la TBMM de 341 diputados, la consecuente y posterior investidura de Abdullah Gül como XI presidente de la república de Turquía (*Cumhurbaşkanı*), eliminando así la posibilidad de veto, el tema se habría convertido en predominante en la agenda del gobierno con el claro objetivo de, por un lado, “liberar a la religión del control estatal mediante la eliminación de los obstáculos que impiden profesar una vida religiosa plena[, pero por el otro,] (...) mantener la necesidad de protección por parte del ente estatal de los valores sociales de la sociedad, lo que ellos creen deriva del Islam y el buen sentido de la vida”⁵⁰.

Por lo tanto, “el uso del velo islámico (...) [se habría convertido en] un arma de doble filo para el AKP”⁵¹. Si bien la base de apoyo electoral del partido exige una política activa que resuelva la conflictividad de su uso en los espacios públicos destacando a su vez que la gran mayoría de miembros del partido (incluidos Davutoğlu o Binali Yıldırım) tienen esposas e hijas que portan el pañuelo en sus cabezas. Empero, los intentos del AK Parti por resolver dicha conflictividad pueden acarrearle problemas con el AM dado que el propio tribunal tomó esa cuestión como una de las razones para el cierre del RP y como la única para disolver el FP.

Tal como así ocurrió en 2008, cuando el AKP con el apoyo del tercer partido en número de representantes en la TBMM, el partido nacionalista y conservador del MHP, se propusieron acabar con la prohibición del velo en las universidades mediante la aprobación de dos enmiendas que, tras el abrumador beneplácito de la cámara de representantes (411-103), el presidente Gül tras su ratificación y firma, las convirtió en ley. Las declaraciones del por aquel entonces primer ministro, Tayyip Erdoğan, mostraban las intenciones del partido sobre la conflictividad del uso del *türban* en el espacio público: “¿Es aceptable que el uso del pañuelo islámico sea un delito incluso si es (...) [tratado] como un símbolo político? por ello, vamos a resolver este problema en el menor tiempo posible”⁵².

Por su parte, para el presidente de la comisión parlamentaria mixta Unión Europea-Turquía hasta julio de 2009, Joost Lagendijk, la decisión de llegar a un consenso único con el MHP obteniendo la mayoría necesaria para así levantar la prohibición del uso del *türban* en las universidades fue uno de los principales errores estratégicos y tácticos del partido ya que a pesar de la existencia de un

⁵⁰ Yavuz (2009), p. 53; “Sezer’den mesajlı veto” [El veto de Sezer lleva un mensaje]. *Sabah*, 30/03/2007. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/03/30/siy91.html>, acceso el 25/05/2016

⁵¹ Arat (1999), pp. 22

⁵² “Yeni türban çıkışı” [Un nuevo apoyo al pañuelo islámico]. *Milliyet*, 15/01/2008. En línea <http://www.milliyet.com.tr/yeni-turban-cikisi/siyaset/haberdetayarsiv/15.01.2008/234407/default.htm>, acceso el 25/05/2016

amplio respaldo en la sociedad turca para levantar la prohibición, “(...) el apoyo de una parte más “liberal” de la sociedad siempre estuvo condicionada a que las propias reformas estuvieran encaminadas a mejorar la situación de todos los grupos de la sociedad y que el gobierno dejara claro desde un principio que iba a hacer todo lo posible por defender los derechos de las niñas y mujeres que no desearan llevar el pañuelo en la cabeza. Ambas condiciones no se cumplieron en 2008”⁵³.

Dichas enmiendas perseguían “la igualdad para los estudiantes que reciben una educación como servicio público manteniendo la prohibición del velo para el personal docente y administrativo [estatal] y la libertad [en el código de vestimenta] en la educación superior, continuando con [la misma] en primaria [y secundaria]”. Las enmiendas aprobadas iban dirigidas a la modificación tanto del artículo 10 donde “los órganos del Estado y las autoridades administrativas actuarán en cumplimiento con el principio de igualdad ante la ley en sus actuaciones y en beneficio de todos los servicios públicos”; [como del] 42, en el cual “nadie puede ser privado de su derecho a la educación superior por razones que no son mencionadas abiertamente por las leyes. Los límites del uso de este derecho serán determinados por la ley”⁵⁴.

La insatisfacción creada en el principal partido de la oposición, el CHP, les hizo instar al AM a que anulara la legislación y así salvaguardara el derecho a la educación de toda la ciudadanía, como así sucedió el 5 de junio del 2008 cuando el propio AM con su presidente a la cabeza, Haşim Kılıç, sosteniendo que “la ley violaba el artículo 4 de la constitución en base a la revisión sustantiva del caso bajo una supuesta incompatibilidad constitucional debido al carácter irreformable de los artículos de la constitución (...) y que dichas enmiendas producirían cambios indirectos en los atributos fundamentales de la república y los puede hacer por ello ineficaces, a pesar de que el artículo 148 de la propia carta magna faculta al AM a una única deliberación sobre el contenido de las enmiendas constitucionales”⁵⁵.

Según Ergun Özbudun, el artículo 148 de la constitución “no sólo limita al mero trámite la revisión judicial de las enmiendas constitucionales sino también define el alcance de dicha revisión a dos cuestiones concretas: si la enmienda es propuesta y aprobada por la mayoría requerida y si la propia enmienda es

⁵³ Lagendijk (2012), p. 175

⁵⁴ Kuru y Stepan (2012a), pp. 109-110

⁵⁵ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 5 de julio de 2008, núm. 2008/116. *TC Resmî Gazete*, 22/10/2008. En línea <http://www.resmi-gazete.org/rega/2008-14176-emniyet-genel-mudurlugune-ait-arac-gerec-mal-ve-malzemelerin-satis-hibe-hek-ve-hurda-durum-ve-islemleri-ile-hizmet-satisina-dair-yonetmelik-12604.htm>, acceso el 16/05/2016

debatida en dos ocasiones en la TBMM. No obstante, ninguna disposición de la constitución faculta al AM para examinar la compatibilidad de las enmiendas con los artículos de la constitución. Además, [en el caso que nos concierne] una revisión sustantiva de las enmiendas aprobadas está claramente prohibido por la carta magna⁵⁶.

Para concluir en este aspecto, tras ampliar su mayoría en las elecciones de 2011 con el 49.9% de los votos, el AKP ha ido encadenando una serie de leyes que suponen, en palabras de Pinar Tremblay, el reconocimiento de a pesar de haber sufrido tradicionalmente “la imposición hegemónica de una interpretación determinista e inmutable del principio de laicismo, la liberalización de dicho principio se encuentra inmersa en el proceso de democratización puesto en marcha en el país”⁵⁷. Con Ömer Dinçer (2011-2013) y Nabi Avcı (2013-actualidad) en la cartera de educación nacional (*Millî Eğitim*), en noviembre de 2012 se permitió la libertad de llevar el *türban* en las universidades públicas. Sin embargo, cabe señalar que la búsqueda del AK Parti por la libertad del pañuelo islámico en los centros de enseñanza pública de educación superior era sólo un primer paso hacia el objetivo final en el que también se depusiera la prohibición tanto en las demás instituciones del Estado como en la totalidad del espacio público. Con todo ello, el 8 de octubre del 2013 una nueva ley permitió a las mujeres llevar el pañuelo en cualquier sitio a excepción de ciertas profesiones públicas con uniforme⁵⁸. Finalmente, tras la reunión del consejo de ministros (*Bakanlar Kurulu*) del 24 de noviembre de 2014 se acordó aprobar también la permisividad a las estudiantes de los centros de enseñanza pública de secundaria y primaria la posibilidad de poder usar el *türban*⁵⁹.

V. Las escuelas vocacionales religiosas

Las *imam-hatipler* son centros educativos vocacionales de enseñanza primaria (*ilköğretim*) y secundaria (*ortaöğretim*). En 1951, fueron creadas ex professo para capacitar tanto al predicador (*hatip*) musulmán que dirige la *jutba* u oración colectiva de los viernes, al profesor de religión del sistema público de enseñanza como también al imam de la mezquita, que posteriormente, formaran todos ellos parte del funcionariado público perteneciente al DİB. No obstante, a diferencia de otras escuelas vocacionales sus planes de estudios no sólo incluyen materias relativas a la ciencia o el arte propias de la escuela laica sino también el estudio de la lengua árabe y obviamente los textos islámicos (fundamentalmente Corán y Sunna). Dichas escuelas vocacionales “[...] están caracterizadas por una férrea

⁵⁶ Özbudun (2000), p. 160

⁵⁷ Tremblay (2013)

⁵⁸ Akyol (2008)

⁵⁹ Tremblay (2014)

disciplina que facilita la consecución de excelentes resultados en los restrictivos exámenes de acceso a la universidad pública que no abrió las puertas de todas sus facultades a los diplomados de dichos centros hasta 1984”⁶⁰. Con el tiempo llegaron a ser muy populares no sólo entre las familias conservadoras sino también entre familias de clase obrera y/o urbana periférica.

Por otro lado, de forma tradicional el establishment laico ha mantenido una seria preocupación por estos centros educativos que, aparte de considerarlas como lugares de capacitación de una contra-élite de connotación islámica, la equiparación de las *imam-hatipler* con los centros educativos del sistema público de enseñanza estaba en contra de la Ley para la Unificación de la Educación (*Tevhid-i Tedrisat*) de 3 de marzo de 1924 que, como su propio nombre indica, logró la unidad del sistema educativo basándose en fundamentos democráticos, laicos, igualitarios y funcionales, eliminando así cualquier apropiación y monopolización de la educación religiosa que mantenía el régimen precedente gracias a las madrazas (*medreseler*)⁶¹.

A lo largo de toda la década de los años veinte y principios de los treinta del pasado siglo, el establishment kemalista “[...] clausuró todas (479) las escuelas religiosas, eliminó la instrucción religiosa de los planes de estudio escolares y retiró las clases de lengua árabe y persa. En 1930 fueron clausuradas también todas las *imam-hatipler* y desde entonces, hasta 1947 no existió ninguna enseñanza del Islam que la proporcionada por algunos cursos de Corán en el ámbito rural”⁶². Por su parte, el movimiento islamista organizado de la década de los años sesenta veía en estos centros educativos los “[...] canales para el reclutamiento de nuevos miembros y la cuna islámica de nuevos ulemas”⁶³.

No obstante, a pesar del período de Junta militar tras la publicación de un memorándum el 12 de marzo de 1971, el aumento de la libertad operacional de estas escuelas confesionales se convirtió en un recurso muy beneficioso para el movimiento islamista. Fue durante la década de gobierno del Partido Demócrata (Demokrat Parti, DP) (1950-1960) cuando se introdujeron cursos voluntarios en las escuelas primarias, se restablecieron las emisiones radiofónicas de carácter religioso y se restituyó la llamada a la oración (*ezan*) en árabe. El DP reabrió las *imam-hatipler* aunque equiparándolas al sistema de enseñanza pública y estableció también la facultad de teología en la universidad de Ankara. Si bien todas

⁶⁰ Gómez (2009), p. 158; Kumbaracıbaşı (2009), pp. 204-205

⁶¹ Gorvett, Jonathan. “Secular anger over new Turkish law”. *Aljazeera*, 14/05/2004. En línea <http://www.aljazeera.com/archive/2004/05/2008410111255684356.html>, acceso el 28/09/2015

⁶² Özdalga (1999), p. 418

⁶³ Sam Kaplan (2002), p. 119

estas reformas no iban encaminadas a dismantelar el carácter laico del Estado debido a que algunas de las medidas permisivas con el Islam ya habían sido iniciadas por el CHP en 1947, lo que sí consiguió el DP durante la considerada como “década Menderes” fue devolver al Islam, de una manera más instrumental que ideológica, la legitimidad política que había detentado anteriormente⁶⁴.

Como se ha dicho de forma precedente, si estos centros vocacionales habían servido para educar a oradores, predicadores y profesores de religión, la prohibición en las escuelas públicas de cualquier precepto del Islam tras la asonada militar de 1980 hizo que numerosas familias inscribieran a sus hijos en esos centros vocacionales aunque no necesariamente deseaban que se convirtieran en funcionarios de perfil bajo ligados al *Diyanet*. Los graduados salidos de estos centros educativos de carácter religioso, proporcionaron al movimiento islamista los principales activistas y dirigentes políticos en las siguientes décadas.

Con el paso del tiempo, la citada generación de graduados de las *imam-hatipler* llegó a ocupar importantes cargos públicos, constituyéndose así una clase media cualificada piadosa que fuese capaz de competir con la contraparte laica en el ámbito económico, cultural y político. El surgimiento de esta generación de intelectuales religiosos, en palabras de Cihan Ziya Tuğal, se configuraría como un elemento fundamental en la construcción del movimiento islamista como una nítida alternativa a la hegemónica del kemalismo, e incluso, a la propuesta por los partidos conservadores de la centro-derecha conservadora de connotación islámica⁶⁵. La figura del actual Presidente de la República, Recep Tayyip Erdoğan, es buena prueba de lo anterior quien en consonancia con la vida conservadora de su familia recibió su educación secundaria en esta institución religiosa que, según sus fuentes biográficas, ha tenido un impacto duradero sobre su persona: “el período en las escuelas *imam-hatipler* significa todo para mí. Obtuve un marco, una orientación y todo lo necesario para mi vida. La institución educativa de las *imam-hatipler* me hizo a mí mismo y lo que soy hoy en día”⁶⁶.

Por otro lado, y paradójicamente introducido por el régimen militar de la época, si bien el artículo 24 de la Constitución de 1982 establece como obligatorio el “[...] temario sobre la cultura religiosa y la educación moral como parte del plan de estudios en todos los centros educativos de primaria y secundaria (...)”⁶⁷ por el contrario, con el proceso iniciado el 28 de febrero de 1997 de las medidas (*tedbirler*) impuestas por los militares al gobierno del RP, dos de ellas arrinconaban de alguna forma la educación religiosa proporcionada por las

⁶⁴ Ahmad (2007), pp. 8-11

⁶⁵ Tuğal. (2013), p. 115

⁶⁶ Pamuk y Yasaklı (2001), p. 22

⁶⁷ Hale (2005), p. 302

imam-hatipler okulları/lisesi. Además de la imposición de un estricto control sobre los dormitorios de los alumnos de dichos centros la primera medida puesta en marcha decretaba la ampliación de la educación obligatoria de cinco a ocho años, lo que significaba el cierre de prácticamente todas las *imam-hatipler*, puesto que debían eliminarse desde el sexto hasta el octavo curso siendo clausurados también otros centros educativos de formación profesional y vocacionales como los colegios de Anatolia (*Anadolu liseleri*). En segundo lugar, la revisión en el sistema de acceso a la universidad limitaba las posibilidades de los graduados de las *imam-hatipler* para continuar con sus estudios en la educación superior, a excepción de los departamentos de teología, convirtiéndose así en otro de los temas más controvertidos del sistema educativo turco a lo largo de toda la pasada década. El impacto de estas dos políticas efectivas desde el curso académico 1996-1997 redujo el número de estudiantes en estos centros educativos de 511.502 en 1996 a 64.534 en el curso lectivo 2002-2003⁶⁸.

En este sentido, en comparación con la problemática del *türban*, el AKP y en particular Erdoğan se han comportado de manera más activa en el tema de las *imam-hatipler* debido quizás a la menor sensibilidad mostrada por el establishment secular sobre el tema y la aceptación en principio del partido sobre la percepción de que la clausura de las *imam-hatip liseleri* (secundaria) no suponía un problema. Por ello, la sección 5.2 del programa político del partido para las elecciones de 2002 se comprometía a “llevar a su fin la práctica que por las circunstancias actuales producen resultados que no son equitativos, convirtiéndose los estudiantes no sólo en blanco de la crítica sino también se vería reducida su motivación. A su vez, el partido se compromete a conceder la igualdad de oportunidades en los exámenes de ingreso a la universidad a todos los graduados de las escuelas secundarias y sus equivalentes”⁶⁹. Dicho compromiso se hizo realidad con el Plan de Acción Urgente (*Acil Eylem Planı*), que entre otras cosas intentaba proporcionar un trato igualitario a todos los estudiantes en el examen de acceso a la universidad eliminando los coeficientes de acceso, lo que suponía al mismo tiempo la ecuanimidad para todos los egresados provenientes de las *imam-hatipler*.

El compromiso del gobierno se hizo efectivo cuando el ministro de educación nacional por aquel entonces, Hüseyin Çelik, presentó en la TBMM el 13 mayo de 2004 un nuevo proyecto de ley de educación superior que permitía a los estu-

⁶⁸ Kuru (2006), pp. 149-150

⁶⁹ *AK Parti Adalet ve Kalkınma Programı* [Programa de Justicia y Desarrollo del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002, p. 36. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme#bolum>, acceso el 13/09/2015

diantes de todos los centros educativos vocacionales y profesionales el acceso en igualdad de condiciones a la universidad (ley núm. 5171). No obstante, la severa reacción en contra de la propuesta por parte de los rectores universitarios estuvo fundamentada en las alegaciones sobre la verdadera intención del gobierno que “[...] fingía como si estuviera corrigiendo las injusticias cometidas contra otros estudiantes pertenecientes a otras escuelas vocaciones como la formación profesional”⁷⁰.

Sin embargo, el presidente Sezer ejerció como en el caso del *türban* su derecho a veto (núm. 2729) argumentando que la permisividad sobre el acceso a la educación superior de los estudiantes pertenecientes a las *imam-hatipler* violaba el principio de laicismo debido a que implica no sólo la separación de los asuntos religiosos y el Estado sino también de los asuntos terrenales, es decir, “[...] de la vida social, la educación, la economía familiar, el derecho, las costumbres, la vestimenta, etc. de la religión”⁷¹. Además se añadió como la principal objeción de rechazo por parte del establishment la imposibilidad por parte de la TBMM de establecer las condiciones para el acceso a las universidades debido a que según el artículo 131 de la constitución sería el Consejo Superior de Educación (*Yüksek Öğretim Kurulu, YÖK*) el encargado de “planificar, regular y supervisar la educación superior y sus instituciones”⁷².

Por ello, cuando la cuestión resurgió el 21 de julio de 2009, sería el propio YÖK quien decidió garantizar la igualdad de oportunidades para los estudiantes de diversos orígenes académicos utilizando el mismo coeficiente para todos los solicitantes. Aunque todo ello de manera limitada y con la debida cautela ante la inflexible resistencia de los tribunales y otras instituciones estatales como el Consejo de Estado (*Danıştay*) que anuló en julio de 2009 la decisión de reducir la diferencia de los coeficientes que más tarde son multiplicados a los resultados de los exámenes de acceso a la universidad y, por ello, el YÖK tuvo que restituir el sistema de coeficientes con algunas limitaciones dejándolo finalmente en 0,12 disminuyendo sustancialmente la desventaja anterior de éstos. No obstante, el nuevo régimen de exámenes para el ingreso a la universidad que entró en vigor en 2010 no tenía en cuenta todos los problemas asociados con el sistema de coeficiente aun logrando remediar en parte las desigualdades y permitiendo con ello una competencia más justa entre los estudiantes⁷³

⁷⁰ Karabat, Ayşe. “İmam-hatip schools in demand for export”. *Today's Zaman*, 03/01/2010. En línea <http://www.todayszaman.com/news-197385-imam-hatip-schools-in-demand-for-export.html>, acceso el 28/09/2015

⁷¹ Kuru (2006), pp. 144

⁷² Hale y Özbudun (2010), p. 170

⁷³ Seggie (2011), pp. 34-35

Finalmente, el AKP, con algún apoyo del ultranacionalista y conservador MHP y del pro-kurdo Partido de la Democracia y la Paz (Barış ve Demokrasi Partisi, BDP), sacó adelante la ley núm. 6287 de 30 de marzo de 2012, más conocida como “ley 4+4+4”, que declaraba a todos los candidatos que deseen acceder a la universidad en igualdad de condiciones estableciendo por ello el mismo coeficiente independientemente del centro educativo de enseñanza secundaria del que provinieran y aboliendo por ello no sólo el sistema de coeficientes en la universidad que había provocado una gran polémica acusado de ser un instrumento para mantener la desigualdad de oportunidades entre los estudiantes desde su aprobación en 1998 sino que también abolió el sistema de coeficientes en la educación secundaria dando “[...] un paso importante hacia una mayor igualdad de oportunidades de los estudiantes en el sistema educativo turco”⁷⁴.

VI. Los cursos de Corán

Desde la fundación de la república, el Estado turco mantiene el monopolio de la educación religiosa (*ilahiyat*) estando por ello prohibida la instrucción de carácter privado. Además de las *imam-hatipler* existen centros educativos específicos para enseñar el Corán regidos también por el DİB. Empero, la imposición de un estricto control tras el proceso surgido del 28 de febrero de 1997 sobre dichos cursos de Corán (*Kuran kurslarına*) fue justificada en base a la consideración de éstos no sólo como un recurso importante para el adoctrinamiento religioso sino también como una fuente de votos y la base social de oposición reaccionaria perteneciente al movimiento islamista. Se podría considerar por tanto que además de las cofradías islámicas (*tarikatlar*), también los *Kuran kurslarına* han desempeñado un papel determinante como estructuras de un islam popular en el mantenimiento del movimiento islamista como instrumento de identidad colectiva en la sociedad turca⁷⁵.

A su vez, con el decreto citado sobre la ampliación de la educación obligatoria de cinco a ocho años, al igual que los centros vocacionales de las *iman-hatipler*, la gran mayoría de cursos coránicos fueron clausurados con la prohibición de su impartición a menores de doce años y manteniéndose únicamente los cursos de verano y fines de semana. Mustafa Baş, parlamentario del islamista Refah por aquel entonces argumentó al respecto que la “[...] educación ininterrumpida de ocho años es un sistema ordenado [e impuesto]. Uno no puede llegar a ninguna parte con este sistema. No sólo es científicamente equivocado sino también

⁷⁴ Çelik y Gür. (2013), p. 167

⁷⁵ Eligür (2010), pp. 6-7

contrario a la constitución”⁷⁶. Como consecuencia de lo anterior, los alumnos que asistían a estos cursos sufrieron un drástico descenso de 1.685.000 en 1996, siendo los centros educativos con mayor número de estudiantes, a 155.285 a finales de 2004⁷⁷.

En este sentido, en noviembre de 2003 el AK Parti se dispuso mejorar las condiciones de dichos cursos a través de una regulación elaborada por el DİB. Entre otros cambios menores la nueva normativa pretendía la apertura de los *Kuran kurslarına* durante todo el año; la reducción del requisito de apertura de los cursos de quince a diez alumnos; la eliminación del límite de duración de los cursos de verano establecido en dos meses y la posibilidad de dar cursos por la tarde en el que se proporcionaría no sólo alojamiento con la reapertura de dormitorios sino también alimento para los alumnos más infortunados.

Según el establishment asertivo, la nueva regulación propuesta era fiel reflejo de la estrategia utilizada por el AKP para atraer a la sociedad a sus organizaciones y por lo tanto bajo su influencia por medio de una verdadera “agenda oculta islamista” sino también de islamizar a la juventud por medio de las instituciones. Finalmente, la propuesta fue retirada como consecuencia de las críticas y la falta de mayoría para aprobarla en la TBMM por parte del AK Parti⁷⁸. En 2012, sin embargo, con la citada anteriormente “ley 4+4+4” aprobada, según Zafer Çelik y Bekir S. Gür, “[...] señalaba un paso importante en la democratización del sistema educativo y allanó el camino para la implementación de mejoras significativas en la educación”.

Dicha ley también elevaba la edad de educación a doce años lo cual agitó las reacciones del principal partido de la oposición, el CHP, consecuencia de que los alumnos que no optaran por elegir estos cursos se podrían enfrentar a una severa “presión social” (*toplumsal baskısı*) así como sometidos a la educación religiosa a una edad más temprana puesto que pueden ser matriculados a la edad de cuatro años⁷⁹. El gobierno resalto el carácter pluralista y multicultural de la ley aludiendo que los nuevos cursos electivos no sólo eran religiosos sino también introducían en la lista de asignaturas optativas una serie de diversas lenguas como el kurdo, el abjaz y el laz. Por ello, los citados cursos “[...]”

⁷⁶ “Kesintisiz eğitim tek tip insan yetiştirir” [La Educación ininterrumpida plantea una persona uniforme]

Milli Gazete, 03/09/1997. En línea

www.milligazete.com.tr/haber/Kesintisiz_egitim_manevi_cokuntuyu_artirdi/78824#.VMY719Jw1E, acceso el 06/02/2016

⁷⁷ Kuru. (2006), p. 152

⁷⁸ Eligür (2010), p. 251

⁷⁹ Sabral. (2014).

representan una gran oportunidad para los estudiantes cuya lengua materna no sea el turco y/o esté interesado en el aprendizaje de dichas lenguas”⁸⁰.

En resumen, actualmente el aparato estatal religioso juega un rol crucial para imponer una determinada visión del mundo con la expansión de la base social de los grupos sunníes y las consecuentes acusaciones al gobierno de querer educar a una generación piadosa (*dindar nesil*) en contraposición a una generación kemalista gracias al rediseño del sistema estatal de educación⁸¹.

Referencias y documentación

Decisiones del Tribunal Constitucional de Turquía (AM):

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/1. *TC Resmi Gazete*, 18/03/1989. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20112.pdf>, acceso el 28/10/2014

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/12. *TC Resmi Gazete*, 22/10/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22499.pdf>, acceso el 16/05/2016.

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 9 de abril de 1991, núm. 1990/36 y núm. 1991/98. *TC Resmi Gazete*, 14/03/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22229.pdf>, acceso el 16/05/2016.

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 5 de julio de 2008, núm. 2008/116. *TC Resmi Gazete*, 22/10/2008. En línea <http://www.resmi-gazete.org/rega/2008-14176-emniyet-genel-mudurlugune-ait-arac-gerec-mal-ve-malzemelerin-satis-hibe-hek-ve-hurda-durum-ve-islemleri-ile-hizmet-satisina-dair-yonetmelik-12604.htm>, acceso el 16/05/2016.

⁸⁰ Çelik y Gür. (2013), p. 169

⁸¹ Cengiz (2014); “Başbakan Erdoğan: ben dindar nesil yetiştirmek istiyorum, diyemez [El Primer Ministro Erdoğan: No se puede decir que “quiera instruir una generación piadosa”]. *Milliyet*, 16/10/2013. En línea <http://blog.milliyet.com.tr/basbakan-erdogan---ben-dindar-nesil-yetistirmek-istiyorum--diyemez/Blog/?BlogNo=432741>, acceso el 11/06/2016

Otras declaraciones

“Başbakan Erdoğan: ben dindar nesil yetiştirmek istiyorum, diyemez [El Primer Ministro Erdoğan: No se puede decir que “quiera instruir una generación piadosa”]. *Milliyet*, 16/10/2013. En línea <http://blog.milliyet.com.tr/basbakan-erdogan---ben-dindar-nesil-yetistirmek-istiyorum--diyemez/Blog/?BlogNo=432741>, acceso el 11/06/2016.

“Kesintisiz eğitim tek tip insan yetiştirir” [La Educación ininterrumpida plantea una persona uniforme]. *Milli Gazete*, 03/09/1997. En línea www.milligazete.com.tr/haber/Kesintisiz_egitim_manevi_cokuntuyu_arttirdi/78824#.VMY719Jw1E, acceso el 06/02/2016

“Yeni türban çıkışı” [Un nuevo apoyo al pañuelo islámico]. *Milliyet*, 15/01/2008. En línea <http://www.milliyet.com.tr/yeni-turban-cikisi/siyaset/haberdetayarsiv/15.01.2008/234407/default.htm>, acceso el 25/05/2016

“Sezer’den mesajlı veto” [El veto de Sezer lleva un mensaje]. *Sabah*, 30/03/2007. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/03/30/siy91.html>, acceso el 25/05/2016

Bibliografía

Aktaş, Cihan (2006), *Türbanın Yeniden İcadı* [La Nueva Reinención del Pañuelo]. Estambul: Kapı Yayınları

Akyol, Mustafa. “And the show trial begins”. *Hurriyet Daily News*, 04/03/2008. En línea <http://www.hurriyetaidailynews.com/and-the-show-trial-begins.aspx?pageID=438&n=and-the-show-trial-begins...-2008-04-03>, acceso el 15/09/2015

Akyol, Taha (2008) *Ama Hangi Atatürk* [Pero Qué Atatürk]. Estambul, Doğan Yayıncılık

Ahmad, Feroz (1996), *The Making of Modern Turkey*. Nueva York: Routledge. En línea [http://psi301.cankaya.edu.tr/uploads/files/Feroz%20Ahmad%20Making%20of%20Modern%20TR\(1\).pdf](http://psi301.cankaya.edu.tr/uploads/files/Feroz%20Ahmad%20Making%20of%20Modern%20TR(1).pdf), acceso el 02/07/2015

(2007) *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* [El Experimento Turco de Democracia (1945-1980)]. Estambul: Hil Yayın, 2007

Başgil, Ali Fuat (1954), *Din ve Laiklik* [Religión y Laicismo]. Estambul: Yağmur Yayınları

Bulaç, Ali. Which Islamism?". *Today's Zaman*, 09/06/2014. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/ali-bulac/which-islamism_349916.html, acceso el 06/09/2015

Casanova, Jose (1994), *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press

Çarkoğlu, Ali y Kalaycıoğlu, M. Ersin (2009), *The rising tide of conservatism in Turkey*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009

Çayır, Kenan (2007), "The emergence of Turkey's contemporary 'Muslim democrats'". En Cizre, Ümit (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, pp. 62-79

Çelik, Zafer y Gür, Bekir S. (2013), "Turkey's Education Policy during the AK Party Era (2002-2013)". *Insight Turkey*, 15: 4, pp. 151-176. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_15_no_4_2013_celikgur.pdf, acceso el 12/10/2015

257

Cengiz, Orhan Kemal. "Erdoğan 's reforms meant to educate 'pious generation'". *Al-Monitor*, 26/06/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/cengiz-produce-religious-generations-erdogan-akp-islamist.html>, acceso el 03/06/2016

Davison, Andrew (2003), "Turkey, a "Secular" State? The Challenge of Description". *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3, pp. 333-350

Dumont, Paul (1981), "Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk". *American Institute for the Study of the Middle Eastern and Civilization Journal*, 1: 3, pp. 17-32

Eligür, Banu (2010), *The mobilization of political Islam in Turkey*. Nueva York: Cambridge University Press

Feyzioğlu, Turhan (1982), "Secularism: Cornerstone of the Turkish revolution". En Feyzioğlu, Turhan (ed.) *Atatürk's Way*. Estambul: Otomarsan, 1982, pp. 1-74

Göle, Nilüfer (1993), *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press

Göle, Nilüfer (1997), "The Gendered Nature of the Public Sphere". *Public Culture*, 10: 1, pp. 61-81

Gómez, Luz (2009), *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe

Gorvett, Jonathan. "Secular anger over new Turkish law". *Aljazeera*, 14/05/2004. En línea <http://www.aljazeera.com/archive/2004/05/2008410111255684356.html>, acceso el 28/09/2015

Hale, William M. (2005) "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts". *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 293-310

Hale, William M y Özbudun, Ergun (2010), *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the case of the AKP*. Londres: Routledge

Hanioğlu, M. Şükrü (1995), *The Young Turks in Opposition*. Nueva York: Oxford University Press

Jenkins, Gareth H. (2006), "Symbols and Shadow Play: Military-JPD Relations, 2002-2004". En Yavuz, M. Hakan (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 185-206

Kaplan, Sam (2002), "Din-u Devlet All Over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup". *International Journal of Middle East Studies*, 34: 1, pp. 113-127

Karabat, Ayşe. "İmam-hatip schools in demand for export". *Today's Zaman*, 03/01/2010. En línea <http://www.todayszaman.com/news-197385-islam-hatip-schools-in-demand-for-export.html>, acceso el 28/09/2015

Keyder, Çağlar (2005), "Moving in from the Margins? Turkey in Europe." *Diogenes*, 53: 2, pp. 72-81

Kumbaracıbaşı, Arda Can (2009), *Turkish politics and the rise of the AKP: dilemmas of institutionalization and leadership strategy*. Londres: Routledge

Kuru, Ahmet T. (2006), "Reinterpretation of Secularism in Turkey. The Case of Justice and Development Party". En Yavuz, M. Hakan (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, pp. 136-159

Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (2012a), "Laïcité as an Ideal Type and a Continuum". En Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 95-121

Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (2012b), "Introduction". En Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 1-11

Legendijk, Joost (2012), "Turkey's Accession to the European Union and the Role of the Justice and Development Party". En Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 166-188

Mardin, Şerif A. (1969), "Power, Civil Society and the Culture in the Ottoman Empire". *Comparative Studies in Society and History*, 11: 3, pp. 258-260

Mardin, Şerif A. (1994), *Türk Modernleşmesi* [La Modernización Turca]. Estambul: İletişim

Newton, Kenneth (1999), "Social and Political Trust in Established Democracies". En Norris, Pippa (ed.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*. Oxford: Oxford University Press, pp. 169-187

Pamuk, Muhammed y Yasaklı, Umut (2001), *Recep Tayyip Erdoğan*. Estambul: Birey

Pope, Nicole y Pope, Hugh (2000), *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey*. Nueva York: Overlook Press

Özdalga, Elisabeth (1999), "Education in the Name of the 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight-Year Obligatory School Reform in Turkey". *Muslim World*, 89: 3-4 (1999), pp. 414-438

Özbudun, Ergun (1981), "The Nature of the Kemalist Political Regime". En Özbudun, Ergun y Kazancıgil, Ali (eds.) *Atatürk: Founder of a Modern State*. Hamden, CT: Archon Books, pp. 79-102

Özbudun, Ergun (2012a), "Turkey-Plural Society and Monolithic State". En Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, pp. 61-94

Özbudun, Ergun (2012b), "The Turkish Constitutional Court and Political Crisis". En Kuru, Ahmet T. y Stepan, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 149-165

Ramadan, Tariq (1994), *Les musulmans dans la laïcité* [Los musulmanes y la laicidad]. Lyon: Tawhid

Ramadan, Tariq (2000), *El reformismo musulmán: Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra.

Sabral, Jody. "Erdoğan's reforms meant to educate 'pious generation'". *Al-Monitor*, 26/06/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/cengiz-produce-religious-generations-erdogan-akp-islamist.html>, acceso el 03/06/2016

Saktanber, Ayşe y Çorbacioğlu, Gül (2008), "Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey". *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15: 4, pp. 514-538

Seggie, Fatma N. (2011), *Religion and the State in Turkish Universities: The Headscarf Ban*. Nueva York: Palgrave Mcmillan, 2011

Şeker, Nesim (2007), "Vision of Modernity in the Early Turkish Republic: An Overview". *Historia Actual Online*, 14, pp. 49-56. En línea <http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/216/204>, acceso el 24/03/2016

Sözen, Edibe (2006), "Gender Politics of the JPD". En Yavuz, M. Hakan (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 251-280

Taylor, Charles (1998), "Modes of Secularism". En Bhargava, Rajeev (ed.) *Secularism and Its Critics*. Nueva Delhi: Oxford University Press, pp. 31-53

Timur, Taner (1993), *Türk. Devrimi ve Sonrası* [La Revolución turca y sus repercusiones]. Ankara: Imge Kitabı

Toprak, Binnaz (1987), "The Religious Right". En Schick, Irvin y Tonak, Ertuğrul A. (eds.) *Turkey in Transition. New Perspectives*. Nueva York: Oxford University Press

Tremblay, Pinar. "Hijab Wars Key to Role Of Islam In Turkey". *Al-Monitor*, 15/04/2013. Consultable en red: www.almonitor.com/pulse/originals/2013/04/hijab-wars-turkey-islam-religiosity.html#ixzz3HXwWXUsh, acceso el 28/10/2015

"Headscarf protests resume in Turkey". *Al-Monitor*, 16/09/2014. Consultable en red: <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/09/turkey-headscarves-protestes-resumes-education.html#>, acceso el 16/09/2015

Tuğal, Cihan Ziya (2013), "Islam and the Retrenchment of Turkish Conservatism". En Bayat, Asef (ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press

Veiga, Francisco (2011), *El turco: diez siglos a las puertas de Europa*. Barcelona: Debate

Yavuz, M. Hakan (2009), *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Nueva York: Cambridge University Press

Yeşim Arat. *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. Estambul: TESEV Yayınları, 1999, pp. 22

Yılmaz, Hakan (2007), "Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View". *Middle East Journal*, 61: 3, pp. 489-493. Consultable en red: http://www.hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-2007-IslamDemocracy-MEJ.28460907.pdf, acceso el 14/06/2016