



HAL
open science

Laicidad e Islam

Jean-François Leguil-Bayart

► **To cite this version:**

| Jean-François Leguil-Bayart. Laicidad e Islam. 2013. hal-01070445

HAL Id: hal-01070445

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01070445>

Preprint submitted on 1 Oct 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO
PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD



24

LAICIDAD E ISLAM

JEAN-FRANÇOIS BAYART

*Para
entender
y pensar
la laicidad*







COLECCIÓN DE CUADERNOS JORGE CARPIZO 

PARA ENTENDER Y PENSAR LA LAICIDAD

COLECCIÓN | C o o r d i n a d a p o r
DE CUADERNOS | PEDRO SALAZAR UGARTE
"JORGE CARPIZO" | PAULINE CAPDEVIELLE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Colección de cuadernos "Jorge Carpizo".
Para entender y pensar la laicidad, Núm. 24

Coordinadora editorial	Edición
Elvia Lucía FLORES ÁVALOS	Miguel LÓPEZ RUIZ/
Coordinador asistente	Leslie Paola LÓPEZ MANCILLA
José Antonio BAUTISTA SÁNCHEZ	Formación en computadora
Diseño de interiores	Jessica QUITERIO PADILLA
Jessica QUITERIO PADILLA	Diseño de forro
	Arturo de Jesús FLORES ÁVALOS

L

aicidad e islam

Jean-François BAYART



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CÁTEDRA EXTRAORDINARIA BENITO JUÁREZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
INSTITUTO IBEROAMERICANO DE DERECHO CONSTITUCIONAL
MÉXICO • 2013

Primera edición: 13 de mayo de 2013

DR © 2013, Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

Impreso y hecho en México

CONTENIDO

ISLAM Y LAICIDAD: PARÍS-ANKARA, Y VUELTA

I. Asociaciones de ideas y amalgamas engañosas	4
II. Cuestiones de métodos.....	8
III. Turquía, una República islámica sin conciencia de serlo	15
IV. Vuelta a la laicidad francesa	37
Notas	47
Bibliografía	48



**ISLAM Y LAICIDAD:
PARÍS-ANKARA, Y VUELTA¹**



« Toda la dificultad consiste en hacer compatible el islam con la República. Ahora bien, las incompatibilidades son muchas, y las diferencias, abisales, especialmente en tres ámbitos que son los tres términos de nuestro lema: la democracia, con las palabras ‘Libertad, Igualdad, Fraternidad’, va en contra de la filosofía que subyace el islam”, escribía Philippe de Villiers, uno de los líderes de la derecha conservadora francesa, en 2006. Y agregaba, para que las cosas fueran bien claras:

Se trata de aclimatar en cierto modo el islam a nuestro perfil nacional, integrarlo a nuestra civilización, adaptarlo a la República, fundirlo en nuestra tradición, hacerlo compatible con nuestra cultura (...) ¿Por qué sería imposible esta apuesta? Porque se basa en una ambición vana que consiste en visitar el Corán y la Sunnah para reescribirlos; lo que es posible con algunas religiones fundadas en la separación de lo temporal y de lo espiritual, no lo es con el islam. Nada se puede disociar. El islam es un bloque. Todo lo que es de Alá es de Alá y todo lo que es de César sigue siendo de Alá. El Corán es la palabra divina misma y no puede, por lo tanto, ser modificado bajo ninguna circunstancia (Villiers, 2006: 226).

En el debate público francés, la expresión “islam republicano” suena en efecto como un oxímoron, incluso una provocación. Los dos términos aparecen

antinómicos o por lo menos problemáticos, según las opiniones de unos u otros. Fuera de sus eventuales fundamentos xenófobos, asumidos por la extrema derecha, el postulado de esta contradicción procede de la concepción francesa de la laicidad, *i. e.* de la separación de los cultos y del Estado obtenida en 1905, de la confusión entre la República y la democracia, de la valorización contemporánea de la lucha de las mujeres para el reconocimiento de su igualdad, incluso del legado colonial. Pero va más allá del caso de la trayectoria francesa del Estado y de la democracia, pues hoy en día toda la Unión Europea parece dudar de la compatibilidad del islam con sus instituciones políticas: Alemania, Austria, Italia, y hasta los países que se enorgullecían de su multiculturalismo y de su tolerancia, como el Reino Unido, los Países Bajos, Dinamarca.

I. ASOCIACIONES DE IDEAS Y AMALGAMAS ENGAÑOSAS

El carácter pasional del debate yace en asociaciones automáticas que el análisis no confirma sistemáticamente y que, entonces, no permite erigir en leyes científicas. Por ejemplo, existen repúblicas no democráticas (y monarquías democráticas). Repúblicas confesionales o seculares más que laicas. Repúblicas (y democracias) desiguales desde el punto de vista de la condición de las mujeres. Aun en Francia, la República no ha sido inmediatamente sinónimo de sufragio universal, y ha excluido a las mujeres hasta 1946. Asimismo, caminó de la mano con una concepción restrictiva de la democracia; ello sin mencionar

los periodos en los cuales se suspendió su ejercicio, o se limitó su alcance, o se privó de ella sus sujetos coloniales, o se generó una represión sangrienta del movimiento obrero o popular. Hoy todavía, la democracia francesa es incapaz de asegurar a las mujeres la paridad política, y su Cámara alta, el Senado, fue protegida de los caprichos de la alternancia, en virtud de su forma de elección, hasta 2011. Por último, si el cristianismo ha podido históricamente ser la matriz de algunas instituciones, representaciones o procedimientos de la democracia y de la República, no ha sido su precursor natural. Se acomodó y se adaptó a ella, más que haber sido su factor explicativo. Paul Veyne dice incluso que era “la religión más alejada de una distinción entre Dios y César, al contrario de lo que escuchamos repetir” (Veyne, 2007: 246).

En el mismo tiempo, la supuesta contradicción entre el islam y la República nace de una simplificación abusiva, al menos polémica, del primer término del binomio. Aunque les pese a los santurriones de Alá, que no tienen un espíritu más sociológico que los de Jesús o de Iahvé, el islam es plural, inclusive en el estricto enfoque religioso. Salvo la división, frecuentemente exagerada, entre sunitas y chiitas, ¡cuántas escuelas teológicas y jurídicas, cofradías e instituciones, rivalidades económicas y sociales, y finalmente divergencias políticas dentro de la umma! “El orden de los ulema está en su desorden”, dice un viejo dicho persa. Para limitarnos a la esfera política, los conflictos que agitan el llamado mundo musulmán son internos a este. Dividen a los propios musulmanes, antes de oponerlos eventualmente a los judíos, hindús, cristianos o a los “occidentales”. Ello es cierto en Argelia, Afganistán, Pakistán o Irak, Siria, Mali, si solo nos limitamos

a algunas de las principales crisis contemporáneas. Hasta en Líbano, Palestina o Nigeria, la guerra opone a los musulmanes contra ellos mismos, tanto como lo hace contra el Otro. Y en Irán, Turquía, Senegal, Túnez, Marruecos, la sociedad está cruzada por fracturas políticas o ideológicas irreductibles al islam (al que se adhiere la casi totalidad de la población).

Dicho de otra forma, el islam no explica nada, o muy poco, por sí solo. Y menos aún las prácticas de la gente, por muy creyentes que estas sean. Escuchemos de nuevo a Paul Veyne: “La ideología no está en la raíz de la obediencia” (Veyne, 2007: 228). Tal como los jóvenes católicos adulaban a Juan Pablo II al mismo tiempo que utilizaban alegremente la contracepción que él condenaba y que, en todos tiempos, los cristianos se han matado venerando a su Dios de amor, los musulmanes y *las musulmanas* actúan a su antojo con el Corán, que es suficientemente oscuro como para proveer un campo infinito a la exégesis. En un ensayo que debió haber cerrado el debate, Olivier Carré demostró que los grandes textos de la filosofía política islámica, lejos de establecer la confusión entre la religión (*din*) y el poder o el Estado (*dolat*), instituyen en cambio su distinción. Lo que le permitió hablar de un “islam laico”. En cambio, consideró que el Corán encierra a las mujeres en la “cárcel de la Escritura”, la de “algunos versículos (...) que, sin ambigüedad alguna, consagran la desigualdad de género” (Carré, 1993 : 114). Quizá. Pero, cárcel de la Escritura o no, las musulmanas, tal como las jóvenes católicas, no se detienen al pie de la letra. Afirman sus propias prácticas sociales, buscando *ex post* una legitimación religiosa, tal como lo han hecho las iranís, en treinta

años de República islámica (Adelkhah, 1991, 2006 [1998] y 2012).

Así las cosas, es necesario fragmentar los dos objetos —falsamente naturales— de la República y del islam. Y tomar nota de una evidencia: ¿por qué dudar de la compatibilidad del islam con la República cuando centenares de millones de musulmanes viven ya en repúblicas y no en monarquías o en teocracias? En Irán, en Turquía, pero también en el resto de Asia central y Anterior, en Pakistán, en Indonesia, en África, y por supuesto, en Europa y en América. En repúblicas, lo que no quiere decir necesariamente, lo repetimos, en democracia. Pero tampoco lo excluye necesariamente.

Turquía es una democracia parlamentaria desde 1950, cuyo curso ha sido perturbado por el ejército (y no por el islam), pero cuyas elecciones al sufragio universal son incontestables. Senegal ha sido uno de los países africanos más democráticos (o menos autocráticos). E incluso Irán, al contrario de una idea común, dispone de instituciones representativas, aunque poco democráticas dadas las violaciones a la libertad de voto pasivo y de los fraudes que las manchan a las elecciones previstas en la Constitución. La magnitud de las manifestaciones que denunciaron el golpe de fuerza en las elecciones presidenciales de 2009 demostró el apego de los ciudadanos a los principios constitutivos de la República, aun siendo islámica. A la inversa, la laicidad, o la contención de los movimientos islámicos, fueron un recurso de legitimación del autoritarismo, no solo en los regímenes baasistas de Irak y Siria, sino también en Egipto, Túnez, Argelia y hasta Turquía, a través de intervenciones militares. Una antropóloga como Fariba Adelkhah piensa que

en Irán la coerción del régimen se fundió en los imperativos categóricos de la centralización del Estado, de la “seguridad nacional”, de la defensa de la integridad territorial contra la agresión iraquí, más que sobre los del islam. Este, en cambio, ha sido un elemento de pluralismo y de autonomía de lo social con respecto al campo político (Adelkhah, 2012).

El islam interviene como una variable de las repúblicas musulmanas sin constituir su factor explicativo. Desde el punto de vista del análisis político, no existe como categoría, aunque, sin duda, existen los musulmanes. Aquí, como en cualquier lado, la interpretación culturalista oscurece lo que pretende iluminar: la dimensión cultural de la acción política (Bayart, 1996 o 2005). Sin embargo, en África, Medio Oriente, Asia, existen sociedades políticas, históricamente situadas. Su común pertenencia a lo que llamamos el “mundo musulmán” va de la mano con su heterogeneidad. Cada una de estas sociedades tiene una historicidad propia, que no se reduce a la dimensión religiosa ni a la institucionalización política, y que se inscribe en factores económicos y sociales generales. Y cada una de ella remite a procesos complejos de formación del Estado, más que a una relación estable entre este y la religión.

II. CUESTIONES DE MÉTODOS

Conviene entonces acotar los encadenamientos históricos que dan forma a la amalgama entre la República y el islam en cada contexto. Si tuviéramos que caracterizar de manera lapidaria, por ejemplo, las trayecto-

rias de Turquía, Irán y Senegal, podríamos decir que el rasgo prominente de la trayectoria turca reside en el paso de un universo imperial plurisecular a un mundo nacional; el de la trayectoria iraní en el recorrido de un siglo revolucionario, de la revolución constitucional de 1906 a la revolución de 1979; el de la trayectoria senegalesa en el momento colonial y en la “revolución pasiva” que generó. Cada uno de estos países es una república, y cada una de estas repúblicas es singular. Mientras la interpretación culturalista —por hacer hincapié en el islam— es impotente para subrayar su diferenciación, la sociología histórica comparada de lo político nos permite entender sus particularidades haciendo del denominador religioso común en un “operador de individualización” (Veyne, 1976: 35).

Pero la sociología nos lleva también a entrecruzar las trayectorias, pues nuestra muestra no es tan disím-bola como lo podríamos pensar a primera vista. La historia de la República en Irán, en Turquía y en Senegal está “conectada” de múltiples maneras (Subrahmanyam, 2007 y 2005). Y desenredar la madeja del islam republicano nos conduce hacia muchos de los grandes temas que preocupan hoy a la sociología política: el paso de un mundo de imperios a un mundo de Estados-naciones; el impacto de la expansión colonial de Europa en el siglo XIX; el legado de la esclavitud; las movilizaciones nacionalistas y revolucionarias del siglo XX; la reivindicación democrática y la estructuración de sociedades civiles o de espacios públicos; la imbricación de la “larga duración” de las sociedades de Asia, África y Medio Oriente con la brevedad de la globalización de estos últimos dos siglos.

El islam republicano se formó en efecto a lo largo de una secuencia delimitada que se caracterizó

simultáneamente por dos fenómenos, generalmente presentados como una antinomia, y no obstante, sinérgicos: por un lado, la universalización del Estado-nación y, por el otro, las mundializaciones de orden tecnológico, material, cultural, económico, financiero y político (Bayart, 2004). Nuestros tres países —Turquía, Irán y Senegal— se inscriben en estos momentos, aunque no sigan una simple concomitancia o yuxtaposición de trayectorias paralelas. Entre ellos hubo una circulación de hombres, de ideas y de prácticas sociales que contribuyó a instituir un islam republicano como configuración mayor del mundo global en el que vivimos; aunque en Francia consideremos este ensamblaje como una imposibilidad o una dificultad insuperable.

Con todo, este islam republicano, a escala mundial, mantuvo relaciones estrechas con Francia. Su resplandor cultural y la expansión imperial la llevaron a jugar un papel crucial en las conexiones que ligan las trayectorias políticas de Turquía, Irán y Senegal. Las matrices del sansimonismo, del positivismo, de la masonería, de la universidad, de las *Grandes Écoles*, del ejército, básicamente, tuvieron en estas “conexiones” una importancia que no ha sido suficientemente estudiada. Desde la Expedición de Egipto de Bonaparte (1798-1801), Francia ha pretendido, al menos intermitentemente, ser potencia musulmana, y lo logró, efectivamente, a través de la fuerza de los hechos coloniales y de los flujos migratorios. Ya mucho tiempo antes había establecido intercambios y alianzas con el oriente musulmán, incluyendo la famosa coalición de Francisco I con el Imperio otomano, con la intención de sorprender a los Habsburgo y de compartir Italia, en el siglo XVI. Las contradicciones en su definición

de la ciudadanía, de la nacionalidad, del Estado de derecho, se revelan a lo largo de este periplo, del que no han estado exentas sus artes, sus letras y su filosofía política. La relación de la República francesa con el islam, y la idea republicana en territorio musulmán que se mantiene con ella, son más antiguas, más mezcladas y más complejas de lo que afirma el discurso actual sobre el desafío que representa la religión del Profeta para sus instituciones o por el “choque de civilizaciones”. Que estas relaciones cruzadas hayan sido frecuentemente antagónicas no debe hacernos olvidar que, en buena sociología, el conflicto es una forma de intercambio y de apropiación, portadora de acomodos y de superación.

El islam republicano es un asunto político de instituciones, de ideología, de concepción de la ciudadana y de la nacionalidad, de definición del espacio público y de la sociedad civil en su relación con el Estado, de soberanía popular y nacional, de libertad y de derechos humanos. Es también —y quizá sobre todo— un asunto de subjetivación, en el sentido entendido por Michel Foucault, *i. e.* de constitución de un sujeto a la vez moral y político, de tipo republicano. Evidentemente, este *homo republicanus*, y, sin embargo, *islamicus*, es muy diferente de su homólogo francés, europeo o norteamericano. ¡Gran descubrimiento sociológico! No aturdirá a los que puedan entender que el *ethos* republicano francés o italiano o alemán sea otro que la *civic culture* estadounidense, y que al mismo tiempo puedan comprender que no hay un único *homo islamicus republicanus*. El repertorio cívico, moral e imaginario del islam republicano, lejos de conjugarse en singular como quisieran los

culturalistas, tiene su propia historicidad desde una sociedad musulmana a la otra.

La idea republicana es universal y es susceptible en teoría de enraizarse en cualquier sociedad musulmana, aunque algunas de ellas —Marruecos, por ejemplo— no le concederá atractivo alguno, porque la institución monárquica goza de gran legitimidad. Los pueblos musulmanes son como los pueblos europeos: unos tienen un alma republicana; otros, monárquica, y otros más se acomodan (o se resignan) a lo que les brindó la contingencia histórica, sin obstáculos constitucionales. En caso de cambio de régimen, tanto la monarquía como la República pueden prometer la ficción útil de días mejores. Desde este punto de vista, los musulmanes son tan crédulos o tan hastiados o tan optimistas o tan desesperados que lo fueron en diferentes momentos de su historia los franceses o los españoles. Y, como en algunas uniones, el amor puede venir tras algunos años de convivencia. Además, en Turquía, Irán o Senegal, la historia de la República —como en Marruecos, la de la monarquía— tiene que ver más bien con el imperio de la pasión.

Llegando a este punto de nuestro razonamiento, no es superfluo recordar la distinción entre la laicidad, “una elección política que define de manera autoritaria y jurídica el lugar de lo religioso”, y la secularización, “fenómeno de sociedad que no requiere medidas políticas algunas”, que es ante todo un proceso: “Es cuando lo religioso deja de ser el centro de la vida de los hombres, aunque sigan siendo creyentes; cuando las prácticas de los hombres como el sentido que dan al mundo ya no se hacen bajo el signo de la trascendencia y de lo religioso” (Roy, 2005: 19-20). Distinción fundamental: si algunas sociedades musulma-

nas viven una reislamización evidente, ya sea desde «abajo» o bien por el efecto de políticas públicas más o menos coercitivas —el Sahel conoce hoy en día estas dos modalidades de incremento de lo religioso—; otras se encuentran en vía de secularización, ya sea que se adhieran jurídicamente a un modelo de laicidad, como Turquía o Senegal, o en cambio, que tal ideología sea políticamente y legalmente recusada, como en Irán.

Por otro lado, conviene abstenerse de incurrir en una “sobreinterpretación religiosa” (Veyne, 1996) de hechos que pueden vestirse de atavíos islámicos, pero que en realidad responden a otras lógicas, más triviales. La yihad, en Afganistán, ha sido, desde 1979, tanto una guerra agraria como una guerra de liberación nacional contra la ocupación soviética (1979-1991), una guerra entre contratistas político-militares dotados de una base étnica y una guerra contra el Estado islámico de los talibanes. O, para mayor precisión, los diferentes episodios de aquella guerra de Treinta Años mostraron ser inseparables del desafío agrario (Adelkhah, 2013). Lo mismo ocurre hoy en el norte de Mali: la base social que supieron armar algunos movimientos yihadistas se remite con frecuencia a conflictos entre pastores y cultivadores, o entre pescadores, sobre los derechos de uso de la tierra y del agua. De manera más general, la progresión del salafismo en el Sahel, en contrapunto o en detrimento del islam de rito malekí y de las cofradías, no puede separarse de las políticas de ajuste estructural que los Estados han llevado a cabo desde los años 1980, bajo la presión y la batuta del Banco Mundial, del Fondo Monetario Internacional y de los demás entes financiadores: la disminución de los presupuestos en materia de salud

y de educación pública dejó campo abierto a su sustitución por las instituciones islámicas financiadas por las monarquías del golfo arabo-pérsico fondeadas con petrodólares. En otros términos, los desafíos a la laicidad del Estado provienen del desfonde financiero y democrático del mismo —por el efecto de los condicionamientos económicos impuestos desde el exterior por los financiadores—, y no solo del poder de la religión. Además, esta última —en el caso el islam, pero lo mismo podría demostrarse respecto del pentecostalismo en el golfo de Guinea (Marshall, 2009)— no existe *in abstracto*. La religión se encuentra históricamente situada en su “momento moderno” (Picaudou, 2010), el de la enseñanza burocrática de tipo occidental y de los *mass media*, que transformaron profundamente las condiciones de la predicación y de la educación. La religión implica también una respuesta coherente a la condición social y política de los antiguos cautivos o esclavos cuya emancipación fue refrenada por la colonización, la lucha nacionalista y el Estado postcolonial (Bayart, 2010). En esta perspectiva, desde hace un par de décadas, va de la mano con el desarrollo del comercio regional de armas ligeras y de la democratización del acceso a la Kalachnikov.

Así planteada, la relación del islam con la República y/o con la laicidad, así como su relación con la secularización, no procede de un juego de suma cero, sino de una combinatoria, de una sinergia y de una interacción mutua que están históricamente situadas, y por lo tanto, que son ampliamente contingentes. Lo que significa también, por definición, que no puede haber una sola respuesta a esta cuestión, a pesar de la verborrea de la islamofobia que causa estragos en

toda Europa. Como escribía Max Weber, “La formulación de conceptos históricos [...] no necesita [...] de la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matriz siempre e inevitablemente individual”² (Weber, 1964 [1985]: 44). Es lo que vamos ahora a verificar al considerar el caso emblemático de Turquía, país musulmán que ha adoptado una República laica en 1923, y en 2002 se hizo de una mayoría parlamentaria, que se adscribe claramente al islam, aunque haya abandonado toda etiqueta confesional explícita.

III. TURQUÍA, UNA REPÚBLICA ISLÁMICA SIN CONCIENCIA DE SERLO

El ascenso al poder del Partido de la Justicia y del Desarrollo (AKP) —principal heredero de un linaje de partidos islámicos parlamentarios fundados por Necmettin Erbakan a partir de 1969, y sucesivamente prohibidos por el ejército o por los tribunales—, a los ojos de muchos observadores, parecía poner en peligro, tras las elecciones legislativas de 2002, la laicidad de la República de Turquía. Sin embargo, el juego de suma cero entre el islam y la laicidad republicana, en el que se ha querido medir la evolución del país, una vez que un partido de estirpe musulmana ha tomado las riendas, ha desafiado la reflexión y ha generado un desconcierto del que no salimos todavía. Ciertamente, el AKP puede ser calificado de partido islámico, aun cuando la propia organización haya abandonado tal apelación, y no hay duda de que promueve una política conservadora cuyas

afinidades con la religión musulmana sunita de rito hanefí son evidentes. Pero, como tal, se inscribe en la continuidad histórica de la génesis de la República, y no en lo contrario, como veremos más adelante. De hecho, un sondeo de mayo de 2012 recordaba que los turcos favorecen la laicidad: 50.6% son favorables a su permanencia, tal como está en la nueva Constitución; 40.7% sostiene que esta debe establecer que “el Estado debe mantener la misma distancia con todas las religiones” y solo 8.7% se pronuncian a favor de su supresión con ocasión de la reforma anunciada. Además, el AKP debe analizarse en un contexto más amplio que el perímetro de los países musulmanes, en el cual se circunscribe con frecuencia.

Por otra parte, la victoria de ese partido permitió el reconocimiento político de la sociedad real que el kemalismo había querido ocultar entre las dos guerras, pero cuyas instituciones políticas se fueron acomodando mediante la introducción del multipartidismo, en 1945; la victoria electoral del partido democrático, en 1950; la creación del primer partido islámico de Necmettin Erbakan, en 1970, y bajo la batuta del régimen militar de 1980-1983, que promovió la instrucción religiosa en la educación secundaria. Desde este punto de vista, la trayectoria de Turquía no deja de evocar la de Rusia postsoviética: el resurgimiento del islam es muy similar al de la ortodoxia ultramar negra. La comparación no es tan artificial como podría parecer, ya que el régimen autoritario del Partido Republicano del Pueblo tomó buena parte de su ingeniería política y cultural de los bolcheviques, en los años 1920 y 1930 (con el detalle y *la diferencia no es menor* de que su dirigencia estatal nunca intentó eliminar la propiedad privada de los medios de produc-

ción, sino que, por el contrario, contemporizó con el mercado).

Por otra parte, la religiosidad de los dirigentes del AKP se conecta con una parte de la clase política estadounidense. Algunos de los consejeros de Recep Tayyip Erdoğan fueron capacitados en los Estados Unidos, y nunca disimularon su proximidad con los medios neoconservadores. El mismo primer ministro envió a sus hijas a estudiar ahí, bajo el pretexto de que podrían usar el velo en la universidad. Y una de las fuerzas sociales en las cuales se apoyó, mal que bien, el gobierno desde 2002, la neocofradía (*cemaat*) de los fethullahci, encarna una religiosidad *New Age*, que no deja de tener similitudes con el fundamentalismo protestante norteamericano, si no es que ha sido, al menos en sus inicios, financiado por este en nombre del Rearmamento moral y de la estrategia de influencia occidental en el espacio exsoviético. Su líder carismático, Fethullah Gülen, de hecho, la dirige desde Pensilvania, donde se refugió en 1999.

También, la relación que el AKP mantiene con el islam, en materia de moralidad, no es diferente a la que tienen los conservadores italianos, españoles o alemanes con el cristianismo. Después de todo, la derecha musulmana no tiene el monopolio de la oposición al derecho al aborto, a la valorización del orden moral, a la tacañería respecto de la cultura. La mayor parte de las acusaciones que los liberales formularon contra Recep Tayyip Erdoğan sobre estos temas sociales están presentes en muchos países del mundo occidental. Asimismo, el AKP pertenece culturalmente a un periodo neoliberal de alcance global, mucho más que a una relación de exclusividad con un islam intemporal. Si existe un islam es un "islam

de mercado” (Haenni, 2005) —¡sumamente eficaz!— y que es un punto de materialización del “momento moderno” (Picaudou, 2010) de esta religión que se puso en marcha en el inicio del siglo XX (una modernidad que no siempre rima con el progresismo, ni en Asia Anterior o en Medio Oriente como tampoco en Europa del Oeste y en Norteamérica).

Sea como sea, las encuestas de opinión muestran que los electores turcos no votaron hace diez años a favor del AKP por razones religiosas, sino debido al repudio hacia los demás partidos en competencia, considerados como corruptos e incompetentes y, elección tras elección, para consolidar un “equipo ganador”. Los ciudadanos pudieron celebrar la constitución de una mayoría en la Asamblea Nacional, que mostró un fuerte contraste con la inestabilidad de los gobiernos de coalición de 1965 a 2002. Valiéndose de su dominación electoral y parlamentaria, el AKP logró escapar de la pesada tutela del ejército sobre las instituciones políticas, simbolizada por el arresto de muchos oficiales de alto rango, en el marco de la investigación de los casos Ergenekon (2003) y Balyoz (2007), y sobre todo, con el enjuiciamiento de los autores del golpe de Estado de 1980 y su condena a largas penas (2012). Por otro lado, el partido logró un crecimiento económico sostenido espectacular (5% cada año en promedio entre 2003 y 2012, combinado con una disminución del crecimiento demográfico) que generó la triplicación del ingreso de la población en diez años (10,500 dólares por año), garantizando al mismo tiempo una estabilidad monetaria sin precedente en la historia del país, salvo un momento de fuerte depreciación de la libra turca respecto del euro y del dólar en 2011.³ Paralelamente, el AKP supo

afianzar el objetivo de la adhesión a la Unión Europea, gracias a una política de democratización de las instituciones y de la legislación que hizo posible la apertura de las negociaciones, en 2005. Ello sin abandonar un posicionamiento de afirmación nacional, incluso nacionalista, en el escenario internacional y regional, a medida que la mala voluntad de sus interlocutores y el veto de Francia comprometían toda posibilidad de llegar a un acuerdo con Bruselas en un plazo previsible.

La «sobreinterpretación» (Veyne, 1996) del desafío religioso con la llegada al poder del AKP se debe a una confusión respecto de la noción de laicidad que prevalece en la República de Turquía. Esta noción supuestamente tiene una proximidad con la laicidad de la República francesa, de la que solo el llamado ejército kemalista sería un verdadero garante, por lo que la llegada al poder por parte del AKP minaría su sustento. Así planteado el razonamiento, es completamente falso, porque se basa en presupuestos erróneos. La influencia del ejército sobre el Estado, desde 1960 hasta 2007 —si consideramos la elección de Abudullah Gül a la presidencia de la República y el fracaso de la prohibición del AKP por la Corte constitucional, constituyen el punto de ruptura irreversible en el equilibrio de poderes— jamás tuvo nada de “kemalista”. Atatürk siempre se opuso a que la que debía ser la *Grande muette*⁴ de la República tuviera un papel político; ello a pesar de que él mismo era general y llegó al poder mediante una guerra de liberación nacional victoriosa. Instauró un régimen de partido único de naturaleza civil, comparable con los regímenes contemporáneos bolcheviques y fascistas. En breve, el lugar del ejército en el sistema político

turco se debe más a la guerra fría y a las necesidades del *containment* del comunismo que a la herencia de Mustafá Kemal.

Además, la República de Turquía mantuvo con el islam una relación más ambigua de lo que hace pensar su reformismo autoritario en detrimento de las instituciones religiosas. El mismo ejército, lejos de ser el dique de resistencia del resurgimiento del islam político a final de los años 1960, fue su terreno favorable, todavía en el marco de la guerra fría y de la lucha contra un comunismo definido de manera muy extensiva. En tal contexto, el verdadero *Kulturkampf* entre el *establishment* de la República, calificada uniformemente de “kemalista”, y sus ocupantes, que representa mal que bien la corriente del AKP, se inscribe en la economía política y moral del Estado que en un juego de suma cero entre el islam y la laicidad. El significado de la instauración de la República, en 1923, no tiene que ver con el establecimiento de un régimen laico a costa del islam, sino con el paso de un mundo imperial pluriétnico, pluricultural y pluriconfesional hacia un Estado-nación cuya ciudadanía es implícitamente de tipo etnoconfesional. Esta ruptura del universo político ha sido más decisiva que las reformas religiosas del kemalismo, exageradas con frecuencia. La separación entre el Imperio otomán y la República de Turquía ha sido de orden epistémico, pero se ha referido menos al lugar del islam en la sociedad política que a la concepción misma de ella; esto es, a la idea de nación (Bayart, 2010).

El hilo conductor que une a la República con el Imperio se inscribe curiosamente en la ruptura radical que afirma encarnar. Como escribió Perry Anderson, “el secularismo turco siempre ha dependido de lo que

ha reprimido" (Anderson, 2008). La República abolió el califato en 1924, suprimió en 1928 el artículo 2 de la Constitución de 1924, que consagraba al islam como religión de Estado, constitucionalizó su laicidad en 1937. Hizo nulo y dejó sin efecto al derecho islámico y adoptó el Código suizo en 1926. Cerró las *madrasa*, los *türbe* y los *tekke*, prohibió las cofradías, puso los *evkâf* (en singular: *vakıf*, bienes de mano muerta) bajo la tutela de una Dirección General de Fundaciones Píadosas, unificó la educación y la justicia bajo la autoridad del Estado, generalizó y a continuación volvió obligatorio el uso del idioma turco para llamar a la oración, impuso el uso del sombrero y el alfabeto latino, relegó la enseñanza del árabe y del persa a la universidad, hizo del domingo el día semanal de descanso, occidentalizó el calendario, la hora, los pesos y medidas, introdujo los apellidos, criminalizó las asociaciones que se reivindicaban como religiosas, reemplazó los hogares turcos creados en 1912 para propagar la conciencia islámica y nacionalista turca por las casas del pueblo, laicistas. No se trata de relativizar la ruptura que Kemal Atatürk produjo y que la sociedad ha vivido con frecuencia de manera traumática. Al contrario de los burócratas imperiales reformadores de los cuales era el heredero, el nuevo Gazi, nacionalista, estaba convencido de que el islam, como religión de Estado, era antiético con la autonomía del individuo constitutiva de la modernidad, y que era conveniente emanciparlo del orden del barrio (*mahalle*), para hacerlo pasar del orden de la "comunidad" (*Gemeinschaft*) al de la "sociedad" (*Gesellschaft*), de acuerdo con las visiones organicistas que prevalían en aquel tiempo, y que el gran ideólogo del nacionalismo turco, Ziya Gökalp, había difundido

en los medios unionistas. Su proyecto, racionalista, retomaba las prevenciones de los otomanos materialistas en contra de la “superstición” musulmana. En cambio, los devotos veían en él al impío, y sospechaban que este oficial nacido en Salónica tenía orígenes (*dönme*) judíos.

Pero, bajo esta voluntad de cancelar la cuenta islámica del Imperio, se disimula una línea de continuidad. Aparece claramente en la organización del campo islámico, que distingue la concepción turca de la laicidad de su raíz francesa y retoma el modelo cesaropapista de la subordinación de la religión al Estado, característica del Imperio otomano, y antes, del Imperio bizantino. Mientras la República francesa instituciona la separación de la Iglesia y del Estado, la República turca somete el islam al Estado y asegura su control mediante una Dirección de los Asuntos Religiosos (DİB, *Diyanet İşleri Başkanlığı*), instituida en 1924 y vinculada directamente con los servicios del primer ministro.

Es claro que las medidas de secularización de los Tanzimat (1839-1859), la Revolución de 1908 y el cambio de régimen en 1921-1923 tropezaron con la oposición de una parte mayoritaria de los ulema, y con la de las cofradías, aunque el islamismo de Abdülhamid II les hizo aceptar transformaciones efectivas más amplias y radicales que las deseadas por los primeros reformadores. De pilares orgánicos del Imperio otomano, a partir de 1820, las autoridades islámicas fueron progresivamente relegadas a su periferia; ello antes de ser estigmatizadas como aguafiestas por la República kemalista. Al mismo tiempo, las medidas de secularización habían “hecho al islam más ‘islámico’” (Mardin, 1989: 118). Entre los religiosos, “obscu-

rantistas”, y los secularistas, “materialistas” o “ateos”, un verdadero *Kulturkampf* se había puesto en marcha. Esto provocó la crítica despiadada, por parte de los ulema, del constitucionalismo, porque pretendía asegurar una representación parlamentaria igualitaria de los no musulmanes y prescindir de la Sharia y del nacionalismo turco, porque era favorable a la instauración de un Estado secularista y disociaba la historia de los turcos de la del islam. La lucha de liberación nacional tropezó con levantamientos de campesinos leales del sultán y del califa, ante los cuales Mustafa Kemal tuvo que desplegar un ejército verde. También encontró la oposición parlamentaria decidida de los defensores de la Sharia y del Califato. Y, a partir de 1925, enfrentó una rebelión kurda sunita, que lideró el jeque Said, y que fue apoyada por la cofradía de la Nakşibendiyya, aunque los historiadores discrepan sobre el peso del nacionalismo y de la religión en este levantamiento. El periodo de entreguerras fue atravesado por disturbios similares, en los cuales la Nakşibendiyya estuvo constantemente implicada (los más importantes sucedieron en 1930, en el monte Ararat, y en 1936-1938, a Dersim). Durante los años 1940 y 1950, los fieles a la cofradía tijani lanzaron una campaña de degradación de las estatuas de Mustafa Kemal. En septiembre de 1980, durante un mitin, militantes del Partido de la Salvación Nacional de Necmettin Erbakan interrumpieron la ejecución del himno nacional, agitando banderas verdes y reclamando ruidosamente la restauración de un gobierno islámico. Y también, en 1998, Metin Kaplan, el dirigente de la Unión de Asociaciones y Comunidades Islámicas, planeó precipitar un avión lleno de explo-

sivos sobre el mausoleo de Atatürk, en Ankara, con la esperanza de restaurar el califato.

Sin embargo, es necesaria una moción de método. No es posible complacer el relato linear clásico de la secularización del Imperio otomano y después el de la República. Los musulmanes también se apropiaron de manera crítica las categorías políticas occidentales de la Constitución, de la nación, de la revolución, de la contrarrevolución, de la representación, de la fraternidad. Podríamos burlarnos de las incoherencias o de las aporías en ese proceso de apropiación —por ejemplo, durante la revolución de 1908, y ver un mecanismo de los ulema para reconquistar la influencia que perdieron frente a la acción de los tanzimat y el absolutismo hamidiano—, pero ello nos impediría entender la historicidad propia de un proceso de “reinención de la diferencia”, que es inherente a la universalización de las ideas, de los valores o de las prácticas (Bayart, 1996 o 2005). Ulema e intelectuales musulmanes se apropiaron *verdaderamente* las categorías de la modernidad política occidental *porque* los hicieron de manera crítica. Lo que generalmente se percibe como una limitación de ese proceso en realidad es su vigor y su profundidad. La descalificación del constitucionalismo islámico como expresión de la “reacción” (*irtica*) solo provocó una oposición política entre unionistas y kemalistas, por un lado, y sus opositores musulmanes partidarios del “clericalismo” (*klericaller*), por el otro. Una relación de fuerza que la historiografía nacionalista habrá de cincelar con fuego en el saber escolar, e incluso universitario. Paralelamente, el recurso por parte de los “contrarrevolucionarios” a un lenguaje islámico, como sucedió en 1909 o en 1925, no debe engañarnos. No es exclusivo del compromiso “revo-

lucionario” o constitucionalista de otros musulmanes. Y disimula con frecuencia motivaciones estrictamente políticas que poco tienen que ver con la religión *stricto sensu*, como el motín de soldados y oficiales de rango contra los suboficiales provenientes de las mejores escuelas militares en 1909, o la reivindicación nacionalista kurda, en 1925 (si se acepta esta lectura de la revuelta del jeque Said, todavía muy debatida).

Sociológicamente, institucionalmente, teológicamente, el islam no es el mismo al inicio y al fin del siglo XIX. Ni lo es antes y después de la instauración de la República. Los fundamentalistas que lo añoran no son una excepción, ya sea para leer los periódicos, viajar en ferrocarril, votar, animar programas de televisión. Recíprocamente, los secularistas (*dehrî*) no son impermeables a la religión. Ni siquiera, entre ellos, los más fetichistas de los *laïcards* que combaten el infame y comen cerdo —incluso durante el Ramadán— y que, sin embargo, asumen sin darse cuenta algunos de sus paradigmas primordiales (lo que Victor Turner nombra los *root paradigms*). Salvo Abdullah Cevdet, que no veía cómo reconciliar la religión del Profeta con la ciencia y los imperativos de los tiempos modernos, los principales ideólogos del nacionalismo turco y del kemalismo tuvieron sus opiniones sobre el papel social del islam, y no eran unánimemente críticas. Incluso antes del desvanecimiento de la perspectiva otamanista sabían que el islam estaba destinado a ocupar un lugar eminente en la definición de la nación, y se emplearon en teorizarlo. Ciertamente, su retórica islámica era instrumental y condescendiente. En sus escritos personales se muestran menos agradables, fieles a su *Vulgärmaterialismus*. Una de sus fórmulas favoritas decía que “la ciencia fue la religión

de la élite, y la religión la ciencia de las masas”. Sin embargo, el secularista Ahmet Ağaoğlu planteaba que el turquismo y el islamismo debían sostenerse mutuamente. Yusuf Akçura y Ziya Gökalp vislumbraban en la religión musulmana un elemento constituyente de la identidad cultural turca y de la cohesión social, a la vez que coincidían en la necesidad de modernizarla y acordarla al Estado-nación, cuyo tiempo había llegado. No postulaban la inevitabilidad de un conflicto entre este y la fe. Recusando toda definición racial de la nación turca, basada en la sangre, la identificaban con el hecho de compartir “un mismo idioma y una misma fe”. En cuanto a Mustafa Kemal, no fue antirreligioso, sino antitradicionalista, y no se presentó como perseguidor de la creencia, sino como el reformador de un islam que pensaba intrínsecamente racional. En su debido momento, a finales de los años 1990, el movimiento islámico habría de recordarlo. Y, de hecho, Recep Tayyip Erdoğan o Abdullah Gül son muy gökalpianos (o kemalistas...) cuando perciben en el islam —no en la identidad étnica— el cemento de la nación turca.

La doble relación del islam con la República, y de la República con el islam, procede de su interacción; una interacción que ha sido, y sigue siendo, en el plano subjetivo, conflictual desde el punto de vista de las prácticas y de los discursos; pero que, por esta misma razón, ha sido también generadora *tanto* de la República *como* del islam republicano. El Estado-nación turco nació de esta sinergia, y las concatenaciones que lo hicieron emerger de las ruinas del Imperio otomano se pusieron en marcha en este entre-dos. Hay que recordar aquí que la nación es en sí una “interacción mutual generalizada”, vieja fórmula kantiana

que Otto Bauer propuso para definirla. La interacción entre el islam y la República de Turquía solo es una expresión entre otras de una dinámica más general, constitutiva de la formación del Estado contemporáneo y de la recomposición sistemática de transacciones hegemónicas imperiales. En particular, entrecruza la imbricación recíproca de la ciudad y del campo garantizada por el éxodo rural, la construcción de una red de carreteras impresionante, la tela no menos formidable de líneas de autobuses y de taxis colectivos (*dolmuş*) que conectan las metrópolis con los pueblos más recónditos día y noche, el teléfono, el fax y ahora Internet, las redes de solidaridad de paisanos y parientes, las imágenes televisivas o los repertorios musicales, la cultura material de la sociedad industrial, el clientelismo partidario y, *last but not least*, el poder central, su burocracia y la economía de mercado. La interacción entre el islam y la República se inscribe pues en una “interacción mutual generalizada” que las problemáticas dicotómicas habituales dejan en la sombra.

Bajo este ángulo, la fundación de la República de Turquía —la primera del mundo musulmán— no deja de evocar la creación de la III República francesa. Procede de la contingencia y de la ambivalencia de un arreglo o pacto que tanto sus partidarios como sus adversarios esperaban resolver en su beneficio. En todo caso, la institucionalización del nuevo régimen fue gradual. Hemos visto que su laicidad solo se volvió constitucional en 1937, aunque *de facto* las reformas de los años 1929 ya la habían consumado. Su implementación conocerá muchas variaciones: una bastante pragmática con Mustafa Kemal, especialmente tras 1928; una mucho más autoritaria y coercitiva

con su sucesor, İsmet İnönü; una más relajada bajo el gobierno demócrata de los años 1950-1960; una parcialmente anulada en el ámbito de la educación nacional por un régimen militar más preocupado por el rearmamento moral que por la instrucción pública, entre 1980 y 1983; una sujeta a nuevos acomodos bajo la batuta del primer ministro liberal Turgut Özal y de sus sucesores de derecha, entre 1983 y 1997, todos cercanos en grados diversos a la Nakşibendiyya o a la neocofradía (*cemaat*) de los nurcu; una solemnemente rehabilitada por las dieciocho directivas del Consejo de Seguridad Nacional del 28 de febrero de 1997; y sobre todo, una en la que fue el arma fácil de la izquierda kemalista, de la magistratura y del ejército, en contra del Partido de la Justicia y del Desarrollo (AKP), al que intentaron en vano desestabilizar, incluso prohibir o derrocar, desde 2002.

La periodización es más fina de la que aceptamos habitualmente. En 1947, muchos republicanos del pueblo, en el contexto nuevo del multipartidismo, admitían *in petto* haber ido demasiado lejos en la laicización, y en el VII Congreso de su partido propusieron una “normalización”. Al contrario, los demócratas, en los años 1950, se mostraron más reservados en su apertura hacia el islam. Santificaron la memoria de Atatürk, cuyos restos trasladaron del museo de Etnología de Ankara al mausoleo que edificaron para la celebración de su culto, y criminalizaron toda crítica hacia él. Cerraron el Partido de la Nación, que había llamado a la devoción de los electores, y adoptaron una ley que prohibía la utilización de la religión para finalidades políticas. Ciertamente, el texto no les disuadió de concluir una alianza electoral con la corriente de la cofradía de los nurcu, en 1957. Pero

cuando su líder, Said Nursi, quiso ir con pompa y plátano a Ankara en enero de 1960, se lo impidieron. No toleraron tampoco el actuar de los tijani contra las estatuas de Mustafa Kemal o la tentativa para enterrar al jeque nakşibendi Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) en el jardín de la mezquita de Fatih en Estambul. En el fondo, provenían del mismo bloque unionista y kemalista que se había despedazado, pero que había tomado (o más bien conservado) el poder entre 1919 y 1925, y cuya base era esencialmente urbana. Habría que esperar hasta la victoria electoral, en 1965, del Partido de la Justicia de Süleyman Demirel, el heredero político de Adnan Menderes, para ver la ascensión de una nueva elite anatolia que despejaría el camino hacia el poder para los partidos islámicos de los años 1970-1990 y del AKP en 2002.

Hemos visto cómo la exposición habitual de las relaciones entre religión y República en Turquía es simplista y ahistórica. Subestima la influencia del trauma de la Segunda Guerra Mundial, de las reivindicaciones territoriales de Stalin y de la fiebre obsidional de la guerra fría, que favorecieron una alianza tácita entre la derecha conservadora y el movimiento de las cofradías, bajo la mirada puntillosa pero resignada del ejército, con el fin de contener la movilización de la izquierda y de la extrema izquierda revolucionaria, y que generó en definitiva, a partir de los años 1960, la cooptación dentro del Estado de las fuerzas religiosas que se había querido acallar y que habían sido combatidas en los años 1920 y 1930. Abandona contradicciones secundarias, pero agudas, que facilitaron esta lenta recomposición, al mismo tiempo que turbaron la expresión política inmediata; por ejemplo, la hostilidad sorda del Estado-mayor contra Süleyman

Demirel, legatario universal del Partido Demócrata, líder del nuevo Partido de la Justicia, cuya victoria electoral, en 1965, humilló al ejército al sonar como una desaprobación del golpe de Estado “progresista” y “kemalista” de 1960 y de la ejecución de Adnan Menderes, y le incitó a jugar la carta de la fragmentación de la derecha. Oblitera una de las interacciones mayores sobrevenidas entre la religión y la República desde la creación del Partido del Orden Nuevo por Necmettin Erbakan, en 1970: la aparición de un parlamentarismo islámico que pretende jugar el juego de las instituciones republicanas y que obliga a los actores que se reclaman al laicismo (o que benefician de la renta del poder laicista) a situarse en relación con el mismo. Disocia las relaciones entre el Estado y la religión de las transformaciones de la economía política sobre las cuales descansó durante mucho tiempo la República; por ejemplo, no se puede entender el rebrote islámico de los años 1950 o 1980 si lo abstraemos de los progresos materiales permitidos por las políticas de liberalización y asociados históricamente con la “prosperidad” o el “desarrollo”, nociones retomadas precisamente en su propio beneficio por Necmettin Erbakan, Abdullah Gül y Recep Tayyip Erdoğan, para nombrar a sus respectivos partidos.

De nuevo, el razonamiento tendió a extraviarse por insistir en el riesgo de la “agenda escondida” que perseguirían los partidos islámicos, en particular el AKP, bajo la apariencia de su neoliberalismo y de su auto-proclamación como partido conservador demócrata: tras el aire bonachón de Abdullah Gül, electo presidente de la República en 2007 —a pesar de su esposa con velo— o los tonos de tribuno un tanto tosco (*kabadayi*) del primer ministro Recep Tayyip Erdoğan,

¿no se esconde el oscuro propósito de restauración de la Sharia? ¿Acaso no es cierto que cuando era alcalde de Estambul, Recep Tayyip Erdoğan, decía que “Gracias a Dios, estoy a favor de la Sharia”, que “uno no puede ser a la vez secularista y musulmán”, y que “para nosotros la democracia es un medio, no un fin”? Quizá, pero la pregunta se mantiene intacta. Si ese fuera el propósito secreto del AKP, ¿acaso tendría la capacidad para lograrlo? Aunque los cristianos se volvieron insignificantes tras el genocidio de los armenios en 1915 y la expulsión de la mayoría de los griegos en 1924, un cuarto *grosso modo* de la población —de 10% a 30% según las fuentes—, *no es* sunita hanefí (o shafi), sino de obediencia heterodoxa y de origen étnica aleví, y se resiste a la identificación del régimen con el sunismo y a la relación exclusiva que la Dirección de Asuntos Religiosos tiene con él. Por otro lado, desde la adopción del Código suizo, en 1926, toda la economía política de la nación y todas las familias se estructuraron según sus normas y en las antípodas del derecho islámico. Nada dice que la sociedad turca esté lista para una revolución social radical que legitimara el desarme de la madeja de intereses que se constituyó desde entonces. Nada dice tampoco que los electores del AKP estén a favor de un cambio en esa dirección (ni siquiera la pequeña fracción de ellos animados en su voto por estrictas motivaciones religiosas). Después de todo, ellos también están insertados en las redes de la economía industrial de mercado y del Código civil republicano que estructuran a su familia y a su patrimonio, inclusive a la acumulación primitiva de los empresarios de la Müsiad, una de las asociaciones patronales islámicas.

El análisis de la sociedad turca no da muchas pistas en ese sentido, aun cuando la religiosidad parece progresar (de 1999 a 2006, el porcentaje de personas que se dicen “muy religiosas” o que se definen como musulmanes ha pasado respectivamente de 6 a 13% y de 36 a 46%) (Çarkoğlu, Toprak, 2007: 13). Si bien es cierto que el uso del velo es más visible que antaño, en realidad, se trata de una ilusión óptica. Sobre todo, es más polémico, porque su liberalización (o sus tentativas de liberalización) provocan inmediatamente conflictos mediatizados, politizados y judicializados. Hace eco de una transformación social: la del éxodo rural y de la llegada a la ciudad de mujeres que no tenían que usarlo en sus campos, pero que lo necesitan (o lo necesitaron) para adueñarse, con toda legitimidad religiosa o con todo respeto social, del espacio público urbano, *en un momento de su vida o en un momento de la historia de la República*. Sin embargo, si creemos en las encuestas sociológicas sobre el tema, tenemos que el uso del velo retrocede, especialmente en las zonas urbanas. Cuando, en 2006, el 64% de los turcos estaban convencidos de que había aumentado, en realidad, el porcentaje de mujeres que no se cubrían la cabeza había pasado del 27.3% en 1999 a 36.5% en 2006, en la escala nacional. Esta evolución ha sido particularmente sensible en la ciudad, incluso en los barrios populosos de los *gecekondu* y entre la población joven (Çarkoğlu, Toprak, 2007: 27 y 62 y *suiv.*).

Además, el discurso exorbitado sobre el velo no nos dice nada sobre otras prácticas sociales. Para quien visita Turquía desde mucho tiempo, un fenómeno más llamativo es la generalización del consumo de alcohol —que aumentó desde que el AKP privatizó

su producción— y la proliferación de los lugares de venta de cerveza en Anatolia o incluso en Estambul. Los intentos por limitar el número de estos negocios, y para prohibir su apertura en algunos barrios dirigidos por administraciones islámicas, además de revelar apetitos más fiscales que devocionales y mostrar la preocupación de los ediles por la libertad de circulación en la vía pública, evidencian una reacción ante la visibilidad creciente de Baco en el espacio público. Son, en cierto modo, la respuesta del pastor musulmán a la pastora laicista.

Es este conflicto de prácticas y de valores —y no el juego de suma cero entre unos y otros— el que instituye la República. En 1998, un evento reveló la importancia de este interfaz y de esta ambivalencia entre la laicidad y el islam. Recep Tayyip Erdoğan fue encarcelado y se le prohibió realizar actividades políticas de por vida por haber recitado en público, durante la campaña electoral del año precedente, los versos siguientes: “Las mezquitas son nuestros cuarteles, los minaretes son nuestras bayonetas, sus cúpulas son nuestros cascos, y los creyentes son nuestro ejército”. Sus defensores y los maledicentes no perdieron la ocasión para recordar que su autor no era otro que Ziya Gökalp, el gran ideólogo del nacionalismo turco y de la República. También es instructivo que el discurso común asocie al ejército —al “corazón del Profeta” (*Peygamber Ocağı*), y sus guripas (*mehmetcik*), sus combatientes (*gazi*), sus muertos en el campo de honor (*shahid*)— a una simbología islámica explícita. O que la letra del himno nacional haya sido escrita en los años 1920 por Mehmet Akif Ersoy (1873-1936), el poeta panislámico que se exilió en El Cairo en 1926. Finalmente, en 2006, 74.3% de

los turcos estimaban que el siguiente presidente de la República debía ser un musulmán piadoso, y 75.2%, que debía proteger el secularismo, signo, en su caso, de que no vislumbran incompatibilidad entre su fe y las instituciones republicanas establecidas (Çarkoğlu, Toprak, 2007: 34).

La comunidad de *algunos* creyentes musulmanes sigue delimitando implícitamente el perímetro cívico de la nacionalidad. Se hacía turco —y lo seguía siendo— el que se dice turco, conforme con la definición canónica de Mustafa Kemal, pero lo era un poco más el que se dice turcofóno de nacimiento, musulmán sunita hanefí... y laico.

Soy un turco blanco. En Turquía, ser turco no quiere decir tener origen turco. Significa ser un musulmán turco (...) Un WASP turco necesita cada vez más calificaciones para ser un turco *maqbul* (aceptable), es decir, un turco que goza de la confianza y del respeto de las élites. Este turco debe ser hanefí (y no shafí—la mayoría de los turcos son shafí—; ser sunita (al contrario de los Aleví); musulmán (al contrario de los no musulmanes); y turco (al contrario de los que no dicen que son turcos). Coronación de todas estas calificaciones, deber ser finalmente un laico,

explica Başkin Oran, profesor de ciencias políticas, uno de los intelectuales militantes por el reconocimiento del genocidio de 1915 y autor de un reporte importante sobre los derechos de las minorías en 2004.⁵

La definición etnoconfesional de la nación realizada por el joven otomano Namık Kemal, en la segunda mitad del siglo XIX, conserva hasta ahora su vigencia, a pesar del artículo 88 de la Constitución de 1924, que excluye toda “consideración de religión

y de raza” en la pertenencia al “pueblo de Turquía”. Y el Estado-nación turco es el de una “nación dominante” (*millet-i hakime*), conforme con lo que entrevía Hüseyin Cahit, el vocero del Comité Unión y Progreso, en noviembre de 1908. El “pueblo de Turquía” se volvió a lo largo de los años el “pueblo turco”, y hubo que esperar hasta abril de 2009 para que el jefe del Estado-mayor regrese a su formulación inicial; eso es, admita implícitamente la existencia de ciudadanos turcos que no son ni “turcos” ni musulmanes sunitas hanefí.⁶ Pero la paradoja final fue ver a un primer ministro que se adhiere abiertamente al islam al romper, en la cumbre del Estado, por primera vez, con la concepción etnoconfesional de la nación que hasta entonces transmitía la República laica: “Que no nos vengam con el nacionalismo turco y el nacionalismo kurdo. Los que cultivan el nacionalismo étnico se encuentran en la perversión. Somos un partido que ha despreciado todas las formas de nacionalismo (...). La visión de superioridad de la raza, de la etnia o de la tribu es propia de Satán”, declaraba Recep Tayyip Erdoğan a Mardin, en el contexto de la reapertura de las negociaciones con el PKK (Partido de los trabajadores de Kurdistán).⁷

La interacción entre el islam y la República no puede entenderse como una negociación o una relación de ajenidad entre dos principios diferentes o contradictorios, según una lógica de juego de suma cero. Durante el 75o. aniversario de la proclamación de la República, el “Movimiento islámico” (*İslamî Hareket*) exhumó los orígenes religiosos de aquella y confrontó la imagen oficial del kemalismo con la de un Atatürk rezando públicamente, aceptando sacrificios de borregos en su honor, visitando *türbe*, via-

jando hasta Antatolia en 1924 con su esposa, Latifa Hanım, usando el velo. Asimismo, recuperó una de sus sentencias, “La República es virtud”, para aludir al nuevo partido islámico de Necmettin Erbakan, llamado “de la Virtud”. ¿Puro artificio de propaganda? Las cosas son más complicadas. En 1930, Ahmet Ağaoğlu, uno de los grandes ideólogos del nacionalismo turco, cercano a Atatürk, publicó un libro, *En el país de los hombres libres*, en cuya introducción recordaba que Montesquieu hacía descansar la República sobre... la virtud. Adepto del liberalismo, el teórico mostraba su decepción ante el balance de las revoluciones unionista y kemalista y ponía sus esperanzas en una revolución de las costumbres. Algunos meses después de la publicación de su obra, Ağaoğlu participó en la efímera aventura del Partido Republicano Liberal, con la autorización del jefe de Estado y la finalidad de aquietar el descontento popular, que representaba una resurgencia del “Segundo Grupo”; esto es, la oposición parlamentaria conservadora, más bien girondina, de los años 1923-1925, que fue ferozmente reprimida al término de la revuelta del jeque Said. La audiencia que recibió a la nueva formación, así como la oposición virulenta de los estatistas de *Kadro*, provocaron su disolución inmediata. Heredero del Partido de la Prosperidad, el no menos efímero Partido de la Virtud, en 1999, se adscribía a la línea kemalista liberal reprimida, pero presente en filigrana desde los primeros días de la República.

La República laica de Turquía y el islam están en un mismo barco, y ya no se trata de saber cuál de los dos tirará al otro al agua. La interacción, desde hace mucho tiempo, tomó la forma de un proceso interactivo de subjetivación, de “constitución de sí como un

‘sujeto moral’” (Foucault, 1984: 35). Este proceso es parcialmente contradictorio y sigue refiriéndose a una guerra moral. No obstante, la tensión que le es inherente es constitutiva de la historicidad de la República y de su base social y no de su desintegración.

IV. VUELTA A LA LAICIDAD FRANCESA

37

El islam republicano existe, nosotros nos lo encontramos, podríamos decir parodiando el título del famoso ensayo de un escritor católico francés⁸ (Frosard, 1969): en Turquía, pero también en Irán, en Senegal, y en muchos otros países. Toma la forma de una concepción de la soberanía y de la legitimidad, de la organización institucional, de una conciencia política, de un proceso de constitución de un ciudadano moral. En su imperfección democrática, corresponde a la famosa definición de Montesquieu: “El gobierno republicano es aquel en que el pueblo, o una parte del pueblo, tiene el poder soberano” (Montesquieu, *El espíritu de las leyes*, II, 1). Remite también a un régimen de la “virtud”, así como lo señalaba el pensador francés. Podemos decir incluso que, como la III República francesa, nació —especialmente en Turquía— de la contingencia de un consenso entre adversarios ideológicos, bajo el signo del “oportunismo” como simple “forma republicana de gobierno” tal vez destinada a ser temporal en la mente de unos o de otros, y ahora “descansa sobre el rechazo consciente de toda forma de trascendencia” (Nicolet, 1994 [1982]: 484), incluso en los casos del gobierno de Recep Tayyip Erdoğan, posislámico, o de la República de Irán, cuya institucionalización termidoriana hace prevalecer la

disociación progresiva, pero explícita, de la religión y del Estado (Adelkhah, 2006 [1998]; Bayart, 2010).

En cambio, el islam no es una categoría analítica pertinente, ya que cada una de las repúblicas es singular desde estos diferentes puntos de vista. No se puede aislar al islam de una interacción mutual generalizada con otros factores: las contingencias o las herencias políticas propias a cada una de las sociedades, las transformaciones tecnológicas, la urbanización, la universalización de la educación, la formación del Estado, las dinámicas económicas y la estructuración del mercado, la generalización del consumo industrial de masa, la revolución de las relaciones de género y de las relaciones intergeneracionales, las diferentes facetas de lo que nombramos hoy la globalización y de lo que Fernand Braudel hubiera llamado la civilización. Mejor aún, la constitución de un sujeto musulmán y republicano se refiere naturalmente a valores y creencias religiosas, pero se seculariza, tanto en el contexto de las repúblicas en las que prevalece la laicidad, como en Turquía y en Senegal, como en el caso de la República de Irán, que se llama islámica y, sin embargo, es “sin mezquita” (Adelkhah, 2009).

La primera lección que podemos sacar tiene que ver con la banalidad de sociedades que designamos con el calificativo de islámico. Solo pueden entenderse en los términos de su historicidad, es decir, de su irreducible diversidad. Y esta historicidad se debe a las prácticas sociales efectivas, no al dogma frente al cual los creyentes se liberan. En otros términos, el prisma deformador del islam, mediante el que seguimos interpretando toda una serie de fenómenos políticos y sociales disparates, debe abandonarse. Como lo decía madame de Staël al salir de la Revolución francesa,

«la ressemblance des mots l'emporte souvent sur la diversité des choses» y no ayuda a su inteligencia.

Una segunda enseñanza es aún más difícil de asimilar, ya que hiere a la soberbia occidental, y singularmente a la francesa. Las Repúblicas musulmanas son sordamente etnoconfesionales. Ello es evidente en el caso de Irán, donde el chiísmo es religión de Estado, en el Túnez bourguibiano, cuya Constitución proclama el islam, sin mención particular, como religión de Estado, pero también en Turquía, aunque sea laica. Así que el orgullo de los fundamentalistas de la laicidad francesa y de los defensores de la superioridad occidental debe temperarse. La formación del Estado en las sociedades oeste-europeas se confundió también con un proceso de confesionalización (*Konfessionalisierung*) durante varios siglos, lo que no impidió su democratización ulterior (Gorski, 1999; Wolf, 1991). La República francesa no es la excepción. Ha sido, y permanece, etnoconfesional en los hechos, a pesar de las proclamas de universalidad de la Gran Nación. Proviene de una matriz gálica, y jugó con el catolicismo el mismo *póquer-mentira* que la República de Turquía ha jugado con el sunismo hanefí. Se mostró muy parca en la asignación de su ciudadanía a los sujetos bajo su imperio durante la colonización, y tras la Segunda Guerra Mundial ha preferido afianzar la independencia sobre la igualdad de derechos, fiscalmente insoportable por razones demográficas en el contexto nuevo del *Welfare State*. Si bien fue capaz de cooptar a su minoría reformadora sin muchos esfuerzos —después de que la monarquía la hubiera perseguido—, tuvo muchas dificultades en reconocer su parte judía, tanto que la entregó al holocausto bajo el régimen de Vichy. Y, hoy, Francia tiene

problemas para digerir a los árabes: el imprudente debate sobre la “identidad nacional”, que el presidente de la República, Nicolás Sarkozy y su ministro, Eric Besson, promovieron en 2009, ha dado muestra de ello: se atrofió en pocas semanas y se limitó al tema de la inmigración, que muy pronto se redujo al islam (Bayart, 2012).

No obstante, estas definiciones restrictivas de la ciudadanía, tanto en las repúblicas musulmanes como en los Estados occidentales, son discutibles y evolutivas: la República francesa terminó por admitir su responsabilidad en la Shoah, y algunos turcos desfilan ahora gritando que son armenios para mostrar su indignación por el asesinato de Hrant Dink. Eso nos indica que solo hay universalidad en relación con la particularidad. El espíritu republicano reside precisamente en esta tensión creadora y política entre una y otra. Tal como la universalización procede siempre por reinención de la diferencia —lo que confirma fácilmente el islam republicano, en sus múltiples avatares—, los llamados a la universalidad son indisociables de la singularidad, menos identitaria o cultural que histórica. Estas solo son concebibles en la superación de situaciones concretas, en las cuales se encarnan. Tal ha sido, por ejemplo, la ambivalencia del universalismo anticolonialista en Europa. Solo ha podido nacer de la “situación colonial” (Balandier, 1955). Por lo que sus heraldos más valientes siempre han sido, a un momento u otro de su itinerario, partícipes de aquella. Lo mismo puede decirse del republicanismo en su relación con el islam. Debe cabalgarlo antes de cambiar eventualmente de montura, porque su universalismo no puede abstraerse de la sociedad real, salvo que se convierta en una utopía etérea.

La cuestión de la “compatibilidad” del islam y de la República francesa, para hablar como el señor de Villiers, se plantea entonces de forma diferente en una u otra de estas psicomauquias que nos encantan. Simplemente, lo repetimos, porque el islam, que sea “de” Francia o “en” Francia, no existe. Solo hay musulmanes, cuyas prácticas sociales son plurales y contradictorias, que están en interacción mutual generalizada con el resto de la sociedad, la escuela, el trabajo, el sindicalismo, la salud pública, el deporte, el mercado, el consumo, la política, y, *last but not least*, el matrimonio, la unión libre o las relaciones sexuales.

Políticamente y socialmente, la cuestión del islam republicano se plantea de manera simplificadora en Francia (o en el resto de Europa). Se trata ante todo de saber si el Estado va a delegar en instituciones musulmanas que él mismo habrá cooptado el control de una población que juzga potencialmente peligrosa, inventándole una identidad etnoconfesional y asignándola a los interesado(a)s por la gracia de una argumentación culturalista o de la estigmatización racista y, entonces, encerrándolos en una concepción diferencialista de la ciudadanía. Algunos están tentados en reanudar una administración indirecta para resolver la crisis social de los suburbios, reconstruida en crisis étnica, y de hacerlo mediante la reconducción de la cooperación con los gobiernos más o menos autoritarios de antiguas posesiones coloniales: especialmente Marruecos, Argelia, Túnez, cuyos consulados y policías vigilan en efecto gran parte de los lugares de culto y a la inmigración, bajo el pretexto de la “Europa fortaleza”. Irónicos desencuentros en los que el colonizador de ayer, que había reificado a las instituciones islámicas para usarlas de intermediario, recurre de nuevo a ellas para

garantizar el orden republicano, pero esta vez en la metrópoli.

También conviene saber si pretendemos favorecer la interacción mutual generalizada entre el islam y el cambio social, interacción de la cual proviene el islam republicano, como lo hemos visto o, en cambio, si actuaremos para bloquearla mediante prácticas y representaciones maltusianas y obsidionales, en nombre de un universalismo etnocéntrico y fundamentalista, cuyo rostro es la santa laicidad. Como en Turquía, o en otros lados, esta interacción mutual generalizada pasa por el malentendido, la polémica, el conflicto. Y no hay por qué conmoverse más allá de lo razonable —y sin duda no es razonable erigir en asunto de Estado el uso del velo por unos centenares, incluso miles de mujeres jóvenes, y caer en la histeria legislativa, como en Francia—. No hace falta decir que estas interdependencias entre el islam y la sociedad francesa son paradójicas. Por ejemplo, la Iglesia católica —¿quién lo hubiera creído?— obra a la interacción mutual generalizada recibiendo a alumnas con velo que la escuela pública expulsa y condena al encierro identitario. Y los jóvenes de las afueras que se sublevaron en otoño de 2005 para reivindicar la dignidad de la República hicieron más por la inscripción de la “diversidad” en la esfera política que treinta años de buenos sentimientos. Sin embargo, debemos reconocer que hasta ahora la dinámica de interacciones entre la sociedad francesa y el islam está bloqueada a nivel político, bajo una forma institucional neoconcordatoria que huele precisamente a *Indirect Rule*.

El desempleo, la desherencia de los barrios populares, la negativa de la clase dirigente para hablar un lenguaje de verdad sobre la necesidad económica y

demográfica de la inmigración, la pauperización de la salud pública, la desacreditación de la educación nacional y de sus docentes, el racismo latente de muchos agentes de policía, las diferentes violaciones a la libertad de circulación contra los jóvenes pobres en diferentes circunstancias en nombre de la conservación del orden público, las discriminaciones hacia las personas sospechosamente musulmanas en el ámbito laboral y en los espacios para el esparcimiento, la amplitud de los prejuicios en la población, y ahora la pretensión del Estado por definir la “identidad nacional”, como en los peores días de la República francesa, contaminan el diálogo de ella con sus musulmanes.

Paranoia por paranoia, en respuesta una fracción de ellos se crispan a su vez. Cuando, por ejemplo, admitan que las caricaturas del Profeta son un homenaje cívico hacia su religión, finalmente considerada como las demás —después de todo, la reconciliación entre el catolicismo y la República pasó por el anticlericalismo—, se habrá dado un gran paso.

Mientras tanto, en la interacción entre el islam y el Estado, un lugar considerable se deja a la coerción: a la violencia de las palabras, pero también a la de las instituciones. Aunque las estadísticas nos prohíben decirlo, ¡República obliga! sabemos que la prisión es hoy en día uno de los principales lugares donde se encuentran Marianne —la figura emblemática de la República francesa y de la laicidad— y sus ciudadanos de familia musulmana. Y que la circunstancia más frecuente en las conversaciones es el acoso policiaco durante los controles de identidad (Fassin, 2011).

En su especificidad histórica, la República francesa no está exenta de grandeza. Sin embargo, es inopor-

tuno establecerla de manera arrogante como referente universal. Transformó progresivamente su pragmática del espíritu laico, que se entendía simplemente “declarar a Dios de orden privado, y no de orden público”, según las palabras de Pierre Laffitte, “organizar la humanidad sin Dios y sin rey”, según los de Ferry —a las que Jaurès agregaba: “sin patrón”— en nueva religión de Estado, cuyo credo puntilloso es el sustantivo de la laicidad, y el brazo armado es el recurso intempestivo a la Ley con leyes cada vez más prohibitivas y, entonces, más represión, al menos simbólica o virtual. Haciéndolo, Francia dio la espalda al principio de “la palabra contradictoria, de doble sentido, que debe convencer y no vencer” (Nicolet, 1994 [1982]: 33), a la República de los profesores cuyo pensamiento se presentaba también como una filosofía del conocimiento. Y dejó a la deriva la experiencia del «oportunismo» reivindicado por los padres fundadores de la III República; un “oportunismo” no en sentido de contubernio o de veletismo, sino en el sentido de la oportunidad, de lo relativo, de las proporciones y de lo posible (Nicolet, 1994 [1982]). Gambetta, Ferry, por ejemplo, supieron dar tiempo al tiempo al aceptar sabiamente el arreglo constitucional de 1875 con los orleanistas, y esperar que las zonas rurales se adhirieran al nuevo régimen bajo la batuta de los maestros de escuela —esos “húsares negros” de la República— mediante una enorme inversión pública, en la continuidad de lo consentido por el Segundo Imperio. Habían entendido que *republicaneará* bien quien *republicanee* al último.

La inteligencia política de los “oportunistas” de los años 1870-1880 sería de una gran ayuda para desdramatizar la cuestión del islam republicano en Fran-

cia y recordar la evidencia de la “compatibilidad” de musulmanes de fe o de educación con la República laica. Si ella “descansa sobre la negación consciente de toda forma de trascendencia” y, al mismo tiempo, “se detiene ante el umbral de las conciencias” (Nicolet, 1994 [1982]: 484-485), deja lugar amplio para los creyentes; ello siempre y cuando la separación no se desfonde bajo el pretexto de laicidad “positiva”, como lo quería Nicolas Sarkozy. El verdadero peligro no proviene del “islam”, o más bien de la quimera en la cual lo transformamos, ni tampoco del reconocimiento de un principio de trascendencia, sino de la alienación del libre albedrío de cada uno por organizaciones que confisquen su ejercicio o asignen identidades: “No es con ciertas convicciones con lo que la República es incompatible, es con la manera con la que el individuo adquiere esas convicciones” (Nicolet, 1994 [1982]: 503). El enemigo de la III República no fue el catolicismo como tal, sino el ultramontanismo, la obediencia a Roma que privaba el creyente del libre pensamiento. “La democracia radical [...] parte de la soberanía del pueblo para fortalecer la soberanía del individuo, y es porque quiere el gobierno del hombre por sí mismo, que concluye al gobierno del país por el país”, decía Gambetta (Nicolet, 1994 [1982]: 481).

Precisamente, replicaremos, el problema con el islam proviene de los hermanos mayores o de los esposos, que imponen a las jóvenes el velo, y del Corán, que somete al creyente a la trascendencia. Cuentos. El creyente siempre está en situación, y entonces en interacción, y su aceptación del dogma es enunciativa. En otros términos, más coloquiales, actúa según su antojo; es decir, según su razón, aunque sea la del

corazón. La mayoría de los musulmanes que viven en Francia, por ejemplo, “elaboraron su laicidad personal” (Roy, 2005: 18), y de musulmán ya solo les queda el nombre, o, más bien, les queda una forma de socialización y de convicciones familiares, tal como sucede con la mayoría de los católicos. El error político es querer resolver con la fuerza problemas conexos que quizá no pueden solucionarse inmediatamente, pero que se resolverán por sí mismos a la larga y, sobre todo, pretender resolverlos erigiéndolos en un problema único, el que plantea el “islam”. La trivialidad de esta posición provoca una fuga hacia adelante legislativa e ideológica, que abre un flanco a la República francesa y la arrincona paradójicamente en la esquina del clericalismo (Buisson, 1903: 43 et suiv.); el de una laicidad, cuya prescripción se vuelve pavloviana y totalitaria. Nos hace olvidar que fue, por su historia, “transaccional”, como decían gustosamente Gambetta y Littré, y que se instituyó recusando precisamente la “intransigencia” para edificar un “consenso”.

Sí, el islam es soluble en la República y la laicidad, siempre y cuando le demos tiempo y encontremos de nuevo el sentido de las proporciones.

NOTAS

¹ Traducción de Pauline Capdevielle.

² Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, traducción al español de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Orbis, 1985, p. 42.

³ La inflación se subió probablemente a 9.19% en 2012, a la alza en comparación con los años precedentes. Puede parecer alto en comparación con los estándares europeos, pero se queda muy por debajo de las tasas de dos dígitos soportados hasta el inicio de los años 2000: la inflación había sido por ejemplo de casi 70% en 2002, año de llegada al poder del AKP.

⁴ Apodo del ejército francés, que proviene del hecho de que al inicio de la III República, los soldados y los ciudadanos que hacían su servicio militar no tenían el derecho de voto. N.T.

⁵ Entrevista en *The Armenian Weekly*, 12 de julio de 2008, citado en www.turquieeuropeenne.eu el 4 de agosto de 2008.

⁶ www.turquieeuropeenne.eu el 22 de abril de 2009.

⁷ Ante la fiebre musulmana —si es que existe— no será suficiente romper el termómetro para que los salafistas del kemalismo puedan reconstituir la edad de oro de la laicidad y “aplantar al Infame”; esto es, a la “reacción” (*irtica*), según su repertorio ideológico favorito. Su “bunkerización” actual les augura una mala adaptación futura, aunque apuesten al declive de Recep Tayyip Erdoğan. Una candidatura de Kemal Derviş en las elecciones presidenciales de 2014 es posible, pero su prestigio como salvador de la economía turca en 2001 no bastará para lograr el apoyo de CHP ni garantizará que un país profundamente conservador lo elija. Lo más probable es que la tercera parte del cuerpo electoral que cultiva la nostalgia kemalista se cierre en una actitud de alienación respecto del sistema político, un poco a semejanza de los peronistas en Argentina en los años 1950-1970, con la pequeña diferencia que Recep Tayyip Erdoğan confiscó el recurso del populismo y de las vestiduras neoliberales de un Carlos Menem, y que el ejército, debido a su papel en la historia del país y a su descalificación política, no podrá servir de valedor del CHP mediante de un nuevo golpe de Estado. Seguiremos hablando de reislamización de Turquía. ¿Pero acaso podemos reprochar a un partido que gane elecciones cuando su oposición no sabe hacerlo?

⁸ Dios existe, yo me lo encontré. N.T.

BIBLIOGRAFÍA

- ADELKHAH, Fariba, 1991, *La Révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*, Paris, Karthala.
- , 2006 [1998], *Etre moderne en Iran*, Paris, Karthala.
- , 2009, «Une République islamique sans mosquées», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 125 (1).
- , 2012: *Les Mille et une frontières de l'Iran. Quand les voyages forment la nation*, Paris, Karthala.
- , 2013, «Guerre et terre en Afghanistan», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 133 (1), sous presse.
- ANDERSON, Perry, 2008, «Kemalism», *London Review of Books*, 11 septembre.
- BAYART, Jean-François, 1996, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard.
- , 2004, *Le Gouvernement du monde. Une critique politique de la globalisation*, Paris, Fayard.
- , 2005, *The Illusion of Cultural Identity*, Londres, Hurst
- , 2010, *L'Islam républicain. Ankara, Téhéran, Dakar*, Paris, Albin Michel.
- , 2012, *Sortir du national-libéralisme. Croquis politique des années 2004-2012*, Paris, Karthala.
- BUISSON, Ferdinand, 1903, *Libre pensée et protestantisme libéral*, Paris, Fischbacher.

- ÇARKOĞLU, Ali y BINNAZ, Toprak, 2007, *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*, Istanbul, TESEV Publications.
- CARRÉ, Olivier, 1993, *L'Islam laïque, ou le retour à la Grande Tradition*, Paris, Armand Colin.
- FASSIN, Didier, 2011, *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, Paris, Le Seuil.
- FROSSARD, André, 1999, *Dieu existe, je l'ai rencontré*, Paris, Fayard.
- FOUCAULT, Michel, 1984, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard.
- GORSKI, Philip S., 1999, «Calvinism and state-formation in Early Modern Europe», en STEINMETZ, George (ed.), *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, Cornell University Press.
- HAENNI, Patrick, 2005, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Le Seuil.
- MARDIN, Şerif, 1989, *Religion and Social Change in Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, State University of New York.
- MARSHALL, Ruth, 2009, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, The University of Chicago Press.
- NICOLET, Claude, 1994 [1982], *L'Idée républicaine en France (1789-1924). Essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard.
- PICAUDOU, Nadine, 2010, *L'Islam entre religion et idéologie. Essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard.
- POULAT, Emile, 2010, *Scruter la loi de 1905. La République française et la Religion*, Paris, Fayard.
- ROY, Olivier, 2002, *L'Islam mondialisé*, Paris, Le Seuil.
- , 2005, *La Laïcité face à l'islam*, Paris, Stock.

- SUBRAHMANYAM, Sanjay, 2005, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford, Oxford University Press.
- , 2007, «Par-delà l'incommensurabilité: pour une histoire connectée des empires aux temps modernes», *RHMC*, 54 (4bis), 2007.
- VEYNE, PAUL, 1976, *L'Inventaire des différences*, Paris, Le Seuil.
- , 1996, «L'interprétation et l'interprète. A propos des choses de la religion», *Enquête, anthropologie, histoire, sociologie*, 3 <http://enquete.revues.org/document623.html>
- , 2007, *Quand notre monde est devenu chrétien. 312-394*, Paris, Albin Michel.
- VILLIERS, Philippe de, 2006, *Les Mosquées de Roissy. Nouvelles révélations sur l'islamisation en France*, Paris, Albin Michel.
- WEBER, Max, 1964 [1985], *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- WOLF, Eric R. (ed.), 1991, *Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology*, Albany, State University of New York Press.



Colección de cuadernos "Jorge Carpizo". Para entender y pensar la laicidad, núm. 24, Laicidad e islam, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 13 de mayo de 2013 en Impresión Comunicación Gráfica, S. A. de C. V., Manuel Ávila Camacho 689, col. Santa María Atzahuacán, delegación Iztapalapa, 09500 México, D. F. Se utilizó tipo *Optima* de 9, 11, 13, 14 y 16 puntos. En esta edición se empleó papel cultural 70 x 95 de 90 kilos para los interiores y cartulina couché de 300 kilos para los forros; consta de 1,000 ejemplares (impresión offset).