

Atatürk y la laicidad¹

François Georgeon*

En 1937, un año antes de su muerte, Mustafá Kemal –llamado Atatürk o “padre de los turcos”– hacía incluir en los textos de la Constitución de su país los principios fundadores del nuevo Estado. Según el artículo 2, el Estado turco era “republicano”, “nacionalista”, “populista”, “estatista” y “laico”. Después de 15 años de reformas aceleradas, la laicidad quedaba reconocida de manera oficial. Desde entonces, Turquía sigue llamándose, de acuerdo con la fórmula consagrada, “el único Estado laico del mundo musulmán”.

Así, 30 años después de la ley de separación de las Iglesias y el Estado en Francia, y en el contexto muy diferente del islam, un nuevo Estado proclamaba muy en alto su vocación laica. ¿Habría que ver en ello una simple copia del modelo francés? ¿Se trata de una adopción o de una adaptación? El debate conserva su actualidad: ¿la laicidad turca es un producto importado directamente de Occidente –tal como afirman numerosos islamistas para descalificarla–, o más bien hunde sus raíces en una historia antigua? ¿Es un “caballo de Troya” para destruir al islam o una versión moderna de la religión de Mahoma?

Durante la guerra de independencia (1920-1922), en la que algunos veían una liberación del islam, Atatürk se había apoyado en la religión y en los religiosos –que eran muchos en la primera gran Asamblea reunida en Ankara en 1920 bajo su impulso.² Fue sólo después de la proclamación de la república y del traslado de

* Traducción del francés de Arturo Vázquez Barrón.

¹ Tomado de *L'Histoire*, julio-agosto 2004.

² Los miembros de esta asamblea decidieron apropiarse de la representación de la nación y de los poderes legislativo y ejecutivo, en contradicción con la política llevada por el sultán Mehmet VI.

la capital a Ankara, en 1923, cuando lanzó un programa radical de laicización de la sociedad y del Estado turcos.

Al abolir el califato en 1924, Atatürk ponía fin a la dualidad de los poderes: ya no había legitimidad proveniente de la sucesión del Profeta;³ la única autoridad sería en lo sucesivo la de la Asamblea de Ankara, que descansaba en la soberanía nacional.

El mismo día de la abolición del califato, una ley llamada de “unificación de la enseñanza” incorporaba al ministerio de Educación todas las escuelas, lo que tuvo por consecuencia el cierre de las madrazas, esos colegios donde se formaban los doctores de la ley religiosa, los ulemas. En su lugar se crearon en Estambul una facultad de teología y escuelas para los imanes y los predicadores. Al mismo tiempo, se liberó el derecho de toda referencia hecha a la ley religiosa y al derecho islámico. Se cerraron los tribunales islámicos. En 1926, uno de los últimos bastiones de la ley religiosa, el derecho privado, cayó con la adopción de un código civil ampliamente inspirado en el código suizo. La poligamia quedaba suprimida, se instituía el matrimonio civil y se establecía la igualdad del hombre y de la mujer.

En 1928, la mención “el islam como religión de Estado”, que se había mantenido en la Constitución de 1924, se suprimió mediante una enmienda y desapareció del texto toda referencia religiosa. Los historiadores consideran en general que esta enmienda constituye, por defecto, la introducción oficial de la laicidad en Turquía.

En 1931 se dio un paso más cuando el Partido Republicano del Pueblo adoptó el principio de la laicidad. En su estatuto, el partido declaraba: “Debido a que las ideas religiosas pertenecen al campo de la conciencia personal, el partido considera que la exclusión de los conceptos religiosos de los asuntos del Estado y de la vida política es el factor principal que puede garantizar a nuestra nación el éxito en su camino hacia el progreso.”

El “padre de los turcos” deseaba formar “una nación penetrada por la mentalidad laica”. En 1925, después de la revuelta kurda del Jeque Sait en el este de Anatolia –en la que había participado la poderosa cofradía Naqshbandiyya–,⁴

³ El califato había vuelto a ponerse en vigor bajo Abdulhamid II, sultán otomano de 1876 a 1909. La política autocrática que llevó desde 1877 desembocó en la revolución de los Jóvenes Turcos en 1908.

⁴ Gran cofradía fundada en el siglo XIV, la Naqshbandiyya se distinguió por su ortodoxia y su resistencia a la colonización europea.

decidió el cierre de todos los conventos, las cofradías y los mausoleos. El culto a los santos y las peregrinaciones quedaron prohibidas.

De igual manera, resultaba conveniente cambiar los signos religiosos. Fue así como Atatürk impuso mediante una ley, en 1925, el sombrero a la usanza occidental en lugar del fez y del turbante, y alentó a las mujeres a que se deshicieran del velo –que sin embargo no estaba prohibido. Los títulos políticos y religiosos heredados del imperio otomano quedaron abolidos, y se adoptó asimismo, en 1926, el calendario gregoriano –“internacional”–, con lo que el de la hégira quedó reducido a un uso privado relacionado con la religión. En 1935 se decretó el domingo como día feriado.

Otras innovaciones –como la adopción del alfabeto latino en lugar de las letras árabes, la puesta a punto de una versión oficial de la historia que reconocía a los turcos un brillante pasado preislámico, o también la purificación de la lengua turca mediante la eliminación de los préstamos árabes y persas–, al ampliar la distancia entre los turcos y las tradiciones arabomusulmanas, aparecían como tentativas de laicización cultural.

Si se mira en su conjunto la política de laicización llevada a cabo por Atatürk, resulta difícil por supuesto no ver en ella el reflejo de la política religiosa que la III República francesa llevó a cabo entre 1800 y 1905. Se reencuentra la obstinación para reducir el campo de acción de la religión y para liberar el espacio público. Así como la mentalidad anticlerical, la hostilidad hacia los agrupamientos religiosos y la prioridad dada a una enseñanza liberada de la influencia religiosa. Y, por último, la idea central de la separación de los ámbitos de la religión y del Estado. ¿Podría ser Atatürk el “digno sucesor de Emilio Combes”,⁵ como lo describe uno de sus últimos biógrafos?⁶

El término elegido para designar la laicidad, *laiklik*, el único que de entre los grandes principios del kemalismo deja entrever un origen extranjero, suena como

⁵ Emilio Combes (1835-1921). Político francés. Tras ocupar la vicepresidencia de la Cámara de Diputados (1893-95), fue nombrado ministro de Instrucción Pública (1895-96), en cuyo cargo se esforzó por reorganizar las enseñanzas primaria y media. Como Primer Ministro (1902-05) desarrolló una política hostil a la iglesia católica: suprimió y expulsó gran número de órdenes religiosas y arrebató a la Iglesia el papel activo que había desempeñado en la enseñanza. Su obra es inseparable de la instauración de la laicidad en Francia. (N. del T.)

⁶ Alexandre Jevakhoff. *Kemal Atatürk. Les chemins de l'Occident*, París, Tallandier, 1989, p. 329.

una confesión de préstamo. El gran teórico del nacionalismo turco, Ziya Gökalp (1876-1924), había sugerido en efecto el término *la-dini*, “no religioso”. Pero los conservadores habían estigmatizado la expresión dándole el sentido de “sin religión”, o hasta de “ateo”.

Los parecidos ideológicos entre el partido de Atatürk –el Partido Republicano del Pueblo– y el Partido Radical se han subrayado desde hace mucho tiempo.⁷ Si bien los dos partidos divergen en cuanto al papel del Estado –en el que los kemalistas ven el motor del progreso social–, ambos están impregnados de progresismo, proclaman el solidarismo tan caro a Léon Bourgeois, en vez de la lucha de clases, y creen en el papel fundamental de la educación. Y ambos ambicionan reducir la influencia de la religión en el Estado y la sociedad.

Así que hay convergencias. ¿Pero hay que hablar por eso de influencias? No debe olvidarse que muchos intelectuales turcos y los Jóvenes Turcos,⁸ opositores a la política de Abdulhamid, vivieron en Francia a principios de siglo. Los influyeron las doctrinas políticas y sociales. Fueron testigos del nacimiento del Partido Radical en 1901, de su participación en los gobiernos de la República a partir de 1902, del voto de la ley de Separación en 1905⁹ y de las olas que dicha ley levantó.

Por su parte, Edouard Herriot, quien había pasado una temporada en Turquía luego de la revolución de los Jóvenes Turcos, defendía acaloradamente la acción de Mustafá Kemal y saludaba con entusiasmo la supresión del califato. El presidente del Partido Radical veía en esto el nacimiento de un nuevo régimen atento a lo que ocurría en Francia y deseoso de “laicizarse a fondo”. Se congratulaba de que los turcos hubiesen adoptado una “concepción de la laicidad [que] se deriva de nuestras doctrinas”.

¿Y qué decir de Atatürk mismo, el artesano de la laicización? Nacido en 1881 en Salónica, en una ciudad marcada por el liberalismo de su comunidad judía y

⁷ Cf. Eric J. Zürcher, “The Influence of the French Radical Party on Young Turk Political Thinking”, *De la Révolution française à la Turquie d'Atatürk*, Istanbul, Isis, 1990, pp. 197-203.

⁸ El comité de los Jóvenes Turcos se había formado en 1889 para restablecer la Constitución otomana, suspendida por Abdulhamid II. Los Jóvenes Turcos lo derrocaron en 1909 y pusieron en su lugar a Mehmet V.

⁹ El 9 de diciembre de 1905 se votaba en Francia la ley de Separación de las Iglesias y el Estado, que ponía fin a más de un siglo de concordato y con la que se llegaba al final de la obra de secularización iniciada por la Revolución francesa. Proclamaba como principio institucional que “la República garantiza la libertad de conciencia” y, en su artículo 2, que “la República no reconoce, no subvenciona, ni financia ningún culto”. (N. del T.)

por la francmasonería, Mustafá Kemal pertenece a la generación de los Jóvenes Turcos. Formado en las escuelas militares otomanas, en ellas estudia el positivismo y aprende la fe en la ciencia. Ávido lector de los filósofos de las Luces, también es un ferviente admirador de la Revolución francesa.

La publicación reciente del catálogo de su biblioteca, con los pasajes subrayados y anotados por él, permite comprobar que, además de a los filósofos del siglo XVIII, leyó sobre todo a los pensadores racionalistas y materialistas de finales del siglo XIX¹⁰ y que compartía algunas lecturas con los maestros del radicalismo francés.

En lo que se refiere a la religión en general, Atatürk pensaba, como buen positivista, que era necesaria para el vínculo social: “Una nación sin religión está condenada a desaparecer”, declara en 1932. De Renán, había conservado la idea de que “la religión se ha vuelto algo individual [que] mira la conciencia de cada quien” y que “no podría ofrecer una base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna”. El filósofo alemán Luis Büchner (1824-1899), autor de *Fuerza y materia* (*Kraft und Stoff*), confirma en él la idea de que “la educación debe tener por base la ciencia y no la fe”.

En cuanto al islam, leyó mucho. Por ejemplo, a un islamólogo célebre de la época, Reinhart Dozy, quien deploraba “la gran fijeza”, “la inmovilidad” que resulta ser “por desgracia” el principio del islam. En Renán, Atatürk había subrayado en la famosa conferencia *El islamismo y la ciencia* –implacable panfleto contra una religión islámica considerada inadecuada para el progreso– un pasaje que denunciaba “la nulidad intelectual de las razas que obtienen únicamente de esta religión su cultura y su educación”.

Cuando decide, en 1928, adoptar el alfabeto latino, Atatürk estigmatiza los caracteres árabes tomando del autor de *El Porvenir de la ciencia* la expresión “círculo de hierro”. Éste, según él, rodea la cabeza del musulmán, haciéndolo cerrarse a la ciencia y volviéndolo incapaz de abrirse a las nuevas ideas.

Atatürk comparte además con los partidarios de la laicidad francesa otra fuerte convicción: el anticlericalismo. Porque si bien en el islam no existe un clero en sentido propio (religiosos encargados de transmitir sacramentos), es claro que hay, en el plano sociológico, un personal a cargo del culto y de lo sagrado: párrocos de

¹⁰ Atatürk’ün Okudugu Kitaplar (“libros que leyó Atatürk”), Ankara, 2001, 25 vol.

mezquitas (imanes, muecines), recitadores del Corán, maestros de madrazas... Un personal que, en el imperio otomano, se desarrolló, se organizó y se jerarquizó de manera particular. Los ulemas constituían un cuerpo estructurado, a la cabeza del cual se encontraba el gran Mufti, y el fenómeno de las cofradías estaba muy extendido. Seguramente no es una casualidad que el Estado que adoptó la laicidad sea al mismo tiempo aquel donde, históricamente, el fenómeno clerical estaba más extendido.

La desconfianza de Atatürk respecto de estos hombres de religión resulta indudable. No solo le parecen una amenaza para el Estado, sino que se hallan a la cabeza de los movimientos de resistencia al poder –ya sea bajo el imperio o la república. Representan el aspecto fanático, oscurantista y reaccionario del islam que es necesario erradicar.

Por otra parte, les reprocha –sobre todo a los derviches– que vivan de la credulidad popular. “¿Puede considerarse como una nación civilizada, exclama en su gran discurso de 1927, a un conglomerado de hombres que siguen ciegamente a un montón de jeques, de *dédés*, de *seids*, de *tchélébis*, de *babás* y de emires; que confían su suerte y su vida a los quirománticos, a los adivinos, a los hechiceros, a los vendedores de amuletos?”¹¹

No obstante, existe una diferencia considerable entre la Turquía kemalista y la III República: en 1905, Francia separó las instituciones religiosas y el Estado. En Turquía, el Estado toma a su cargo y controla el avance de los asuntos religiosos. Así que más allá de las convergencias, resulta más bien sorprendente el carácter específico de la laicidad kemalista. El contexto, por lo demás, es muy distinto. En lugar de que se promueva mediante un régimen democrático y pluralista, la laicidad en Turquía se promueve mediante un régimen autoritario. Es algo que se impone, si es necesario por la fuerza, a una población a veces indiferente u hostil, compuesta en un 98% de musulmanes. En Francia, la laicidad se proclama después de un siglo de luchas antirreligiosas. En Turquía no sucede para nada del mismo modo. Por último, mientras que el panteón laico francés está bien poblado –de Jules Ferry a Emilio Combes, pasando por Jean Macé y Ferdinand Buisson–, la laicidad turca se asocia a un solo hombre.

¹¹ *Discours du Ghazi Mustapha Kemal*, trad. fr., Leipzig, 1929, p. 676.

Igual que al modelo francés, la laicidad kemalista también le debe mucho a la historia otomana, la cual revela un control prácticamente constante del Estado sobre lo religioso. Al lado de la *seriat* (la ley islámica), hacía mucho tiempo que el sultán legislaba promulgando el *kanun* (canon), es decir, una legislación secular inspirada en costumbres o hábitos locales.

Por otra parte, el poder político dominaba la jerarquía de los ulemas. Con las reformas del Tanzimat,¹² iniciadas en 1839, se reforzó la tendencia a la secularización. En el ámbito del comercio y del derecho penal, se promulgaron códigos que estaban inspirados en los códigos napoleónicos, y ya no en la ley religiosa. El Estado creó escuelas civiles al lado de los establecimientos religiosos. El papel de los ulemas se iba debilitando.

Las ideas de secularización tuvieron éxito. Uno de los miembros de la *intelligentsia* otomana, Mustafá Fazil Pacham, escribía al sultán Abdulaziz en 1867: “La religión manda sobre las almas [...], [no] regula el derecho de los pueblos, [debe mantenerse] en el ámbito de las verdades eternas.”

Estas tendencias se acentuaron con los Jóvenes Turcos, colmados de positivismo. Uno de los intelectuales más radicales, Abdulá Cevdet, proponía en su revista *İctihad* (“El Libre Examen”), la mayor parte de las medidas de laicización que se adoptarán en la época republicana. Durante la primera guerra mundial, el comité Unión y Progreso separó al jeque ul-islam del Consejo de Ministros, transfirió a los ministerios la administración de los tribunales religiosos, de las escuelas religiosas y de las fundaciones de beneficencia, y promulgó un código moderno de la familia.

Así, la historia otomana es la de una dominación del poder político sobre el poder religioso, que encuentra su conclusión con Atatürk. Dos reformas, instauradas al mismo tiempo que la supresión del califato en 1924, desembocan en este control del Estado sobre lo religioso: la creación de la presidencia para los asuntos religiosos, vinculada al primer ministerio, y de la dirección de las fundaciones de beneficencia. La primera administra las mezquitas y los conventos, contrata, paga y controla a los miembros del clero, convertidos en simples funcionarios del Estado, vigila los sermones y las oraciones que pronuncian los oficiantes del culto. La

¹² Se denomina “Tanzimat” al conjunto de reformas institucionales inspiradas en Occidente, que culminaron con la adopción de una Constitución en 1876.

segunda controla la administración de las mezquitas y de los bienes religiosos. Se trata de una puesta bajo resguardo de lo religioso que se asemeja más al sistema concordatario que a la separación de la Iglesia y el Estado.

Debido a que el Estado se encontraba a cargo de la religión y a que disponía de todas las herramientas de control sobre la religión, resultaba tentador intentar aprovechar esa circunstancia para operar una reforma del islam. Las tentativas hechas en este sentido en la época kemalista apuntan a hacer de él una religión “racional”, “civilizada” y “nacional”. En 1928, un comité por la reforma religiosa propone hacer modificaciones drásticas a la organización y al desarrollo del culto: sería posible entrar con zapatos a las mezquitas, sentarse en bancas, oír música religiosa y escuchar manifestaciones culturales (oraciones, recitación de los versos coránicos, llamado a la oración) en lengua turca. De estas audaces propuestas, sólo se acepta la última –y se empieza a aplicar. Se toman algunas medidas que apuntan a “turquizar” el islam, a “nacionalizar” la religión: en 1932, el llamado a la oración se pronuncia por vez primera en turco desde lo alto de los minaretes de Estambul. Se lanza el proyecto de una traducción oficial del Corán al turco, pero sin resultados.

“Nos inspiramos en ella; no la copiamos.” Puede decirse respecto de la laicidad turca lo que Mustafá Kemal Atatürk decía respecto de la Revolución francesa. En 1908, los Jóvenes Turcos habían hecho “su” revolución teniendo en mente 1789. De igual manera, cubierta por la aureola de su victoria de 1918, la República laica francesa mostró el camino a los kemalistas. Al establecer un Estado laico, estaban convencidos de ir en el sentido de la historia. Pensaban que después del Estado la sociedad turca iba a laicizarse. El debilitamiento de la práctica religiosa en los años 1930 –debida en realidad a un “sentimiento de inseguridad” de los fieles (Serif Mardin)– los convencía de lo justo de sus palabras.

Dicho lo anterior, la laicidad tenía profundas raíces en la historia otomana misma. Y es por esa razón que se ha mantenido contra viento y marea en la Turquía de hoy. A pesar de que haya quedado oculto por las intervenciones militares, un consenso favorable a ella parece existir en el seno de la sociedad turca. Aunque no fuese más que por el hecho de que hizo de Turquía el “único Estado laico del mundo musulmán”, la laicidad terminó por ser una marca de identidad. ¿Acaso la laicidad no es, en cierto sentido, la versión turca del islam?

Bajo el régimen autoritario de Atatürk, la laicidad significó casi lo contrario de lo que es en Francia. No se trata de una marginalización de lo religioso, dejado en libertad de evolucionar por su lado, sino una puesta bajo tutela –que primero fue en extremo limitativa, y luego cada vez menos– de una religión instrumentada para la creación de una identidad colectiva “turcoislámica”. Semejante síntesis no podía nacer más que bajo la estrecha vigilancia de un régimen centralizador y nacionalista; éste llegó incluso a tomar a su cargo la formación de los imanes y de los predicadores en los liceos llamados “Imán-Hatip”.

¿Turquía es “islamista”? Observemos más bien que el término occidental abarca comportamientos opuestos. También es en Turquía donde una revista muy popular y muy islámica preconiza el “diálogo islamocristiano”. Por supuesto, se plantea la cuestión de la sinceridad de actitudes que podrían destinarse a forzar la puerta de ese “club cristiano” que sigue siendo Europa. Semejantes segundas intenciones, por supuesto, no deben excluirse. Queda la aspiración de un pueblo a inventar su propia laicidad, a elaborar un islam conciliable con nuestra modernidad. Ni extranjero irreductible, ni espejo de Occidente. 