

EL KEMALISMO EN LA VIDA DIARIA. TURQUÍA: 1923-1938



TRABAJO DE FIN DE GRADO

Presentado por: Pablo Daniel Ramos Infante

Dirigido por: Inmaculada Blasco Herranz

Grado en Historia
Sección de Geografía e Historia
Curso académico 2018 / 2019

“En las colonias, la verdad aparecía desnuda; las "metrópolis" la preferían vestida; era necesario que los indígenas las amaran. Como a madres, en cierto sentido. La élite europea se dedicó a fabricar una élite indígena; se seleccionaron adolescentes, se les marcó en la frente, con hierro candente, los principios de la cultura occidental, se les introdujeron en la boca mordazas sonoras, grandes palabras pastosas que se adherían a los dientes; tras una breve estancia en la metrópoli se les regresaba a su país, falsificados. Esas mentiras vivientes no tenían ya nada que decir a sus hermanos; eran un eco; desde París, Londres, Ámsterdam nosotros lanzábamos palabras: "¡Partenón! ¡Fraternidad!" y en alguna parte, en África, en Asia, otros labios se abrían: "¡...tenón! ¡...nidad!". Era la Edad de Oro. Aquello se acabó: las bocas se abrieron solas; las voces, amarillas y negras, seguían hablando de nuestro humanismo, pero fue para reprocharnos nuestra inhumanidad. Nosotros escuchábamos sin disgusto esas cortesés expresiones de amargura. Primero con orgullosa admiración: ¿cómo?, ¿hablan solos? ¡Ved lo que hemos hecho de ellos! No dudábamos de que aceptasen nuestro ideal, puesto que nos acusaban de no serles fieles; Europa creyó en su misión: había helenizado a los asiáticos, había creado esa especie nueva. Los negros grecolatinos. Y añadíamos, entre nosotros, con sentido práctico: hay que dejarlos gritar, eso los calma: perro que ladra no muerde.”

Jean Paul-Sartre, prólogo de Los condenados de la Tierra

“Se trata del duelo entre dos contrincantes muy desiguales: un Estado tremendamente poderoso, fuerte y despiadado, y un individuo particular pequeño, anónimo y desconocido. (...) Dicho Estado exige a este particular, bajo terribles amenazas, que renuncie a sus amigos, que abandone a sus novias, que deje a un lado sus convicciones y acepte otras prestablecidas, que salude de forma distinta a la que está acostumbrado, que coma y beba de forma distinta a la que le gusta, que dedique su tiempo libre a ocupaciones que detesta, que ponga su persona a disposición de aventuras que rechaza, que niegue su pasado y su propio yo y, en especial, que, al hacer todo ello, muestre continuamente un entusiasmo y un agradecimiento máximos.”

Sebastian Haffner, Memorias de un alemán

Agradecimientos: En primer lugar, agradecer a mi familia la confianza en mí vertida, con mención especial a mi abuelo (q.p.d.), mi madre, Begoña, mi padre, Pablo, mi hermano, David, abuela, tías tíos, primas, etc. En segundo lugar a las profesoras y profesores que me han instruido a lo largo de estos cuatro años, en especial a mi tutora de TFG, Inmaculada Blasco. En tercer lugar, a mi compañera, Lorena, a mis compañeros, Samuel, Said, amigos, etc. por tantas horas dentro y fuera del ámbito académico. Por último, de corazón, a todos aquellos que sufren en este mal delimitado *tormentoso sur*, a aquellos que llegaron en patera y con los que charlé tantas noches bajo las estrellas de Santa Cruz. Ellas y ellos hacen la historia, mi más sincero reconocimiento.

ÍNDICE

1. OBJETIVOS E HIPÓTESIS	5-8
1.1 Objetivos	5-6
1.2 Hipótesis y presupuestos de partida	6-8
2. METODOLOGÍA	9
3. INTRODUCCIÓN: ENTRE EL IMPERIO Y LA NACIÓN. LOS ORÍGENES DEL KEMALISMO	10-14
3.1 Ascenso del Imperio Otomano	10
3.2 Caída del Imperio Otomano	10-11
3.3 La génesis del kemalismo: los Jóvenes Turcos y el genocidio armenio	11-12
3.4 Kemal entra en escena	12-14
4. EL KEMALISMO: PRINCIPIOS DEL MOVIMIENTO MODERNIZADOR	14-19
4.1 Los principios del kemalismo y el mundo turco	15-19
5. LA VIDA DIARIA	19-51
5.1 El cuerpo	20
5.2 Vestir el cuerpo: un nuevo vestuario “nacional” e “internacional”	20-27
5.3 Cómo se mueve el cuerpo: la mujer kemalista	27-35
5.4. Dónde se mueve el cuerpo: mirando alrededor	35-51
5.4.1 Las reformas estatales de Atatürk	35-38
5.4.2 Historia, nacionalismo e identidad de la Nación Turca	39-46
5.4.3 Vencer la resistencia al progreso	46-51
6. BUSCANDO ORIENTE, BUSCANDO OCCIDENTE... Y BUSCANDO A TURQUÍA	51-53
7. CONCLUSIONES	54-55
8. BIBLIOGRAFÍA	56
9. ANEXOS	57

RESUMEN/ABSTRACT

Resumen:

En el presente TFG se analizan los efectos que tuvieron sobre la vida diaria de los turcos -entendidos como turcos todos los habitantes de tal Estado- las reformas modernizadoras y europeizantes del kemalismo. Se estudia por tanto la acción del Estado sobre los ciudadanos, la connotación política de todos los aspectos de la vida diaria, así como la existencia de apuestas modernizadoras alternativas dentro del propio movimiento. Todo ello se hará dentro de su contexto temporal y cultural, teniendo en cuenta las raíces del movimiento modernizador, que se hunden en las reformas del *Tanzimat*, en el Siglo XIX.

Palabras Clave: europeización; historia de la vida diaria; historia del Islam; historia de Turquía; kemalismo; modernización; occidentalización

Abstract

In the present TFG the effects that took place in the daily life of the Turks - understood as Turks all the inhabitants of this State - the modernization and europeanization reforms of Kemalism are analyzed. Therefore, the action of the State on the citizens, the political connotation of all aspects of daily life, as well as the existence of bets, are studied. Everything is within a temporal and cultural context, taking into account the roots of the modern movement, which is found in the reforms of *Tanzimat*, in the 19th century.

Key Words: europeanization; history of everyday life; history of Islam; history of Turkey; kemalism, modernization, occidentalization

1. OBJETIVOS E HIPÓTESIS

1.1 Objetivos

En el presente Trabajo de Fin de Grado nos hemos puesto como objetivo analizar la vida diaria de la Turquía kemalista, no como un ejercicio menor de curiosidad académica, sino a modo de laboratorio para observar cómo las áreas centrales del sistema-mundo no solo imponen sus términos de intercambio de mercancías a la periferia, sino que también existe un flujo jerarquizado de transmisión de conocimientos a estas áreas subalternas -sin que estas sean, no obstante, pasivas-. Esto sucede, asimismo, dentro de las lógicas de la modernización ofrecidas desde tal centro, europeo, capitalista, etc., y que aún una modernización-europeización como un mismo proceso.

La Turquía kemalista ofrece un ejemplo magnífico en la medida en que este binomio modernidad-europeidad se aplicó hasta sus últimas consecuencias. Mientras que en otros países de la imparablemente creciente periferia europea -Egipto, por ejemplo- se adoptaban sus métodos de producción de mercancías y tecnología, incluyendo, por supuesto, ciertos elementos sociales, legales, culturales, etc. que lo hicieran posible, en Turquía este *imitatio Europa* fue totalizante, alcanzando hasta los más mínimos resquicios de la vida diaria. Por otro lado supone un ejemplo de imposición desde arriba de la modernidad, algo que solo se pudo dar en un contexto determinado y bajo unas condiciones sociales muy concretas, lo cual tendrá repercusiones a largo plazo en la forma de hacer política e incluso comprender el Estado en la actual República Turca.

Se plantea, por tanto, una cuestión abierta entre el Estado y la población, o incluso entre el Estado y la persona, entendida esta como individuo, que es también un choque -a veces sangriento- entre la modernidad que las élites intentan imponer y la resistencia o receptividad de la “nación”, del “pueblo”. Sin embargo debemos intentar ver más allá de este planteamiento: ¿existió o existe realmente un pueblo turco, más allá de sus diferencias de clase, género, edad, etnia, etc.? El concepto “pueblo” puede hacer referencia a diversos grupos, no existiendo más allá del “pueblo ideal” de quien se refiere a él. Podremos ver, por tanto, que se trata de una dialéctica entre el Estado y los diversos grupos que este abriga, para los cuales hace de árbitro y, en determinados momentos, de juez y verdugo. Como todo proceso de cambio veremos, en la medida en que la documentación lo haga posible, las oscilaciones entre negociación e imposición, la balanza que puede inclinarse lo mismo hacia la educación -o adoctrinamiento- como hacia la represión, incluyendo, por supuesto la eliminación física.

Esta aceptación o resistencia a los cambios será visible, entre otros elementos, en la apariencia externa que toma significación política, una representación que se muestra en sociedad, generando,

grupos diferenciados entre sí en torno a la concepción benéfica de la modernización, del progreso de la europeidad de las costumbres. Pero también supone una autoafirmación en el espacio que empieza a configurarse como esfera privada -aunque no es, como se pueda suponer, una esfera completamente aislada del mundo exterior o esfera pública-, lo cual ocurre a través de elementos simbólicos, conceptualizando lo turco como “viejo” o “tradicionalista” y sustituyéndolo por elementos europeos, asociados como hemos dicho con la modernidad y el progreso. Esto convierte cualquier gesto en una declaración política, lo cual puede conllevar, en ocasiones, la propia destrucción del cuerpo que contradice los estándares del Estado.

Por tanto, y para concluir con nuestra primera afirmación, este Trabajo de Fin de Grado tendrá como objetivo analizar la vida diaria de la Turquía kemalista, entendida esta no como un elemento anecdótico, sino como parte de un proceso mucho mayor en el que se engarzan el poder estatal, la ideología oficial de la recién nacida república, con los distintos grupos que forman el grueso del “pueblo”, siendo sus cuerpos y sus vidas campos de batalla por o contra la modernidad impuesta desde arriba, una constante pugna que se conceptualiza en los cambios, sean estos mayores o menores, de toda la vida cotidiana turca.

1.2 Hipótesis y presupuestos de partida

Como en todo trabajo académico este TFG parte de una serie de presupuestos teóricos que se confrontan con las fuentes para permitirnos un acercamiento a la realidad histórica. En este caso, y frente a las teorías que achacan el mal llamado subdesarrollo de los países que lo sufren a condiciones meramente culturales, tribales, civilizatorias, y todo un variado listado de factores que en muchos casos son realmente prejuicios, postulamos la existencia de un centro mundial dentro de la división internacional del trabajo, centro que necesita para su existencia de una semiperiferia y una periferia, y que genera una arena exterior allí donde no le es posible penetrar. La teoría del centro-periferia que acabamos de nombrar, y que sin duda ha de ser matizada con toda una serie de elementos coyunturales y estructurales, tiene a su mayor exponente en Immanuel Wallerstein (1), que hizo escuela con autores como Samir Amin, Fernand Braudel o André Gunder Frank. Pero por otro lado también permitió el desarrollo de otras teorías basadas, no solo en la producción de mercancías, sino en otras facetas de la vida, tales como la producción de información.

De esta manera postulamos lo siguiente: no solo existe un centro en la economía global, sino que este, las más de las veces, es también el productor global de conocimiento, en sentido amplio.

(1) WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid: 1989.

Los libros con los que se educaron generaciones y generaciones de niños en la imparablemente creciente periferia europea eran, como sus colonizadores, europeos. Y europeos no solo por su contenido, sino por su forma, por un esquema de comprensión del mundo que se imponía por doquier. Dipesh Chakrabarty (2), autor poscolonial bengalí, es una de las voces que desde la periferia occidental nos llama la atención sobre la necesidad de provincializar Europa -no destruirla ni negar sus aportaciones, sino ponerla en su lugar-. Su Marx, nos explica con un ejemplo realmente antológico, era un Marx asiático, moreno. Nunca se imaginó durante toda su juventud, en la que estuvo muy influenciado por el marxismo, que Marx fuera un señor europeo, blanco, barbado. Por otro lado Enrique Dussel (3) nos ofrece una formidable crítica a la modernidad, caracterizándola como una modernidad eurocentrista. La búsqueda de un pensamiento original, surgido desde el Sur Global, será la aportación clave del pensamiento decolonial que, como nos subraya Montserrat Galcerán (4) en *La Bárbara Europa*, nos puede parecer exagerado, injustificado, o poco realista, pero es un esfuerzo genuino de crear información, conocimiento, desde los territorios epistemológicamente dominados por el Norte, que no es una realidad esencial, sino que alberga en su seno a otros *sures*, como diría Boaventura de Sousa Santos (5), puesto que a la dominación geográfica debe interseccionársele la socioeconómica, etc.

Esto ha implicado dos cosas: por un lado, que han llovido críticas tanto sobre los postulados poscoloniales como sobre los decoloniales, muchas veces justificadas, otras tantas más bien viscerales -¿se trata de un revanchismo de estas maltrechas colonias, habitadas por seres incapaces, que se han atrevido a dar lecciones a sus antiguos amos? ¿o tal vez un mecanismo de las nuevas élites “poscoloniales” -o neocoloniales- para desviar la atención de su terrible gestión de los recursos?-. El debate continúa. Sin embargo nos interesa más un último punto a añadir en nuestra hipótesis de partida: si la dominación no es solo política existe por tanto un fenómeno de dominación indirecta europea que en muchos casos aún está por estudiar. México no era ya una colonia en 1994, pero los chiapanecos se levantaron contra un Estado para el cual no existían, un Estado que, pese a la independencia, funcionó como otros tantos Estados de Latinoamérica: la cultura oficial, la de los criollos, marginaba y aplastaba -bien lo saben mapuches y pampas- a parte de la población, indígenas, mujeres, esclavos o libertos, etc. Todo ello en nombre del progreso, del

(2) CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Nueva Kersey: 2007.

(3) DE SOUSA SANTOS, Boaventura y PAULA MENESES, María (directores). *Epistemologías del Sur: perspectivas*. Editorial Tres Cantos, Madrid: 2014.

(4) GALCERAN HUGUET, Montserrat. *La Bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la decolonialidad*. Traficantes de Sueños, Madrid: 2016.

(5) Ídem (3)

orden, de la civilización, pero sobre todo en nombre de la modernidad -europea u occidental, como se prefiera-. Estos ideales llevaban tiempo rondando por el Imperio Otomano. Será Mustafá Kemal, Padre de los Turcos, quien los ponga en práctica.

¿Podemos, por tanto, sostener que existió una dominación indirecta, tal vez no de Europa, sino de sus propios postulados en Turquía? ¿Fueron las reformas kemalistas una *carga del hombre blanco*, pero sin “hombres blancos”? Por último ¿Qué papel jugó el Estado? ¿Qué papel jugó la iniciativa personal o social, más allá de las estructuras del poder oficial? Será difícil contestar estas preguntas, y por ello me excuso de antemano: en Turquía Kemal es, tal y como veremos, un personaje mítico e intocable en nombre de quien se habla y se proponen los programas de gobierno. En Europa, en Occidente en general, como decía Paul-Sartre, los maestros están maravillados -pese a todo- con que sus alumnos se parezcan cada vez más a ellos. Habrá siempre quien no lo esté, quien vea en el “negro grecolatino” un buen salvaje que se debe conservar a toda costa -y nunca sabremos cuál de las dos posturas es más desacertada-, pero difícilmente se pueden censurar los gritos de libertad que, a día de hoy, resuenan por Sudán y Argelia, que se amordazan en Egipto y Yemen, que se ignoran en la acomodada Europa, y que en Turquía están indefectiblemente unidos a la memoria del comandante Mustafá Kemal Atatürk.

2. METODOLOGÍA

En la realización de este Trabajo de Fin de Grado se han utilizado fuentes principalmente secundarias, especialmente monografías, la mayoría de ellas en inglés. Es por ello que las fuentes primarias a las que se hace referencia, como periódicos, discursos, o testimonios individuales, han sido extraídos de otros trabajos en inglés y traducidos por el autor del presente TFG para su más cómoda lectura. Esto se debe principalmente a la escasa bibliografía sobre el tema abordado que ya de por sí encontramos en castellano, la mayor parte de la cual se limita a las grandes obras de la tan denostada Historia Universal -denostada no tanto por su método como por su difícil puesta en práctica, ya que abarcar toda la Historia humana es muy complicado y finalmente el resultado es una Historia de Occidente mal disimulada-. Entenderá, pues, el lector, que la realización de un TFG sobre la vida diaria en la Turquía de Kemal Atatürk tiene una sola ventaja: el impacto de las políticas en el terreno de estudio señalado. En efecto, las reformas kemalistas llaman tanto la atención que se pueden encontrar sendas monografías sobre aspectos concretos de las mismas, la coeducación, la política “feminista” -con o sin comillas- del régimen o la terrible Ley del Sombrero. Sin embargo también supone un problema metodológico grave, ya que estas reformas pueden ser observadas con más o menos complacencia, pero esto último a decir verdad no es nada privativo del tema en sí, sino de cualquier tema histórico. No en vano Lucien Febvre (6) expresaba en su libro *Combates por la Historia* que para dedicarse a esta disciplina era necesario darle la espalda al pasado. Observar el presente, que es donde se escribe la historia, es un presupuesto básico de la crítica histórica. Intentaremos, en la medida de lo posible, ahogar al implacable juez que todos llevamos dentro, ya que en el peor de los casos no dejarán de ser anécdotas y pasarán a alimentar nuestro civilizado ego, que crece cuando se niega a entender que existen otras razones más allá de la nuestra.

Las reformas kemalistas, que fueron más allá de la mera modernización tecnológica y que a nuestros ojos pueden parecer exageradas o irracionales, deben tener su razón de ser en una forma de comprensión del mundo donde la apariencia exterior está indisolublemente ligada al crecimiento interior, de bárbaros reaccionarios a civilizados ciudadanos. Esta última hipótesis es suficiente *per se* para dedicarle tantos otros trabajos, y el lector perdonará que no pueda darle aquí respuesta. Sería necesario un esfuerzo comparativo muy grande y un acceso a fuentes primarias que se alejan de los presupuestos de un Trabajo de Fin de Grado. Con todas estas dificultades, pues, trabaja el historiador que se preocupa por la Historia de Turquía, un país tan *otro* que podría ser cualquiera de los *nuestros*.

(6) FEBVRE, Lucien (1952) *Combates por la historia*. Ariel: Barcelona.

3. INTRODUCCIÓN: ENTRE EL IMPERIO Y LA NACIÓN. LOS ORÍGENES DEL KEMALISMO

3.1 Ascenso del Imperio Otomano

A comienzos del Siglo XX la República Turca era heredera de un estado imperial que además siempre fue más poderoso que cualquier Estado occidental. Este estado surgió en el siglo XIV en un contexto de luchas internas entre los diversos principados de la Península Anatólica. El dominio otomano se extendió hacia África y Europa en una guerra santa *-gaza-* continua que estaba legitimada por el Califa. Los reinos cristianos conquistados servían para proveer una élite militar y administrativa *-devshirme-* compuesta por cristianos. El Imperio se extendió de Adén a Belgrado y de Crimea al Rif, aunque sus zonas más ricas y pobladas eran las balcánicas. Sin embargo a partir del siglo XVII este sistema militar desapareció (1703) y el imperio comenzó a depender de tropas nativas. Tras el último sitio de Viena, la decadencia se desencadenó: en el Siglo XVIII fue vencido en varias ocasiones por Rusia y durante la Revolución Francesa perdió Egipto de forma traumáticamente rápida. En el Siglo XIX solo sobrevivía bajo la tutela de los intereses europeos contrapuestos, un equilibrio quebradizo difícilmente mantenido (7).

3.2 Caída del Imperio Otomano

El nacionalismo de los Balcanes rompió finalmente el equilibrio. La independencia de Grecia, auspiciada por Reino Unido y Francia contra Rusia, dio comienzo a un período de reforma en el imperio conocido como *Tanzimat* (1839-1876). A imitación de Occidente (sinónimo de modernidad) se incorporaron la democracia occidental, la administración centralizada, la igualdad legal de los súbditos, la propiedad privada y la promoción de la educación y la ciencia (8). Esto chocó con las bases legales no escritas del Imperio, las diferencias entre creyentes y no creyentes, amos y esclavos, y hombres y mujeres. La marginación de las mujeres y la esclavitud comenzaron aquí a transformarse muy lentamente, pero la que recaía sobre los infieles siguió en pie en base a los impuestos destinados a evitar el servicio militar -los musulmanes estaban exentos-, puestos administrativos y militares -puesto que el ejército era ideológicamente muy religioso-. Las reformas fueron más fácilmente aceptadas en la ciudad que en el campo, algo que, como veremos, tendrá efectos claros en el período kemalista. Sin embargo, a nivel fiscal el proyecto resultaba un terrible fracaso. A pesar de que los ingresos eran menores los impuestos que oficialmente se habían abolido siguieron cobrándose -como el de agricultura, o las capitulaciones a países extranjeros-. Los préstamos concedidos acabaron por hundir la economía del estado, declarándose la quiebra en 1875,

(7) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(8) ATAÖV, Türküya. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX (1981) 19-44.

cuando el nuevo ejército es destruido por Rusia en 1878 y Serbia, Montenegro, Rumanía, se independizaron, con la autonomía para la mayor parte de Bulgaria tras un breve período constitucional que no prosperó. Con la independencia de la mayor parte de los Balcanes el Imperio volvió a ser esencialmente musulmán. Abdel Hamid II restauró el título de Califa, retomó la modernización tecnológica junto a la represión y el islamismo, si bien siguió dependiendo de la deuda extranjera y del ansia nacionalista en los Balcanes. Una zona tradicionalmente rica llamada Rumelia se alzó militarmente (1908) ante el temor de que los británicos y los rusos se la repartieran y el Califa se vio obligado a convocar elecciones. Comenzaba el periodo de los Jóvenes Turcos. (9)

3.3 La génesis del kemalismo: los Jóvenes Turcos y el genocidio armenio

Este golpe militar (1908) -realizado por militares conspiradores que luego fundarían el Comité de Unión y Progreso, CUP de aquí en adelante- desembocó en la creación de un estado constitucional, con un Parlamento interétnico que fue apoyado entusiásticamente por todas las nacionalidades del Imperio. Era un golpe liberal que proclamaba la “*libertad, la igualdad, la fraternidad y la justicia*”. Pero para el CUP estos no eran fines, sino medios por los cuales mantener unido el Imperio. No hablamos aquí de militantes liberales ni anticolonialistas, de hecho, perseguían entrar en la *machtpolitik* occidental.

Todavía era necesario crear un nacionalismo turco y este se edificó en dos direcciones ante la realidad plurinacional del Imperio: un nacionalismo cívico y un nacionalismo étnico y folclórico musulmán. El CUP sin embargo estaba dominado por una pequeña élite de fanáticos, la mayoría capitanes del ejército y del Estado mayor, aunque existieran también civiles. En 1911 Italia conquistaba Libia, en 1912 Bulgaria, Grecia, Serbia y Montenegro atacaban en los Balcanes y prácticamente expulsaban a los turcos de Europa. Supone la expulsión de sus hogares de 400.000 turcos y la pérdida de Rumelia. Un año después el CUP consiguió reconquistar Edirne, pero la desaparición de la mayoría de los súbditos cristianos les motivó a cambiar el discurso nacionalista-cívico por uno más musulmán-folclórico.

Lo que entonces se impuso en la agenda política era la revancha, pero pronto comprendieron que necesitarían la ayuda de alguna potencia europea, y tras intentarlo con Francia, Reino Unido, Rusia y Austria, dieron con Alemania. Este relato es más conocido: ocurre justamente dos días antes de la Primera Guerra Mundial. Las presiones de Alemania para que Turquía entrara en la guerra acabaron en el mayor desastre militar del conflicto bélico. Los turcos, derrotados y humillados, vuelven por tierras armenias. El miedo a esta etnia, alimentado desde mucho atrás, resultó en un genocidio que recuerda a los tradicionales pogromos que los armenios venían sufriendo desde hacía

(9) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

mucho tiempo. Sin embargo este exterminio -mucho más rápido incluso que la *Shoah*- fue descubierto por la Entente y condenado en 1915. Años después acababa la guerra y el CUP moría con ella. Tras la guerra Austria se desintegró, Alemania fue presidida por consejos de militares y obreros, y Bulgaria fue tomada por el Partido Campesino de Stambolizki. Turquía se preparaba para encarar una más que esperable invasión de Inglaterra y Francia, que tomaron el territorio árabe del Imperio, mientras que Grecia e Italia se repartieron Anatolia. Durante dos años los vencedores planearon el desmantelamiento y repartimiento de las provincias del Imperio Otomano desde Estambul, con el beneplácito de un Califa títere enfrentado al CUP. (10)

3.4 Kemal entra en escena

Es entonces, en medio de la rapiña imperialista, cuando Kemal apareció como victorioso general unionista. Este patriota oriundo de Rumelia ya había probado su valía defendiendo los Dardanelos y luchado en Siria. Habló con la organización secreta *Karakol* para su regreso a la península y desde allí dirigió la resistencia, primero encubierta y luego abiertamente. De esta manera obtuvo armas, un ejército regular, el apoyo de las organizaciones (Sociedades para los Derechos de la Defensa Nacional) y la ayuda de la Rusia de Lenin, proyectada contra la Entente que además se encontraba dividida internamente, dejando recaer únicamente sobre Grecia -mucho más débil que el resto de potencias vencedoras de la Gran Guerra- la invasión de Turquía.

Los griegos recibieron la mayor parte del territorio como recompensa por la guerra, a pesar de que habían sido expulsados y derrotados con anterioridad. Kemal vio en este odiado enemigo, dividido e indigno de luchar contra su Imperio -o al menos contra lo que quedaba de él-, por lo que constituyó un pretexto perfecto para lanzar su movimiento de liberación nacional. Los griegos desembarcaron en Esmirna y Kemal fundó la Asamblea Nacional de Ankara, desafiando al Gobierno títere de Estambul. En otoño de 1921 los griegos (11) fueron detenidos por los turcos, y dos semanas después Kemal arrasa Esmirna. Allí sucedió uno de los eventos que hacen de Kemal un personaje tan carismático: cuando entró en la ciudad y se dirigió a la casa gubernativa se encontró con que a su paso habían tendido una bandera griega para que la usara como alfombra, símbolo de aplastamiento de los enemigos, sin embargo Kemal decidió retirarla, alegando no querer pisar una bandera por la que había muerto tanta gente. En Inglaterra Lloyd George, filoheleno, intentó que el Comandante “Tim” Harington defendiera Constantinopla hasta donde fuese necesario. Sin embargo, Harington no tenía intención de entablar una batalla con el contingente turco. Es por ello que guardó el telegrama de Lloyd en su bolsillo e hizo como que no le había

(10) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(11) STONE, Norman. *Breve Historia de Turquía*. Ariel, Madrid: 2010.

llegado, negociando él personalmente la entrada de Mustafá Kemal en la ciudad. Lloyd fue destituido por haber estado a punto de inmiscuir al Reino Unido en una guerra anatólica: los griegos se habían quedado solos ante Mustafá Kemal. Terminada la guerra se firmó el tratado de Lausana, que reconoció a en gran parte las fronteras de la Turquía moderna. Unos años más tarde, entre 1923 y 1924, se procedió a una limpieza étnica: un intercambio de ciudadanos griegos y turcos, idea de Fridtjof Nansen. La guerra no dejó de ser immortalizada en la obra que Kemal tituló *El gran Discurso o Discurso de los Seis Días*, donde comentaba:

“(...) el ejército otomano había sido aplastado en cada frente, un armisticio había sido firmado bajo severas condiciones, la prolongación de la Gran Guerra había dejado al pueblo agotado y empobrecido. Aquellos que habían conducido al pueblo y al país hacia el conflicto generalizado se preocupaban solo por su propia seguridad. Vehdeddin, el degenerado inquilino del trono y el Califato, buscaba de alguna manera despreciable salvar su persona y su trono, los únicos objetos causantes de sus desvelos. El Gabinete, del cual Damad Ferid Pasha se encontraba a la cabeza, era débil y carecía de dignidad y coraje. Estaba subordinado a la voluntad del Sultán, de acuerdo con cada propuesta que pudiera proteger a sus miembros y a su soberano”. (12)

Kemal apareció entonces como el hombre fuerte, como el regenerador de una nación subyugada y entregada a los designios extranjeros por unos políticos degenerados y una tradición despótica e irracional. La actuación en la guerra, sin embargo, pudo ser olvidada, por lo que esta obra de cientos de páginas se encargó de immortalizarla, primero en caracteres arábigos (1927) y luego en latinos (1934). (13) De la misma manera Kemal permitió que sus diarios fueran publicados, algo que sucedió entre 1925 y 1927. Si bien otras obras suyas no fueron publicadas hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX, Ruşen Eşref, periodista contemporáneo a Kemal, publicó en 1930 *“Entrevista con Mustafá Kemal, el Comandante de Anafartas”*. En 1937, ya en el ocaso de su vida, Mustafá vio publicada una obra suya sobre geometría, materia en la que destacó desde muy joven, siendo esta recomendada para profesores de matemáticas. En definitiva, este éxito es el que convirtió a Kemal en el libertador de Turquía, por lo que es aquí donde debemos buscar una de las claves de su proyecto modernizador: su prestigio como militar nacionalista. Anteriormente había sido considerado un *primus inter pares* del CUP, de hecho, Enver, en el Mar Negro, y Talat, en

(12) ALARANTA, Toni. Mustafa Kemal Atatürk's Six-Day Speech of 1927: Defining the Official Historical View of the Foundation of the Turkish Republic, *Turkish Studies*. Vol. IX (2008) 115-129.

(13) ATAÖV, Türküya. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX (1981) 19-44.

Alemania, esperaban que fracasara ante los griegos para arrebatarse el liderazgo. Si esto no ocurrió no fue solo por su victoria, sino porque ambos habían sido condenados *in absentia* a muerte por el genocidio armenio, y al encontrarse en la Alemania de Weimer los *Dashnaks*, el Comité Central del Partido Armenio Revolucionario, asesinaron de su propia mano a Talat, Şakir y Cemal Azmi en 1922, si bien Enver tuvo otra suerte: fue asesinado mientras luchaba contra los bolcheviques en Tayikistán. (14)

4. EL KEMALISMO: PRINCIPIOS DE UN MOVIMIENTO MODERNIZADOR

Usualmente se ha querido comparar el régimen de Kemal con otras dictaduras del Mediterráneo. Es este un ejercicio comparativo, como todos, peligroso, pero partiendo de que ningún régimen político es exactamente igual a otro podemos buscar algunos principios básicos que los aúnen en grupos delimitados. Tal vez por la forma personalista de ejercer el poder de Kemal se podría comparar, como se ha querido hacer, con dictaduras como la franquista. Sin embargo encontramos una diferencia radical: Atatürk era un modernizador decidido y no llegó al poder para defender a las élites ni las tradiciones, sino todo lo contrario. Sin embargo, según Perry Anderson, podemos afirmar que la revolución de Kemal fue cultural y legislada, y no le siguió una revolución social. El régimen no era anticapitalista, tan siquiera antifeudal. Para Perry Anderson esto fue debido a que en Turquía nunca habían aparecido los grandes señores terratenientes y la tierra pertenecía al campesinado, excepto en el caso kurdo, donde sí que existían los jefes tribales. Los comunistas eran perseguidos y asesinados a pesar de las buenas relaciones con Moscú, y las huelgas o sindicatos estaban prohibidos. Según Anderson (15), para Kemal el Estado lo era todo; la familia y la religión eran totalmente secundarios. Tampoco tenía sueños expansionistas como Hitler o Mussolini, le bastó con lo conquistado: no era un aventurero, sino un viejo militar. Difería también del nazismo y el fascismo en que no era su intención movilizar al pueblo, ni lo inundaba con mensajes, ya que el hecho de no depender de las masas le permitía una mayor libertad de movimientos, aprobando, por ejemplo, el sufragio femenino en 1934, a pesar de que a la muerte de Kemal el 90% de las mujeres seguían siendo analfabetas, lo cual muestra sus limitaciones. Es por ello, tal vez, más sencillo lo que haremos a continuación, es decir, definir al kemalismo, no en contraposición o por similitudes con otros regímenes que le fueron coetáneos, sino en sus propios términos. Por otro lado el pensamiento del kemalismo no es tan rupturista como en principio podría realizarlo en Turquía con intención

(14) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(15) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

europizante. Estas reformas, conocidas como el *Tanzimat*, se relacionan con el sultán Mahmud el Reformista (1808-1839), quien se enfrentó y eliminó el cuerpo de los jenízaros, y luego fueron continuadas por los sultanes Abdulaziz y Abdulhamit II, bajo los cuáles se estableció una Constitución que no consiguió sin embargo evitar que el segundo mandara al exilio a Mithat Paşa (1825-1884), uno de los autores de la Carta Magna otomana, y que las ejecuciones y las prohibiciones volvieran a estar al orden del día en el Imperio durante los años noventa del siglo XIX, años en los que aún persistía la idea de que era posible crear una Turania, nación de todos los pueblos turcos del mundo. (16)

4.1 Los principios del kemalismo y el mundo turco

El estudio de los principios ideológicos del kemalismo viene en principio simplificado por el hecho de que el propio movimiento los definiera de forma muy concreta: las Seis Flechas del Kemalismo. Estas flechas son el *populismo*, *republicanismo*, *laicismo*, *nacionalismo*, *estatismo* y *reformismo*. Estos, sin embargo, no fueron definidos únicamente por Kemal, sino que son principalmente obra de un grupo de intelectuales conocido como *Kadro*, “el cuadro” (17).

Uno de los principios básicos del kemalismo va a ser, pues, el populismo. En su discurso en Kastamonu Kemal se incluyó a sí mismo dentro del pueblo, habló directamente a su público utilizando el pronombre “nosotros” para referirse a la vanguardia revolucionaria, que ya no era un grupo aislado del grueso de la sociedad, sino parte de la misma. De hecho, llegó a decir: “*Lo digo (...) como un hermano gemelo, un amigo y un padre, cuando el pueblo turco dice que es civilizado, está obligado a probar y mostrar que realmente es civilizado en sus opiniones y mentalidad*”(18). Kemal tuvo, por otra parte, una idea muy positiva de los campesinos, de los cuales decía que eran dueños y señores de Turquía por su labor productiva, pero cuando hablaba del pueblo lo hacía en términos interclasistas: la alianza social que había librado la Guerra de Independencia (19).

Sin embargo, y frente a otros populismos que buscaron colocar a su sujeto político -el pueblo- en el centro de la vida cotidiana, y por lo tanto como demarcador de la misma, para el kemalismo el pueblo apareció como un sujeto pasivo, un sujeto sobre el que realizar reformas para evitar que fuera devorado por influencias extranjeras, superiores. De esta manera, y partiendo de la premisa de que el pueblo turco, oriental y analfabeto, era completamente incapaz de realizar ningún progreso,

(16) ATAÖV, Türkkaya. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX, (1981) 19-44.

(17) Ídem.

(18) ZEYDANLIOGLU, Welat. The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey, en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2008.

(19) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

el kemalismo ejerció un paternalismo más que manifiesto -*Atatürk* significa Padre de los Turcos- por el cual el Estado, *Devlet Baba*, Estado Padre, buscaba lo mejor para sus habitantes, siguiendo la máxima del despotismo ilustrado, “*para el pueblo, sin el pueblo*”, -conviene aquí recordar la formación francesa de Mustafá Kemal- algo que también podemos relacionar fácilmente con la deriva cada vez más autoritaria del régimen, el proteccionismo de sus integrantes respecto a la cultura exterior, etc. El populismo tuvo una fuerte relación con el *nacionalismo* dentro del kemalismo, pues en este encontramos la idea de unos dirigentes incompetentes que habían llevado a la Nación al borde de la ruina, desobedeciendo las claras necesidades del pueblo. Asimismo fue muy importante el concepto de soberanía, que en el caso del kemalismo se relacionaba también con el derecho del pueblo a poseer sus propios recursos naturales. Por otro lado Kemal concluyó de sus estudios en historia que la confianza y la participación del pueblo era vital para que cualquier gobierno triunfara, lo cual le hizo relacionar el populismo con la democracia. Welat (20) explica que durante el Primer Congreso de Historia un delegado se dirigió a Atatürk para comentarle que el italiano conde de Sforza se había referido a él como un dictador, ante lo cual Kemal respondió:

“...antes de llevar a cabo cualquier trabajo, convoco a los Congresos Populares, donde los debato y los llevo a cabo sólo después de obtener su sanción. Están el Congreso Erzurum, el Congreso Sivas, y la prueba viviente: la Gran Asamblea Nacional ...”.

Por otro lado, el nacionalismo, en principio entendido como nacionalismo europeo, tenía varias vertientes. Mientras algunos personajes defendieron un nacionalismo más túrquico, otros buscaron uno progresista, esto es, europeo. Esto último se supera con las Tesis de la Historia Turca, que suponen Turquía como origen de la civilización europea, por lo que no se trataba de adoptar o imitar el nacionalismo europeo, sino regresar a las raíces turcas, a menudo paganas (21) -y un buen ejemplo es el intelectual nacionalista Ziya Gökalp-. Sobre este último político, debemos señalar aquí que si bien se trató de uno de los intelectuales más importantes del CUP, representando a la pequeña burguesía, y basando sus teorías en la sociología de Émile Durkheim, sus teorías entraron en conflicto con las de Kemal dado el racismo y lo irrealizable del turanismo de Ziya. Göle relaciona su pensamiento con el romanticismo populista de raíces anatólicas, un proyecto

(20) ZEYDANLIOGLU, Welat. “The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey, en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2008.

(21) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

occidentalocéntrico que buscaba conectar con raíces europeas premusulmanas. De esta manera se explica que Gökalp defendiera que el feminismo era una característica inherente del ser turco. Otros movimientos, sin embargo, se volcaron en el islamismo y el nacionalismo de derechas, defendiendo en ocasiones un panislamismo del cual Kemal también fue muy crítico. (22) En este sentido hay que destacar que el kemalismo no fue un nacionalismo expansionista frente a estas otras apuestas turanista y panislamista. El propio Kemal dijo:

“El nuestro es un gobierno nacionalista, materialista, con inclinación por el realismo, es un gobierno que se abstiene de cometer delitos como seguir las ideas ilusorias, no para alcanzarlas, sino para creer que pueden ser conseguidas, para dirigir la Nación contra las rocas o hundirla en pantanos y, en fin, sacrificar su existencia”. (23)

Por otra parte Leda Glyptis ha definido el nacionalismo kemalista presente en la Constitución Turca como una mezcla de primordialismo y conceptos cívicos. (24) El nacionalismo de Kemal se alimentaba también en gran medida de la experiencia de la Guerra de la Independencia. En el epílogo de su Gran Discurso, se señala: *“Los enemigos que conspiran contra su independencia y su República pueden tener consigo una victoria sin precedentes en los anales del mundo”*. Este discurso de liberación nacional, combinado con el proteccionismo paternalista de Kemal, vertebró en gran parte una de las flechas más importantes del kemalismo. Por otro lado es cierto que la idea de crear una Nación turca a partir del quebradizo Califato ya se había esbozado desde su estancia en las provincias macedónica y siria. Kemal estudió a los autores europeos, así como la historia turca, y a Şinasi (1826-1871), primer autor turco en tratar el vital tema de la soberanía nacional, reconocida por el gobierno de Ankara en 1921. También recibió una gran influencia de Namık Kemal, quien entendió la soberanía nacional como resultado de la suma de las soberanías individuales -esto es, de la libertad individual-, con la base islámica de que la soberanía descende de Allah. En este sentido intentó concebir un contrato social con el Califa, un *republicanismo* islámico, que va a ser otro de los principios del kemalismo, si bien este termina por abolir el Califato. El republicanismo era entendido como el más importante de los principios, formando parte del ideario de Kemal desde que este cursó sus estudios en la Universidad Militar. Se relacionaba, no

(22) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995

(23) ATAÖV, Türkkaya. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX (1981) 19-44.

(24) GLYPTIS, Leda. Living up to the father: The national identity prescriptions of remembering Atatürk; his homes, his grave, his temple, *National Identities*. Vol. X (2008) 353-372.

solo con el republicanismo francés, sino también con la experiencia constitucional turca de 1876. Para Kemal, además, el republicanismo se debía relacionar con un Estado democrático-burgués, donde el presidente -cargo que él ejerció- tuvo un peso extraordinario frente a la debilidad del Primer Ministro. Asimismo, la idea nacionalista estaba fuertemente entrelazada con la republicana, de lo cual se derivaba el poder supremo de la Gran Asamblea Nacional, no pudiendo esta ser disuelta por el Primer Ministro.

Kemal intentó crear un sistema bipartidista, al menos dos veces durante su presidencia (25), participando en este proceso el Partido Independiente, el Partido del Progreso, el Partido Demócrata, y el Partido de la Justicia (26). Del 15 al 20 de octubre de 1927 Kemal ofreció en la Asamblea Nacional un discurso que duró un total de treinta y seis horas y media: el *Nunuk*, con el que encomiaba el movimiento de liberación y, por tanto, a él mismo. Con el discurso intentó justificar el modelo de partido único que se fue imponiendo. Justificaba, por tanto, el abandono del ideal democrático burgués y los Tribunales de la Independencia, que desde 1926 fueron devorando a los propios revolucionarios turcos (27). La década de 1930' vio por tanto nacer un nuevo modelo en pos de la consolidación de la república: el de partido único.

Este proceso se consolidó, convirtiéndose Kemal en una figura carismática que encarnaba el Estado turco -un Atatürk, Padre de los Turcos- especialmente como reacción al intento de asesinato que este sufrió en 1935. Ahmet Emre (28) sostiene que este intento de asesinato fue observado como la inmortalidad del carisma de Kemal, de su eterna representación de la Nación turca que tras el atentado volvió de nuevo a la vida. Este Padre de los Turcos nutrió su posición simbólica de poder a partir de los memoriales, visitas oficiales y cenas presidenciales. A esto se añaden las manifestaciones públicas de adhesión al régimen, especialmente concurridas como forma de repudiar el intento de asesinato de Kemal. Los periódicos también nos muestran la fuerte vinculación que hubo entre el programa modernizador-europeizador del kemalismo y Kemal, relacionando el atentado contra el presidente con el atentado contra la civilización. Asimismo se le relacionó con la modernización de la enseñanza y la libertad femenina. Pero tal vez el punto culmine de este ejercicio de relación fue el que aunó a Atatürk con la Nación, y con Allah, generando lo que Ahmet sitúa en las coordenadas de una religión civil. (29)

(25) ATAÖV, Türkkaya. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX (1981) 19-44.

(26) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(27) GUREL, Perin Turkey and the United States after World War I: Nation al Memory, Local Categories, and Provincializing the Transnational, *The American Studies Association*. Vol. XIX (2015) 353-376.

(28) EMRE, Ahmet. The Period of One Party-State in Turkey and the Social Effects of the Assassination Attempt to Mustafa Kemal Ataturk in 1935, *International Journal of Turcologia*. Vol. V (2010) 13-19.

(29) EMRE, Ahmet. The Period of One Party-State in Turkey and the Social Effects of the Assassination Attempt to Mustafa Kemal Ataturk in 1935, *International Journal of Turcologia*. Vol. V (2010) 13-19.

Por otro lado, y dada la formación de Kemal en historia, otro de los puntos del kemalismo fue el *reformismo*, definido por él mismo como el acto de “*seguir el camino de la civilización sin descanso ni miedo*”, si bien este es un reformismo rupturista que a veces puede ser tomado como sinónimo de revolución. Mustafá Kemal había estudiado la Revolución Francesa, que fracasó en su misión de proveer de felicidad a los ciudadanos revolucionarios, y la Revolución Rusa, si bien siempre se negó a fundar sus principios sobre el bolchevismo. Hay que añadir, además, que este nacionalismo civilizador era tan nacional como internacional, en el sentido de que estaba relacionado con la civilización, vía de progreso ineludible del concierto de las naciones civilizadas del mundo (30).

En cuanto al *laicismo*, este era entendido no solo como parte del republicanismo europeo, sino como una forma de permitir el desarrollo de la creatividad humana, ya que Kemal entendía que su pueblo estaba atrapado en el oscurantismo de la religión, o mejor dicho, de los que se aprovechaban de ella, como había observado en las granjas de su Macedonia natal. La religión por tanto no podía ser ya decisiva en ámbitos como el educativo, social, político o artístico, la lucha contra la pobreza o la injusticia. Por último, el *estatismo* fue adoptado como Flecha en 1931, si bien ya se venía practicando como medida económica contra la escasez de capital desde mucho antes, habiendo sido planteado por Kemal por primera vez en 1923 como una de las soluciones de la decadencia del Imperio Otomano. Para Atatürk el Imperio se había mantenido por medio de las exenciones y privilegios otorgados a las minorías étnicas y religiosas, para engrandecimiento de quienes habían conquistado estos territorios o de quienes los detentaron tras su conquista, pero causando a la larga que los propios turcos soportaran todo el peso de la Nación. Estas exenciones y privilegios habrían pasado con el tiempo a ser percibidos como derechos, lo cual significaba que los turcos perdieran sus propios recursos para entregarlos a los extranjeros. El desarrollo lógico de esta situación habría llevado a los turcos a entregar las finanzas del Imperio a los foráneos. Derivado de esto, en 1923 Kemal definió al Estado Turco como un “Estado económico”, llevando a cabo en los años siguientes una política de nacionalizaciones y de proyectos de planificación económica, convirtiéndose el segundo Estado después de la URSS en llevar a cabo un programa económico de este tipo – de la Unión Soviética, según Stone, recibió además 8 millones de rublos-oro, fábricas textiles, y una relación de la cual es fruto la acogida posterior de Trotski y la más oficial visita del general soviético Voroshilov en 1933-. Respecto a esto último, el 26 de agosto de 1935 Kemal escribía un artículo en el periódico *Cumhuriyet* en el cual defendía la aplicación internacional de este principio, que veía esencial para el progreso del resto de naciones del mundo.

(30) ATAÖV, Türkkiye. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX (1981) 19-44

5. LA VIDA DIARIA

5.1 El cuerpo

El modo de mostrarse en sociedad resulta vital en muchas ocasiones, ya sea porque esta limita las clases sociales que en ella conviven, ya sea porque identifican un grupo religioso, etc. Para Nazih Ayubi (31) existirían dos formas en las que las áreas subalternas del globo han imitado la “modernidad” y el “progreso” europeo: bien incorporando sus medios tecnológicos, bien adoptando sus modas y tendencias, europeizando sus costumbres. Este fue el caso de la Turquía de Kemal Atatürk, quien llevó la *farnaja* -término con el que los árabes denominaron a la europeización de sus países- hasta el paroxismo.

5.2 Vestir el cuerpo: un nuevo vestuario “nacional” e “internacional”

Pero para Kemal no bastaba con cambiar lo que los turcos tenían dentro de sus cabezas, sino que había que cambiar lo que llevaban sobre ellas. Prueba de ello es la famosa frase del propio Atatürk, quien explicó a su público en Kastamonu que “*este cubrezabezas se llama sombrero*” (32). Vestirse “a la turca”, como expone Nilüfer Göle en su libro *Musulmanas y modernas* (33) era sinónimo de atraso, de conservadurismo, de oposición al progreso. De esta manera era fácilmente identificable la connivencia o no con el régimen y sus ideales, que era lo mismo que decir apoyo o resistencia al progreso: el ciudadano kemalista ejemplar no llevaba ya un fez, sino un sombrero. En palabras de Atatürk: “*debemos ser modernos y civilizados en espíritu y forma*”, y vamos a hacer especial hincapié en lo que significa ser moderno y civilizado en la “forma”, palabra que Kemal no utilizó azarosamente, sino refiriéndose, según Javier Castro Arcos, a adoptar “las maneras y automatismos práctico-cotidianos” más allá del “sustrato espiritual” de Europa, esto es, alcanzar la modernidad por medio de la imitación íntegra de la vida cotidiana europea, no como negación de la identidad propia, sino como afirmación de una nueva identidad internacional -léase “europea”- en la cual Turquía debía integrarse como nación civilizada. (34). Durante el mismo mitin en el que Atatürk explicaba a sus compatriotas qué era el sombrero este interroga a los oyentes: “*¿Es nacional vuestra forma de vestir? (gritos de no), ¿es civilizada e internacional? (gritos de no) (...) nuestra*

(31) AYUBI, Nazih. *El Islam político : teorías, tradición y rupturas*. Bellaterra, Barcelona: 1996.

(32) CASTRO, Javier. El Kemalismo: Un caso práctico-radical en la disyuntiva identitaria turca. Mustafá Kemal Atatürk (1881-1938) *UNIVERSUM*. Vol. II (2011) 83-99.

(33) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

(34) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

nación merece un vestido civilizado e internacional y lo tendremos (...)” Atatürk no pretendió renunciar a Turquía -tan solo por su apellido sería una contrariedad- sino cambiar el “espíritu” de sus conciudadanos mediante la transformación de la apariencia exterior, es por ello que habla de una forma de vestir nacional. Justamente sería esta nueva identidad “internacional” y turca la que colocaría a la recién nacida Nación a la altura de la civilizada Europa, sacándola de su estadio evolutivo de barbarie y superstición y evitando que fuera absorbida por la potente cultura de los occidentales. (35) Existían sin embargo elementos culturales en el sustrato popular que nos muestran este influjo europeizador desde mucho antes, coincidiendo con las reformas del Tanzimat. Uno de los más significativos seguramente sea esta canción popular conocida como Kátibim (36):

“En el camino a Üsküdar la lluvia caía

la levita de mi escriba es larga, con su falda embarrada

pareciera que el empleado se acaba de levantar, sus ojos están lánguidos

El escriba me pertenece, yo pertenezco al escriba, no es asunto de nadie

¡Qué bien se adapta el rígido cuello de camisa a mi escriba!

Al ir a Üsküdar, encontré un pañuelo.

Lo llené con lokum (dulce turco)

Al buscar a mi ayudante, lo encontré de mi lado.

Soy de mi escriba y mi escriba es mío, no es asunto de nadie.

¡Qué bien se adapta el rígido cuello de la camisa a mi escriba!”

(35) CASTRO, Javier. El Kemalismo: Un caso práctico-radical en la disyuntiva identitaria turca. Mustafá Kemal Atatürk (1881-1938) *UNIVERSUM*. Vol. II (2011) 83-99.

(36) “Whose is this song?”, consultado el 19-06-19: <http://riowang.blogspot.com/2009/10/whose-is-this-song.html>.

Por otro lado, cabe mencionar que en 1912 Abdullah Cevdet, graduado en medicina por la Escuela Militar de Medicina de Estambul, ideólogo nacionalista de origen kurdo asociado a los Jóvenes Turcos y uno de los fundadores del CUP, escribió un artículo en su periódico *Ichtihad*. En él fantaseaba con una Turquía moderna, occidental y laica, donde el fez había sido sustituido por los sombreros, y el turbante y la capa eran portados solamente por “*los profesionales de la religión*”. En todo caso, Abdullah ejerció influencia en la formación ideológica de Kemal y sus compañeros, de manera que cuando llegó la hora de aplicar las reformas “modernizadoras” el artículo, escrito como una mera fantasía, se convirtió en una realidad tangible. (37) El proyecto era enunciado por primera vez al público el 30 de agosto de 1925 en Kastamonu, durante la visita a este pueblo de Kemal Atatürk. El periódico *Hakimiyet-i Milliye*, oficialista, nos describe la escena:

“ (...) Mostrando gran afecto, el Ghazi entró en la ciudad saludando a la gente con su sombrero panamá, iniciando así un período influyente en el destino de Turquía. El estado ha sido secularizado llevando a cabo importantes medidas, ahora ha llegado el momento de salvar a las masas del fez, percibido como un símbolo de la religión. En cuanto la gente de Kastamonu fue testigo del Ghazi, con la cabeza descubierta y el sombrero en la mano, retiraron de inmediato su fez y sus turbantes (...) ”.

La elección de este pueblo no fue azarosa: durante la Guerra de Independencia Halid Bey se había convertido en un héroe local, siendo este uno de los pocos integrantes del partido que se opusieron a la abolición del Califato. Es por ello que Kastamonu era considerado un pueblo especialmente reaccionario. En el discurso Kemal Atatürk habló de la revolución incluyendo a los oyentes, apelando a los sentimientos de un pueblo ante el cual aunaba el gesto de abandonar el *fez* junto a la abolición del sultanato, el califato y la enseñanza religiosa, y la proclamación de la república, medios inevitables y completamente necesarios para asegurar la libertad nacional. “*(...) Si no fuera por la revolución, nuestra libertad estaría en peligro. Ustedes deben creernos, estas reformas fueron una cuestión de necesidad*”(38). Los turcos se vieron impedidos, no solo de portar el *fez* sino también de llevar la ropa oriental, las babuchas, el turbante, los pantalones bombachos y velo de

(37) “Abdullah Cevdet”, Ministerio de Cultura y Turismo, consultado el 19-06-19 <http://www.kultur.gov.tr/EN-118046/abdullah-cevdet.html>

(38) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

muselina. Se llevaba corbata, se afeitó el bigote y se abandonó por bárbara la pipa de boquilla larga. Atatürk llegó a describir su vestuario nacional: “*así nos vestiremos: en los pies, escarpines o botines; cubriendo el cuerpo, pantalón, camiseta, camisa, corbata, un falso cuello y, como complemento natural de todo ello, sobre la cabeza, un tocado con visera (...)*”. El caso del sombrero se va a hacer especialmente célebre. La *Ley del Sombrero* fue promulgada mientras aún permanecía en vigor la *Ley de Restauración del Orden del 4 de Marzo*, ley que permitía al gobierno: “*... prohibir por iniciativa propia o por medios administrativos (sujeto a la aprobación del Presidente) todas las organizaciones, provocaciones, exhortaciones, iniciativas y publicaciones que perturben las estructuras sociales, la ley, el orden y la seguridad, e inciten a cometer actos reaccionarios y subversión*” lo cual implicaba que, de no respetar la dicha ley, el individuo podría ser detenido. La propia aprobación de la ley nos muestra la naturaleza del partido de Atatürk, el Partido Republicano del Pueblo, conformado por una pléyade heterogénea de intelectuales, articulistas, oradores y héroes de guerra. Existían, por lo tanto, varias interpretaciones de lo que debía ser la modernización de Turquía, con el voto contrario de Nurettin Pasha, su único opositor interno. Por otro lado el debate, que era abierto o, al menos, era retransmitido por la prensa, nos muestra diferentes argumentaciones. Un ejemplo es el de Refik Bey, abogado que más tarde fundó el Partido Democrático:

“A pesar de que la cuestión del sombrero carece de importancia en sí, sí que cobra especial relevancia ahora que Turquía ha decidido unirse a la familia de naciones civilizadas. [El fez] ha sido hasta ahora una característica simbólica que diferenciaba a Turquía de las otras naciones civilizadas contemporáneas, y, de esta manera, el fez debe ser reemplazado por el sombrero, que es el símbolo de la civilización.” (39)

Nurettin, por otro lado, era también abogado y héroe de guerra, si bien más relacionado con el mundo otomano. Luchó en la Guerra Greco-Turca de 1897, las Guerras Balcánicas, la Primera Guerra Mundial y, por supuesto, la Guerra de Independencia, donde perdió a sus hijos y quemó, en contrapartida, todo el área cristiana de Esmirna. Argumentaba su oposición de esta manera:

“La ley propuesta va en contra de los artículos número 3º (la soberanía pertenece a la nación / pueblo), 68º (todos los turcos nacen libres y viven en libertad), 70º (la Constitución

(39) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

garantiza el derecho y la protección de la integridad personal, conciencia, pensamiento, expresión, práctica religiosa, propiedad, posesiones, etc.), 71° (seguridad de propiedad personal), 73° (la tortura, la crueldad y las confiscaciones están prohibidas), 74° (nadie tiene derecho a obligar a nadie a cometer autosacrificio / abnegación, y 103 (ninguna ley que viole los principios de la Constitución puede ser promulgada) de la Constitución; por lo tanto viola la soberanía nacional y la integridad del individuo, y por ello la propuesta debe ser rechazada”.

Como se puede ver, su visión de la modernización difería en un alto grado con la de Atatürk, ya que hacía hincapié en los principios básicos de la soberanía nacional frente al papel elitista y autoritario de la modernización kemalista. Ante esta postura la respuesta de Bey fue la de declarar que Nurettin estaba en contra de los intereses de la nación turca. Seguramente, argumentaba Refik Bey, los votantes no hubieran elegido a Nurettin Pasha de haber sabido cuál iba a ser su postura ante la *Ley del Sombrero*, que relacionaba con la unidad de la nación turca y su indudable voluntad modernizadora. A estos opositores del progreso se les empezó a tachar entonces con adjetivos muy significativos: alborotadores, sembradores de la discordia y mentirosos malévolos. El debate continuó. Nurettin se defendió argumentando que había cumplido su función al denunciar un elemento anticonstitucional, por lo que no había poder en la Tierra que se le pudiera oponer en ese punto, mientras que Refik le contestó que ese poder sí existía, y que de hecho era la Nación, a lo que Nurettin añadiría que este poder nacional, popular, provenía de Allah -que no se encontraba, entiéndase bien, en la Tierra-. Ante estas dos posiciones diametralmente opuestas, una más conservadora y legalista frente a otra revolucionaria y populista, aparecen argumentos que intentan superar la supuesta contradicción entre modernización y tradición, como es el del Ministro de Justicia Mahmut, que en defensa de la Ley del Sombrero expuso:

“Pero, ¿cómo se puede estar en contra de la declaración de la Constitución, de que todos los que pertenecen a la nación turca nacen libres y viven libres, para adoptar los atuendos de las naciones libres y civilizadas? Además, siempre hay una limitación sobre la libertad; el límite de la libertad personal es el soñado provecho de los turcos y la nación turca. ... La libertad no puede ser un juguete en manos de los reaccionarios.”

Después de que se promulgara la *Ley del Sombrero* 808 personas fueron arrestadas por desobedecerla y otras 57, entre las que se encontraba el erudito islámico İskilipli Atif, fueron ejecutadas por ello bajo cargos de rebelión contra el Estado. ¿Por qué llegar hasta esos extremos?

Para Camilla Nereid esta ley, que en otro contexto podría haber parecido incluso absurda, ha sido interpretada usualmente como el esfuerzo de la élite kemalista por romper de forma completa con el pasado, permitir al Estado inmiscuirse como nunca antes lo había hecho en la vida cotidiana de sus ciudadanos y llevar a cabo su política secularizadora. Más allá de esta interpretación tradicional Camilla Nereid ubica la Ley del Sombrero dentro de la reforma identitaria y modernizadora que Kemal, equiparando modernización con europeización, quiso llevar a cabo (40). De esta manera no se trataba tanto la defensa de que el Estado pudiera intervenir en las vidas de sus ciudadanos, sino todo lo contrario: en los Estados modernos la vestimenta es una elección personal, individual, pero en este caso existía un peligro mayor de por medio, se trata del conservadurismo otomano representado en una prenda, todo aquello contra lo que lucha la república, la inferioridad del otomanismo que lo había tomado como símbolo: la negación del mismo individualismo. El hecho de que se tratara precisamente del *fez* viene a confirmar la idea de Nereid. No ocurrió lo mismo con el turbante, compatible con la modernización laica -no antimusulmana- de Atatürk, y que siempre fue una alternativa al sombrero (41). En 1912 un grupo pro-europeo llamado Garbcilar había escrito un artículo donde se podía leer: “*El fez, que ha sido el sombrero nacional de los bizantinos cristianos y la razón del poder económico de otras potencias, y que podrá ser totalmente abolido y adoptado un nuevo sombrero nacional*”. En ese momento tuvo que ser publicado bajo un seudónimo, “Un sueño muy vigilante”, para salvar a sus autores de la persecución estatal, pero en 1925 la situación era totalmente la contraria, la identidad otomana había perdido la batalla, el Imperio había perdido la guerra. ¿Había ganado, sin ambages, la modernización? Cabe preguntarnos, por tanto, si el proyecto era tangible solo en la forma: los *firmáns*, aquellos que en tiempos del Imperio Otomano cuidaban de que el vestuario fuera adecuado, iban a seguir siendo quienes controlaran la vestimenta de los turcos. ¿Se trataba de una reminiscencia del periodo anterior? Perfectamente lo podríamos plantear así, pero con la diferencia de que con Kemal sirvieron para imponer la estética kemalista, europeizadora. Por otro lado se trataba de una cuestión de Estado, si bien el kemalismo no había sido el primero en hacerlo. El Imperio Otomano había regulado el turbante -usado tan solo por los musulmanes- como signo de lealtad al gobernante, pero lo que es más, el *fez* era obligatorio para los soldados durante las cinco oraciones diarias y la inobservancia de esta regla se pagaba con la decapitación. El kemalismo utilizó herramientas del

(40) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

(41) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

pasado para intentar terminar con el orden del pasado. Pero yendo más allá de un mero antojo de las élites, previamente, desde el *Tanzimat* -las modernizaciones de períodos anteriores- los ciudadanos urbanitas y modernos de la después República Turca habían ido conceptualizando todos estos elementos como símbolos de la barbarie. La capa larga tradicional, de origen religioso, denominada *cepken*, *cüppe* o *cêta*, y los pantalones muy anchos a la altura de los muslos, habían sido sustituidos en el reinado de Mahmout II (1785-1839) por la levita y el pantalón europeo. Asimismo, durante la Guerra de Crimea (1853-1856) el pantalón europeo y la levita se volvieron obligatorios para todos los funcionarios. Esto ocurre bajo el reinado del sultán Abdülmecit (1839-1861), quien ordenó durante una ceremonia de circuncisión a las mujeres de su harén ponerse el corsé occidental. (42) Habían disociado, por tanto, un periodo anterior, fuera de la civilización -entendiendo como única y verdadera civilización la europea- y que había quedado en el pasado, de un nuevo modelo civilizado y presente. Lo que el kemalismo vino a hacer fue acabar con esa disociación, eliminando lo arcaico de la sociedad, de forma oficial, desde arriba. Pero este no era sino el colofón de una occidentalización que el Imperio había ido adoptando a lo largo de los últimos años, una aceleración del proceso.

Conviene preguntarnos ¿hubieran aceptado los turcos estas reformas en otra situación, y sin estar previamente condicionados por una serie de reformas anteriores, aunque estas fueran más tímidas? En todo caso, cabe señalar, la disidencia era bien *visible*. Esta se llevaba en la vestimenta tradicional, se exponía al público mediante las formas de comportarse de la Turquía tradicional. Era más evidente en las zonas rurales, donde el proyecto kemalista chocó más fuertemente con la moral tradicional y donde salirse de la regla era justamente lo contrario que en la ciudad. Kemal hubo de hacer frente a esta resistencia a la vestimenta “internacional” y “nacional”. Ante las recriminaciones de los nostálgicos, que podían alegar que las reformas suponían una traición a la costumbre, Kemal les respondió que el *fez* era un tocado griego y la *cüppe* propia de los sacerdotes de Bizancio y de los rabinos judíos. Haciendo desaparecer la vestimenta anterior, Kemal pretendió deshacerse de la identidad Otomana, incluso llegó a convertir la herencia musulmana en algo extraño, en ocasiones enemiga de la moderna nación turca. Sin embargo, hacer desaparecer la herencia otomana no era oponerse a la idea de Turquía: todo lo contrario, Turquía era una nueva Nación que venía a unirse al concierto internacional de los países civilizados. Por otro lado, la negación del Islam no era coyuntural. Kemal usó el Islam cuando era necesario y aunó la identidad nacional turca a esta religión. Sin embargo sí que se opuso al oscurantismo, a la superstición, a la fe ciega, tal vez por su

(42) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

formación francesa-Ilustrada y por su intención de crear una república moderna -por tanto, secular-. Y ambas posturas se expresaron en el vestuario, existió un “disfraz” para los republicanos progresistas y otro para los conservadores. Fue este el caso de İskilipli Atif, intelectual islámico nacido en 1876 y graduado en Teología en 1905 por la Facultad de Estambul. En 1924 publicó uno de sus numerosos libros “La imitación francesa y el sombrero”, donde exponía los aspectos que desde un punto de vista musulmán podían ser adoptados de Occidente, y cuales no:

“un imitador es alguien que copia. Copiar, adaptarse y depender de las creencias, palabras, hechos, visiones del mundo y prácticas morales de otra persona, aunque se haga de buena fe, pero sin pruebas que consideren que es verdad, no está permitido de acuerdo con la Shariat. ... Por lo tanto, llevar ropa que simbolice la impiedad, copiar a los no-musulmanes y tratar de ser como ellos, está prohibido... Siguiendo al glorioso profeta Resul-i Zişan: el que se esfuerza en parecer de otra tribu, pertenece a esa tribu”.

Por otro lado İskilipli explicaba, frente a esta idea de imitación torpe y hasta pecadora de Occidente, cómo Turquía había adoptado muchos aspectos de otras civilizaciones a lo largo de la historia sin renunciar tan tajantemente a su identidad, poniendo los ejemplos de los avances tomados de Grecia, Roma, la Europa Medieval o el Renacimiento Morisco. De hecho, explicó el teólogo, “*en un principio, la civilización occidental nació en el Este*”. El debate quedó bruscamente cortado cuando entre marzo y febrero de 1925 Sheikh Said se rebeló contra el Estado Turco comandando cuerpos de kurdos y alevíes para restaurar el Califato. La recién creada República Turca había sido incapaz de integrar a la periferia, y las ideas de Atif, contrarrevolucionarias, sobrepasaban ahora el marco del debate puramente teórico en la Turquía kemalista, siendo ejecutado el 4 de febrero de 1926 tras haber sido juzgado por el Tribunal de la Independencia, en Ankara (43).

5.3 Cómo se mueve el cuerpo: la mujer kemalista

Como en los casos anteriores, la situación de la mujer en el kemalismo vino mediatizada por las reformas efectuadas durante mediados del Siglo XIX y principios del XX. Aunque existió un debate previo no será hasta 1917, con los Jóvenes Turcos, cuando se apruebe el *Hukuk-i Aile Kararnamesi*, el Decreto sobre el Derecho Familiar. En este se intentaba introducir la visión de

(43) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

pareja dentro del matrimonio, reforzando el estatus femenino y la libre voluntad, si bien no dejaba de ser una modesta interpretación de la Shariat. Esta ley se va a encontrar con una amplia oposición. Por un lado el sector más conservador de la sociedad vio en ella un peligro, ya que sustituía su propia interpretación de la Shariat por un código legal escrito, pero especialmente porque possibilitaba a la mujer renegar del marido si este decidía casarse con más de una esposa, esto es, afectaba directamente a la tradicional poligamia. Por otro lado recibió la oposición de judíos y cristianos, que la veían como una nueva imposición estatal y por tanto una decisión que cercenaba su derecho tradicional a la autonomía dentro del marco del Imperio. Sin embargo, tras el shock de la guerra Kemal estaba preparado para instalar un verdadero Código Civil (1926), estando menos preocupado por no ofender la moral de las autoridades religiosas que sus predecesores. La situación de la mujer fue, durante el proceso de modernización kemalista, un verdadero termómetro que permitió a estos republicanos progresistas medir el alcance de sus reformas.

De hecho para Sirin Tekeli, frente a la acusación de dictadura que Occidente hace del kemalismo, el kemalismo fue una democratización que alejó la religión de la esfera femenina, y las mujeres fueron las grandes abanderadas de este movimiento. Este termómetro del laicismo republicano tiene, cómo no, su ideal de mujer kemalista (44). Para el mismo Atatürk las mujeres turcas eran aquellas mujeres sublimes, sacrificadas, divinas, que no estando contentas con labrar, sembrar, acarrear leña del bosque y vender los productos agrícolas en el mercado para sacar adelante a su familia, hacían llegar las municiones al frente a cuestas o en carros, afrontando con un niño en los brazos la lluvia, el frío y el calor. Era este un ideal de mujer-madre esforzada, que trabajaba en la retaguardia siendo parte activa del proyecto nacionalista, muy parecido al de los regímenes fascistas y fascistizantes contemporáneos, y aunque esto no signifique que el kemalismo fuera un movimiento fascista turco, no podemos dejar de hacer referencia a los parecidos más que visibles en el trato a las mujeres entre diferentes regímenes a comienzos del Siglo XX (45).

En relación con el populismo kemalista, uno de los principios del movimiento que estamos tratando, la mujer se adaptaba al mundo de los hombres, no para ser libres ni mucho menos, sino para ser útiles a su *pueblo*. Lo hacían en profesiones que prolongaban su deber de mujeres-madre: enfermeras -cuidaban a los niños enfermos-, profesoras -sobre ellas recaía la transmisión cultural en el seno del hogar-.

(44) MARTYKÁNOVÁ, Darina. Combinando la sharia y la “gubernamentalidad”: los cambios de la legislación matrimonial en el Imperio Otomano, *Tiempos Modernos*. Vol. XVIII (2009) 1-28.

(45) véanse KOONZ, Claudia. *How Fascism Ruled Women*. California, University of California Press: 1992 y ARCE, Rebeca. *Dios, patria y hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Universidad de Cantabria: 2008.

El kemalismo insistió en que en el papel que jueguen las mujeres residirá el éxito o fracaso de Turquía, su incorporación al concierto de los países civilizados o su colonización por países europeos. Sin embargo no podemos ignorar por ello el componente nacionalista del kemalismo: Halide Edip, (46) novelista y feminista turca que vivió la Primera Guerra Mundial, siendo la primera mujer musulmana en graduarse en la *American School for Girls* de Estambul (1901) y que centró sus obras en los personajes periféricos e inadaptados de la nueva nación turca, crítica en sus novelas a las mujeres que imitan a las galas, que hablaban en francés, etc. Frente a la mujer útil que ponía sus muchos conocimientos al servicio de su pueblo, que se había despojado de su feminidad, Edip encontraba por tanto la síntesis de estos valores contradictorios, ambos criticados, las que imitaban a las francesas y las que eran exponentes de un retraso histórico. Intentaba conciliar el populismo con la religión, por lo que era en este punto quizás donde más se distanciaba de la mujer ideal kemalista.

El Islam no era algo separado de la cotidianidad, estaba en la vestimenta, comidas de ruptura del ayuno en Ramadán, regalos en los días de fiesta, los juegos de los niños, etc. Entre otras cosas, Edip estaba a favor del simbólico velo, contra el cual el kemalismo llevaba a cabo su particular cruzada modernizadora. Los orígenes intelectuales de Edip, como en el caso de Kemal, debemos buscarlos en la decadencia del Califato. El 5 de diciembre de 1918, al término de la Primera Guerra Mundial, un grupo de intelectuales feministas liderado por Halide Edip envió a Woodrod Wilson una carta donde se le ofrecía poner a Turquía bajo la égida imperial de EEUU. Este grupo denominado *Wilson Prensipleri Cemiyet* (WPC de aquí en adelante) o “Liga de los Principios Wilsonianos” había sido fundado pocos meses antes de la rendición incondicional del Imperio, y tuvo como objetivo principal situar Turquía bajo un mandatario estadounidense durante unos quince o veinticinco años para evitar el despotismo, fruto de la decadencia otomana.

Halide había fundado en 1908 la primera organización feminista del Imperio Otomano, la *Teal-i Nisvan Cemiyeti*, la “Sociedad para la Promoción de la Mujer”, y en sus memorias de 1928 aún reconocía la importante influencia de la WPC en la misma, especialmente en lo referente a los Principios de Autodeterminación de Woodrod Wilson. Sin embargo Wilson no era nada proclive a las propuestas turcas y, de hecho, compartía con muchos de sus compatriotas un prejuicio anti-turco -llegó a denominar a los turcos como “apaches mahometanos”-, si bien el 10 de agosto de 1919 Halide seguía trabajando en este sentido al mandarle una carta a Kemal donde intentaba persuadirlo de que esta es la estrategia correcta, anteponiéndola a la disolución del imperio en provincias que serían invadidas por los colonialistas europeos. En esta carta resalta su referencia a las Filipinas,

(46) BIRON, Normand. L'épopée des “Bandits d'honneur”, *Nuit Blanche*. Vol. XIX (1985) 38-42.

defendiendo la acción de EEUU en las mismas y encomiando la capacidad del nuevo imperio para civilizar “*un país tan salvaje como las Islas Filipinas*”. Tras la firma del *Tratado de Sèvres* por parte del Califa, que entregaba Turquía a las potencias aliadas sin mayor negociación, la WPC se terminó de disolver. Halide Edip se unió entonces a la resistencia de Kemal, que terminó con la abolición del propio Califato. Perin Gurel (47) nos llama la atención en su artículo sobre las relaciones entre Turquía y EEUU tras la Primera Guerra Mundial sobre como tanto Halide Edip como Mustafá Kemal obviaron -olvidaron- en sus memorias esta primera fase de filoamericanismo en pos de una occidentalización de bases más nacionalistas. En el discurso de 1927, denominado *Nutuk*, Kemal habría dejado en mal lugar al WPC y por tanto a Edip, quien le respondió desde el *London Times* en 1928 para que este observara el WPC y sus propias acciones en su contexto y lo tratara tan solo como un elemento del pasado. El partido de Kemal respondió a su vez en una carta abierta, arremetiendo contra “*la memoria defectuosa*” de Edip. Fuera como fuera, lo cierto es que si bien Kemal también tuvo sus aspiraciones filoamericanistas, Edip se convirtió en la traidora por excelencia, una Malinche cuya figura sigue presente en la cultura popular turca. De esta manera se relaciona su género con una debilidad, un enamoramiento entre el país norteamericano y Halide Edip, a la cual se caracteriza con rasgos arrogantes, ambiciosos o lésbicos. Edip murió en 1964, y en 1970 la Asociación de Mujeres Turcas le dedicó un busto como luchadora por la independencia, siendo estas interrumpidas por un grupo de nacionalistas turcos antiestadounidenses, y siendo el busto dinamitado poco tiempo después. Aunque se restauró, este volvió a ser vandalizado, y así permanece hasta la actualidad. Pero por otro lado, con el advenimiento del kemalismo el ideal de mujer, esto es, de mujer anatólica, estaba muy alejado del antiguo ideal de mujer otomana, de mujer musulmana y sumisa. La mujer anatólica salvaba a la joven República Turca de la degeneración, del oscurantismo y la superstición, y esta acción la salvaba a ella misma del conservadurismo islámico.

Ella era, además, un puente a la occidentalización. Pero como ocurrió con los demás aspectos del kemalismo, este no surgió de la nada. Durante el Tanzimat encontramos un acalorado debate entre conservadores islámicos y progresistas prooccidentales en cuanto a la mujer. Lo que los kemalistas vinieron a imponer es que la mujer se codeara con los hombres, que saliera del espacio reservado a ella en la vivienda, que el *mahrem* y lo íntimo se achicara cada vez más. Este *mahrem*, difícil de comprender desde la óptica occidental y no del todo asimilable con el espacio doméstico europeo, viene a ser dinamitado cuando se imponen desde el gobierno de la propia nación turca costumbres extranjeras como organizar bailes, salir a pasear junto al marido, frecuentar los salones del té, las cafeterías, o montar a caballo. Este *mahrem*, introversión, búsqueda de la segregación

(47) GUREL, Perin Turkey and the United States after World War I: Nation al Memory, Local Categories, and Provincializing the Transnational, *The American Studies Association*. Vol. XIX (2015) 353-376.

entre elementos diferentes, chocó con el ideal republicano que Joan Scott define en *The Politics of the Veil* (48). Esta señala que el velo no sería aceptable para el modelo o pauta sexual francés, mientras que en el caso islámico este es sinónimo de *fitna*, modestia. Desde la óptica del republicanismo francés el velo femenino era percibido como ocultamiento de la sexualidad, relacionado a su vez con la humillación y subyugación de la mujer al hombre, símbolo, en definitiva, de desigualdad. Los ideales republicanos franceses, individualistas, concebían “un exhibicionismo moderado” como símbolo de libertad para las mujeres, si bien el feminismo galo ya ha señalado, en tiempos recientes, que esto último no deja de ser una ficción y que el patriarcado existió en ambos contextos.

Extendido el proyecto a gran parte de la ciudadanía turca, existió una vigilancia del comportamiento -ejercida por otras personas o por el propio individuo- y un esfuerzo por ser europeos, apareciendo frases hechas utilizadas hasta el día de hoy como “ya estamos otra vez separados a la turca”, que expresaban perfectamente el calado de las reformas y el binomio que se construyó en torno a turco-conservador y francés/europeo-progresista. Contrariar este nuevo juego social, no poner en práctica estas relaciones de género a la europea, suponía para mujeres y hombres ser tachadas de retrógradas (49). Uno de los campos donde la separación exigida por el *mahrem* desapareció fue precisamente la educación. Para Betül Batır la base de este proyecto de coeducación, implementado desde 1924, se encontraba precisamente en el pensamiento de Atatürk, quien concebía que “la lógica y la ciencia no tenían género”.

Desde 1923 Mustafá Kemal defendió que era necesario que la mujer se instruyera como el hombre, puesto que la nación necesitaba de ciencia y tecnología, algo que podían y debían desarrollar ambos sexos, llegando incluso a afirmar que la mujer debía formarse incluso más que el hombre: La Tercera Comisión de Ciencias (1925-1926) decidió que la coeducación debía ser implementada también en los colegios de enseñanza secundaria, exceptuando los internados, lo cual se puso en marcha al año siguiente, con el resultado de que el número de escuelas que ofrecían una educación segregada disminuyeron drásticamente. Todo esto, como es lógico, tenía antecedentes: la educación femenina se había implementado desde 1845 en el Imperio, pero siempre bajo una estricta separación. Si bien los autores que defendían este modelo no estaban en contra de la educación femenina -desde su óptica las niñas debían ser educadas para ser buenas madres-, los intentos de coeducación del Ministro de Educación en 1919 fueron duramente criticados. En tiempos de la proclamación de la República Grace Mary Ellison, enfermera y periodista británica, nos describió una de estas escuelas femeninas, añadiendo que:

(48) SCOTT, Joan, *Politics of the veil*. Princeton University Press, New Jersey: 2007.

(49) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

“(...) ahora hay una escuela para niñas al lado de la de niños. En una universidad en Estambul las chicas mayores comparten cursos médicos y científicos y laboratorios con una universidad para niños, mientras continúan los cursos universitarios. Atatürk probablemente aplicará la coeducación pronto”. (50)

No se equivocaba en esta última predicción, la coeducación fue puesta en práctica poco después. Sin embargo antes de llegar a implementar la Ley de Coeducación se asistió a un intenso debate, especialmente periodístico, debido a que si la premisa del nuevo gobierno era la modernización a toda costa se debía tener en cuenta que en la misma Europa existían varios modelos educativos. Un artículo publicado en *İçtihat* en el mismo año de 1924 lo expuso de esta manera:

“Hoy en día, aunque Alemania y Austria son civilizaciones más desarrolladas que nosotros, no practican la coeducación (...) A esa edad, los chicos están interesados en las chicas y las chicas están interesados en los chicos. Por lo tanto, apoyar la coeducación significa adiós a la virginidad.”

Y es que el control de la sexualidad fue una de las preocupaciones principales dentro de este debate. Por un lado algunos artículos defendieron, como el anterior, que la mezcla entre jóvenes de distintos sexos supondría un “adiós a la virginidad”, dada la escasa formación sexual de las alumnas y alumnos. Por otro lado, también se propuso que la coeducación, especialmente desde momentos muy tempranos, resuelve este problema ya que permite que se conozcan las “desigualdades naturales” entre los sexos desde la más tierna infancia. Una vez implementada la reforma el debate continuó, ahora con un nuevo argumento, que era su buen funcionamiento. Se arguyó además que los países que han puesto en marcha la coeducación eran más igualitarios y respetuosos, aludiendo a los derechos de las mujeres. Por otro lado, el director de la Escuela Bürger, escuela piloto del proyecto de coeducación, implementada allí desde 1920, afirmó que durante los tres años que la escuela llevaba funcionando así solo había encontrado tres comportamientos inmorales por parte del alumnado, por lo que se podía considerar que el sistema era un éxito. Pero a pesar del éxito, estos comportamientos supusieron una ruptura demasiado brusca -a pesar de los experimentos previos del *Tanzimat*- con el pasado. Las crónicas nos muestran este choque con la nueva realidad. Yakup Kadri

(50) BATIR, Betül, Discussions in the Process of Transition to Co-education in Turkey, *International Journal of Turcologia*. Vol: XI (2014) 21-34.

(51) nos relata que “*era una de las primeras veladas organizadas en Ankara. Nadie sabía todavía cómo comportarse, cómo bailar, ni qué hacer con sus ojos, con sus manos, con su cabeza*”. El cambio en la apariencia externa no había traído aparejado un cambio de comportamientos, pero eso era de esperar y potencialmente combatible mediante la educación en las nuevas costumbres “civilizadas”. Es por ello que según fueron pasando los años el discurso de la unión con el pueblo fue paulatinamente sustituido por el de la voluntad del gobierno modernizador de Kemal de educar al mismo. Kemal fue desde un principio el ejemplo de ese intento de destruir las costumbres otomanas y sustituirlas por otras más “modernas”. Un punto importante fue acabar con la segregación de sexos *-mahrem-*, algo que quedó en evidencia cuando, en un evento por el aniversario de la república, ordenó bailar a las damas que se negaban a hacerlo con oficiales turcos. En palabras del propio Atatürk, había decidido luchar “*aunque me quede solo*” contra la mentalidad oriental. Pero además del comportamiento también se hizo necesario para el kemalismo crear nuevos cánones de belleza.

Para los orientales la belleza femenina tradicional suponía la blancura, la redondez, una ligera obesidad, la lentitud, la indolencia, la exhibición de largos cabellos, etc. Este canon va a ser subyugado por el gusto a la europea: una mujer esbelta, enérgica, con corsé, guantes blancos y cabello corto. Fue entonces que el mismo calificativo de “europea” se convirtió en un halago. La mujer turca a la que los artistas europeos solían dibujar tendida sobre cojines da paso a la mujer constreñida por el corsé y con el paraguas en la mano. Se trata, tal y como se la representó en las novelas coetáneas, de una mujer urbana y activa, de caderas estrechas, pecho exiguo y talle espigado “*semejante a un muchacho*” como la *Selma* de Yakup Kadri. Frente a la carencia de diversidad anterior -o al menos la función radicalmente distinta del vestuario- aparecieron distintos tipos de vestidos adaptados a los diferentes contextos en los que entonces se pudieron mover las mujeres: ropa de trabajo, traje de cóctel, traje de noche para las recepciones, vestido de baile, para el teatro, sport para la playa, para practicar la equitación o jugar al tenis.

Sin embargo, más que un cambio de status, para las élites femeninas que siguieron estas modas fue más bien un cambio estético porque si bien la adopción de estos nuevos ropajes implicó la adopción de nuevas formas de vida (se llevaba sport para hacer deporte, por lo tanto, se empezó a hacer deporte) la condición de la mujer como persona dominada, bajo la égida del varón, estaba extendida tanto en su variante oriental como en la occidental. Esto chocaba, necesariamente, con sus precedentes otomanos: la forma de vestir otomana era arcaizante, demostraba las diferencias étnicas y la clase social en función de la riqueza de los tejidos y las alhajas. Con la moda llegó otra

(51) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

concepción del tiempo, del presente, ya que las modas eran por definición efímeras, y el pasado queda desplazado imponiéndose un presentismo -valga la redundancia- omnipresente. Llegaron también críticas muy duras, tanto de los islamistas como de los nacionalistas en contra del cosmopolitismo. En su novela *Ankara*, Yakup convierte a esta en la utopía kemalista, mientras Estambul se degenera cada vez más en vicios.

Göle plantea que el orden social en los Estados islámicos de comienzos del Siglo XIX y comienzos del Siglo XX se había conservado mediante el enclaustramiento sexual de la mujer, donde se convirtió en un ser intocable. Más que una prohibición a las mujeres, el *mahreim* lo que se impone es una prohibición a la mezcla de sexos, de la promiscuidad. El kemalismo por tanto es un golpe tremendo a esta situación del día a día, además con la particularidad de que se hizo desde el Estado, quien tradicionalmente había sido el encargado de que las costumbres, y por tanto el orden social, de mantuvieran firmes. Pero con el kemalismo se derrumbó el principio de no promiscuidad de los sexos. Para emular a Occidente la educación fue mixta desde la primaria. Las mujeres estudiaban profesiones, dejaban el velo, y aparecían en el escenario público, por lo que si bien el ideal de mujer kemalista era el de mujer-madre este entra directamente en una aparente contradicción con la educación que recibía -aparente, porque se esperaba de la mujer que ocupara voluntariamente “su lugar” en la sociedad-.

Por último, no podemos cerrar este apartado sin hablar del tema del velo. Esta es la prenda más visible, y por tanto la bandera que las mujeres progresistas exhiben en la calle antes incluso de llegar a mezclarse con los hombres. No se trata de un cambio brusco: el velo se transforma por etapas sucesivas, primero se lleva una pañoleta que se anudaba bajo el mentón, luego se aseguraba con agujas cubriendo toda la cabeza, formando un turbante. En principio el velo iba debajo de la pañoleta, pero luego desapareció tanto el velo como el turbante, generalizándose el sombrero a partir 1930. Al deshacerse de él, la mujer turca se deshacía de algo mucho más pesado, el *mahrem*, y por tanto de la ley tradicional musulmana: la *shariat* (52). Fue finalmente durante el período de partido único que más o menos podemos encuadrar entre 1925 y 1938, que se vieron florecer los efectos de la política de Kemal en este campo. En 1929 se organizó el primer certamen de Miss Turquía, en 1930 se abrieron las playas a las mujeres turcas, en 1934 el Estado garantizó el sufragio activo y pasivo de todas las mujeres musulmanas (53), y en 1935, cuando Kemal Atatürk sufrió el intento de asesinato se le relacionó personalmente -a él y no a su equipo de Gobierno- con las

(52) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

(53) JUNG, Dietrich. “Secularism”: A Key to Turkish Politics, *Intellectual Discourse*. Vol. XIV (2006) 129-154.

reformas occidentalizadoras. La prensa lo relacionó con la civilización, y aunó esta con la emancipación femenina, mientras que en la calle se vieron manifestaciones de adhesión. Entre otras acciones, Hayrunnisa Gürkan, una joven universitaria de Estambul, se reconoció a sí misma en un discurso dado en dicha universidad como una “soldado de la revolución turca”(54).

5.4. Dónde se mueve el cuerpo: mirando alrededor

5.4.1 Las reformas estatales de Atatürk

En unas elecciones estrechamente vigiladas Kemal fue elegido presidente y, tan solo tres meses después de que llegara al poder, el sultanato -institución que el CUP había mantenido- quedó abolido y se proclamó la República Turca. (55) Sin embargo a Kemal no le fue tan sencillo deshacerse del monarca, por lo que accedió finalmente a que el primo de este, Abd-ul-Mejid, permaneciera en el palacio como Califa -es decir, líder religioso, no de Turquía, sino de todo el Islam-. La decisión no era de ninguna manera la última palabra de Atatürk, él pretendía deshacerse del Califa, lo que consiguió en 1924 -lo cual implicaba, entre otras cosas, el fin definitivo de la dinastía otomana-. Los resultados de este movimiento fueron tanto la oposición de algunos elementos de los Jóvenes Turcos como el levantamiento de los kurdos, sangrientamente reprimido. A estos problemas se sumaron las protestas populares, que se extendieron más allá de las fronteras nacionales, llegando incluso a la India. A los Jóvenes Turcos la represión les llegó más tarde y por medio de un juzgado, por el cual se vieron obligados a pasar en 1926. Kemal había sido prudente, sabía que el Islam era muy importante para su pueblo y que eliminar al Califa era un riesgo, pero en 1926 su poder estaba tan afianzado que nadie se atrevía ya a hacerle frente (56). En su proceso de imposición del patrón europeo, según Welat Z. (57), la élite kemalista infantilizó al pueblo que se rebelaba contra estas nuevas costumbres, un infantilismo que derivó en la orientalización de la tradición turca entendida esta en contraposición a la modernidad europea. De esta manera cuando Kemal ofreció su mitin en Kastamonu interrogaba a su audiencia:

“¿Sería permisible que un sultán fuera el jefe de esta nación soberana que pertenece al pueblo? Queridos hermanos, ¿sería correcto para esta perspicaz nación dar lugar a

(54) EMRE, Ahmet. The Period of One Party-State in Turkey and the Social Effects of the Assassination Attempt to Mustafa Kemal Atatürk in 1935, *International Journal of Turcologia*. Vol. V (2010) 13-19.

(55) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(56) STONE, Norman. *Breve Historia de Turquía*. Ariel, Madrid: 2010.

(57) ZEYDANLIOGLU, Welat. The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey, en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2008.

aquellos hipócritas negligentes e ignorantes que, bajo el nombre del Califa, afirman ser la sombra de Allah y los representantes del Profeta, en nuestra patria o en nuestra conciencia? Les pregunto. [Exclamaciones:] ¡Dios no lo quiera, de ninguna manera!" (58).

Podemos por tanto observar que la eliminación del Califato y de todas las instituciones que le venían asociadas, por polémica que fuera, obedeció dentro de las lógicas de Kemal, no solo a una maniobra política o administrativa, sino al desarrollo de un grado superior de civilización. Burócratas, oficiales y profesionales adoptaron el ataque a las hermandades, santuarios -que fueron cerrados-, predicadores y reuniones de oraciones tradicionales, segregando aún más las zonas rurales de las urbanas. El laicismo se convirtió en un sustituto de la religión al que las élites se agarraron con fervor, pero débil por su divorcio del sentir general y su debilidad intelectual. Dentro de estas élites kemalistas vamos a encontrar diferentes posicionamientos en el grado de laicismo que se quisiera plantear. Es interesante volver aquí sobre el debate en torno a la *Ley del Sombrero*, relacionado directamente con el tema de la lealtad al Califa y por tanto el confesionalismo musulmán. Por un lado encontramos el posicionamiento de Şükrü Kaya Bey, graduado en derecho por la francesa Universidad de la Sorbona, quien en defensa de la *Ley del Sombrero* declara:

“Caballeros, durante siglos el pueblo turco ha sufrido amargas experiencias y recuerdos, el destino de la gente ya no debe permanecer atado a ideas que proceden de los Siglos VII y VIII. El único aspecto válido de su destino es el futuro, el futuro solamente. Civilización y nada más que civilización”.

Estos postulados modernizadores y civilizatorios marcaron una delimitación entre el presente y el pasado, a saber: un pasado de ideas caducas y religiosas, y un presente que por el contrario se fundamentaba en la civilización, pero además marcaba una frontera entre la civilización, asociada con el futuro, y la tradición turca que había de quedar en el pasado. Es decir, podemos establecer dos límites, uno temporal y otro espacial. Por otro lado la conexión establecida entre esas “amargas experiencias y recuerdos” y la tradición turca nos da a entender que para superar estas malas experiencias era necesario romper tajantemente con el pasado. *A priori* podría parecer que los postulados kemalistas se expresaban a la perfección en las palabras de Kaya Bey, pero ¿existieron relatos alternativos dentro del mismo discurso?

(58) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

En efecto, dentro de este debate sobre la *Ley del Sombrero* encontramos la posición de M. P. Rasih Bey, también conocido como Kaplan, diputado que habría realizado sus estudios en un ámbito cultural muy diferente, la Universidad Egipcia Al Azar, y cuyo desempeño profesional en la mezquita de Hacibayram (Ankara) le daba un enfoque completamente diferente a la idea de laicismo. Desde su punto de vista había que segregar aquello que pertenecía a la órbita religiosa de lo que pertenecía a la órbita civil, respetando ambas esferas: “(...) *En consecuencia, presentar algo como prohibido por Allah, aunque no lo esté, es perjudicial tanto para la religión como para el pueblo*”. Frente a Kaya Bey, Rasih Bey reivindicaba el pasado musulmán -de hecho, para ser más concretos, no lo sitúa en el pasado-, y clamaba por su integridad al separarlo de la vida diaria, de la esfera civil, legal, que lo habría desvirtuado. Así consiguió salvar el escollo existente entre la identidad turca, fuertemente relacionada con el Islam, y la identidad moderna-europea, relacionada con la ciencia y la razón: “*en el Islam solo hay una cosa que importa: la razón*” (59). Es por ello que cabe resaltar el hecho de que Kemal no se mostrara abiertamente ateo. En 1920 llegó a proclamar: “*la ayuda y la protección de Dios están de nuestro lado en esta lucha sagrada que hemos emprendido en nombre de nuestra patria*”. De hecho, en la Constitución de 1924 se decía que el Islam es la religión oficial de Turquía.

La lucha por la independencia la hizo bajo el título de *Gazi* -“Victorioso sobre los Infieles”, título que conservó hasta los años 30-, es decir, la Guerra de Independencia se planteó como una guerra santa, como una *djihad*. En este sentido, para Perry Anderson (60) Kemal fue como un Napoleón invertido: él se hizo coronar por el Papa para dar estabilidad al régimen, mientras que Kemal utilizó la religión para hacer la revolución, hasta que a partir de 1926 empezó a deshacerse de ella. Pero Kemal quiso llevar sus reformas más allá. Bajo su mandato se sucedieron la supresión de derviches, sectas y hermandades, lo cual se sumó a la aplicación más temprana del principio del laicismo, eliminando el Ministerio de la Shariat, las Cortes de la Shariat, las madrasas y las instituciones de caridad religiosas; el cierre de las tumbas sagradas, la prohibición de peregrinar a la Meca y la abolición de títulos como *seikh* (61). En este caso la excepción fue la hermandad de los tanto la oración como la llamada a esta en la lengua nacional, y no en árabe, como se acostumbraba a hacer. Por otro lado, se estableció la modificación del calendario, la sustitución de la *shariat* por una ley civil -un código penal inspirado en el italiano de Mussolini, y un código civil basado en el

(59) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

(60) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(61) JUNG, Dietrich. “Secularism”: A Key to Turkish Politics, *Intellectual Discourse*. Vol. XIV (2006) 129-154.

mevlevi, históricamente mucho más progresista. También se tradujo el Corán al turco, haciéndose suizo- y el cambio de la grafía árabe por la latina (62) que pasó a ser totalmente obligatoria a partir de 1929 (63). En 1924 apareció la Ley de Unificación de la Educación, una continuación de las reformas del Tanzimat que vino, entre otras medidas, a eliminar cualquier vestigio religioso de las escuelas (64). La vieja universidad fue disuelta y se contrataron un millar de profesores extranjeros para educar a los estudiantes turcos. Se siguieron modelos extranjeros en Educación, Arquitectura y Medicina, mientras que en Ankara se instalaban una biblioteca y una escuela de lengua inglesa.

También cambió el calendario, adoptando el gregoriano, y se impuso el domingo como día de fiesta (65), por lo que se ha afirmado que Kemal llegó a cambiar incluso el tiempo de los turcos, algo que, como veremos más abajo, no fue solo una cuestión de fechas, sino que afectó a la historia nacional, origen de la identidad turca que se quiso crear. El espacio físico en el que se movían los turcos no solo cambió cuando se trataba del ámbito público, sino que el kemalismo se introdujo en la esfera privada por medio de las modas y la presión social. El mobiliario anterior fue desplazado, aparecieron la silla y el gramófono. Ankara se reconstruyó tras la guerra y el espacio urbano se edificó con el estilo *Bauhaus*. Las calles se ampliaron y aparecieron edificios como la ópera y el teatro que, no obstante, chocaron con la oleada de inmigrantes procedentes del campo. En 1934 los turcos se vieron obligados a adoptar un apellido -Kemal hace suyo entonces el de “Atatürk”-. Los turcos tuvieron nuevas ocupaciones y cuando se trataba de entablar conversación buscaban demostrar su dominio del conocimiento científico, relacionado con la europeidad y ahora omnipresente en la vida turca. Durante los primeros años del kemalismo floreció el fútbol y la música clásica occidental copó los programas de radio. Para la juventud, los *boy-scouts* se generalizaron, si bien estos estaban controlados por el Ministerio de Educación, al cual servían. El punto de reunión ya no se limitaba a la mezquita, sino que se frecuentaba la ópera – véase el estrellato de la cantante de ópera turca Semiha Berksoy- o el teatro. Encontramos toda una serie de comportamientos “civilizados”, como la contratación de amas de llaves o la adopción de nuevos hábitos alimentarios, así como las maneras en la mesa, a la europea, con un protocolo extraño y difícil de cumplir. (66)

(62) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(63) FOSS, Clive. When Turks civilized the World, *History Today*. Vol. VIII (2006) 10-16.

(64) ZEYDANLIOGLU, Welat. The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey, en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2008.

(65) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

(66) STONE, Norman. *Breve Historia de Turquía*. Ariel, Madrid: 2010.

5.4.2 Historia, nacionalismo e identidad de la Nación Turca

La reforma lingüística fue terriblemente eficaz dentro de la idea de cortar con el pasado, ya que implicó una ruptura generacional con todo lo escrito anteriormente. Es decir, los jóvenes que se instruyeron y aprendieron a leer y a escribir en las escuelas kemalistas no entendían los textos antiguos. En el plazo de unas pocas generaciones, pues, se había cortado de forma radical con la ligazón escrita entre el presente y el pasado. Erich Auerbach, quien observó de primera mano el fenómeno, le escribía a Walter Benjamin que “*el proceso se desarrolla con una rapidez fantástica e inquietante: apenas queda nadie que sepa árabe o persa, e incluso los textos turcos del siglo pasado pronto serán incomprensibles*”. A finales de 1928, en un solo mes, el alfabeto persa-árabe de los turcos fue desplazado por el latino. Esto debía permitir una alfabetización en masa, que el kemalismo consideraba vital para convertir Turquía en una nación moderna (67).

Al igual que afirmábamos más arriba cuando hablábamos del vestuario, esto último tampoco, pese a la apreciación de Erich Auerbach, supone un corte radical con la realidad social anterior. Existió, realmente, una continuidad con la tradición otomana, pues la élite hablaba un idioma mixturado incomprensible para el pueblo -una mezcla de árabe, persa, etc., es decir, una lengua *culta*-. El kemalismo intentaba de esta manera unificar la lengua, pero lo que consiguió, sin embargo, fue aumentar la distancia entre la élite gobernante y el pueblo, reprodujo el modelo de jerarquización socio-cultural que había existido para delimitar las distintas clases sociales en el orden anterior. Por otro lado, la cultura literaria y visual de los turcos siguió siendo esencialmente cosmopolita. Esta se había creado, eso sí, en contraposición a lo turco, que todavía significaba “*patán*” o “*paletó*” (68), que tradicionalmente se había aplicado únicamente a los campesinos de Anatolia -lo cual suponía, en un contexto de tradición islámica, un elemento negativo-, y que en todo caso, con la reforma de la grafía, era ya completamente imposible de rescatar (69). Frente a lo que el régimen de Kemal quiso proyectar de sí mismo, este no era realmente tan genuinamente turco. Nunca llegó a separar la religión del Estado, si bien la subordinó a él, creando directorios que eran propietarios de mezquitas, que nombraban a los imanes y administraban las funciones religiosas. En otras palabras, y siguiendo a Perry Anderson: la religión se burocratizó. Apareció también un código ideológico laico para las élites y otro criptorreligioso, más accesible para las masas. En cuanto al peso de la religión en la vida política del común, hay que señalar que solo tenían derecho a voto los musulmanes. En las elecciones de la Asamblea General de 1919 incluso los armenios o los griegos

(67) STONE, Norman. *Breve Historia de Turquía*. Ariel, Madrid: 2010.

(68) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

(69) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

de Cilicia -que hablaban en turco- fueron excluidos, ya que la etnia se configuraba, no lingüística, sino religiosamente. (70) A pesar de todo esto el Islam no podía ser borrado fácilmente del mapa: hasta 1928 no pudo ser eliminada la confesionalidad islámica del Estado en la Constitución, y solo en 1937 el Laicismo pasó a formar parte de las Flechas del Kemalismo (71). Por otro lado, Basar Ari propone que la identidad religiosa fue sustituida por una identidad nacional laica, los jóvenes turcos se tuvieron entonces que identificar con los sacralizados turcos pre-islámicos. En los libros escolares que se utilizaron a partir de 1931 la religión desapareció como explicación natural de la creación del mundo, introduciéndose la teoría de la evolución, y Muhammad no apareció como el último Profeta de Allah, sino como un ser humano normal y corriente, si bien con dotes de líder fiero y valiente. Estos principios, que venían a crear una identidad distinta de la religiosa musulmana, no fueron abandonados hasta mucho tiempo después de la muerte de Kemal, bien entrados los años cuarenta, y fueron especialmente implementados durante la etapa de partido único en Turquía (72). En el primer libro, que trataba sobre la aparición del Planeta Tierra, los autores no se inhibieron de adentrarse en un terreno polémico al abordar las contradicciones existentes entre la ciencia occidental y el Islam, desmitificando la enseñanza y relacionando el pensamiento religioso -lo cual podemos encuadrar en el positivismo de los reformistas turcos- con una forma primitiva de entender el mundo. En la primera página, los autores argumentaban:

“Todo el conocimiento y las creencias de los seres humanos son producto de su inteligencia. (...) Esto significa que es la forma más efectiva de entender la naturaleza. Sin embargo, esto también revela que todos los conceptos, más allá y fuera de la naturaleza, no son más que cosas inventadas, creadas por la mente humana.”

Una de las cosas que habría sido creada por el ser humano sería, además, la religión. Por otro lado, la creación de la vida era independiente de los designios de Allah. Es más, el libro narraba que seguramente esta era un fruto completamente natural de la interacción entre elementos químicos, que habría generado la célula primitiva, los primeros reptiles y, a partir de estos, los simios, de los cuales provendría el ser humano. La religión, por otro lado, se atribuyó a la incapacidad del ser humano primitivo para diferenciar entre el mundo real y el onírico, naciendo así los primeros dioses

(70) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(71) JUNG, Dietrich. “Secularism”: A Key to Turkish Politics, *Intellectual Discourse*. Vol. XIV (2006) 129-154.

(72) ARI, Basar. Religion and Nation-Building in the Turkish Republic: Comparison of High School History Textbooks of 1931-41 and of 1942-50, *Turkish Studies*. Vol. XIV (2013) 372-393.

tribales, que *a posteriori* serían relacionados con el cielo por la divinización de las estrellas. Es decir, la religión era abordada como un fenómeno psicológico, lo que suponía un ejercicio de desmistificación de la misma. Esta, definida como “*El conjunto de tradiciones y creencias que establecieron relaciones mentales y emocionales entre las personas*”, era además profundamente negativa, ya que había impedido a los seres humanos tomar conciencia de su individualidad y los había sometido.

En los siguientes tomos, dedicados a la historia, se comparaban los textos religiosos con los científicos para resolver que los primeros erraban mientras que los segundos acertaban en la descripción de los hechos del pasado humano. En cuanto al Islam en sí, era explicado de una forma completamente alejada a la forma tradicional. Muhammad era presentado como un mercader, estadista, filósofo, etc. de grandes cualidades, pero no el Profeta. Este habría intentado, ante todo, mejorar la moralidad y las formas de vida, primitivas y atrasadas, de los árabes. Su religión, global, habría sido además abrazada hasta la actualidad por los musulmanes, pero esta no habría contenido los designios de Allah, sino los principios civilizatorios del filósofo Muhammad. Si Muhammad y el Islam no eran criticados implícitamente, sí que lo eran sus sucesores: ejemplos de retroceso, tiempos primitivos, de personalismo y guerra. Estos eran los verdaderos causantes del declive posterior del Imperio del Islam, ya que no siguieron el espíritu modernizador y de mejora moral del filósofo, lo cual era relacionado con la realidad turca, diciendo que “*esta gran realidad solo se comprende adecuadamente en la era de la República de Turquía y se hace de gran necesidad*”.

También se analizaba la islamización del pueblo turco, vista esta, no como la adopción de una nueva religión, sino como una forma de dominación política de los árabes hacia los turcos. Estos, además, son caracterizados como terribles invasores que aprovechaban las disensiones internas entre los principados anatólicos para arrasar y masacrar a los turcos, destruyendo sus bellas ciudades y dejando el paisaje sembrado de cadáveres. Sin embargo la conversión de los turcos al Islam no había sido sincera, sino una forma de librarse de los pesados tributos que los árabes imponían a los no musulmanes. Esto, por otra parte, había sumido a los turcos en largos, prolongados y oscuros (73) periodos de esclavitud. Más tarde, con el advenimiento de los abbasidas, los turcos habrían apoyado a Abu Muslim y expulsado a los chinos de las costas del imperio, lo cual les habría dado capacidad para controlar el Imperio.

Es por ello que el nacionalismo turco fue definido en gran medida gracias a la religión, pues si el laicismo no había calado en el campo, el nacionalismo se fundió allí con las creencias populares.

(73) ARI, Basar. Religion and Nation-Building in the Turkish Republic: Comparison of High School History Textbooks of 1931-41 and of 1942-50, *Turkish Studies*. Vol. XIV (2013) 372-393.

Según Carter Findlay, antes de la llegada del Islam, el Estado turco se encontraba divinizado. De esta manera la idea no era tan nueva, sino algo tradicional para los habitantes de la Península Anatólica (74). Por otro lado, Dietrich Jung observa que, mientras en Occidente la secularización supuso la separación en dos esferas entre la religión y lo secular, en Turquía la misma fue entendida como el control por parte del Estado de las creencias religiosas (75). La mitología nacionalista que se ideó para darle coherencia al nuevo Estado fue, observada desde un punto de vista actual, de lo más extravagante. Según Clive Foss una de las esposas de Kemal, Afet, le contó en 1929 que había leído en un libro de geografía francés que los turcos eran parte de la “raza amarilla”, considerada una raza inferior a la blanca. Entonces Kemal se marcó la meta de demostrar lo falso de esa afirmación, encontrando para ello el origen de la civilizadora raza turca. Creó un comité de estudio de la historia turca con el objetivo de crear una Nueva Historia de Turquía, equipo formado por ministros, profesores y maestros que él mismo encabezó. Para 1930 ya existía un borrador que Atatürk leyó en busca de fallos, tras lo cual ordenó encontrar los grandes Estados que conformaron la historia nacional turca. A esta nueva historia se le puso el nombre de Tesis de la Historia Turca (76).

De hecho, los europeos siempre habían tenido una imagen terrible de los turcos. Estos eran tradicionalmente los “terribles turcos” invasores, conquistadores, dueños de un gran imperio. Sin embargo esta imagen, bárbara, sí, pero respetable hacia el exterior, había cambiado con la decadencia del imperio. Los turcos se convirtieron en el timón de un Estado decadente, y pasaron a ser del “Terrible Turco” al “Hombre Enfermo de Europa”. En 1931 aparecieron cuatro volúmenes de este trabajo aprobados por Kemal, y que sustituyeron a los antiguos manuales de historia de la época otomana. Los libros se titulaban, simplemente, “Historia”, y estaban destinados a la enseñanza media. Los turcos aprendieron en las escuelas que sus antepasados habían llevado a través de los hititas y los fenicios la civilización desde Asia Central, a la China y Brasil, y que su lengua era la originaria, esto es, la primera lengua, derivada de la lengua *sun* de los turcos primitivos. Estos postulados, convertidos en dogma, estuvieron vigentes durante más de una década, si bien cabe destacar que la Teoría de la Lengua *sun* tuvo que ser rápidamente desechada.

En el Primer Congreso de la Sociedad Turca de Historia de 1932, patrocinado directamente por Kemal, se presentó dicha teoría ante nacionales y extranjeros. A partir de ese momento, como ya hemos dicho, su enseñanza se convirtió en obligatoria y la teoría se erigió en dogma de fe -más aún

(74) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(75) JUNG, Dietrich. “Secularism”: A Key to Turkish Politics, *Intellectual Discourse*. Vol. XIV (2006) 129-154.

(76) FOSS, Clive. When Turks civilized the World, *History Today*. Vol. VIII (2005) 10-16.

cuando idiomas como el hitita ya habían sido transcritos desde 1915, y claramente tenían un origen independiente del turco-. En el primer libro, dedicado a la Antigüedad, se narraba cómo en el 10.000 AC. los turcos habían habitado alrededor de un enorme mar interior del Asia Central, entre el Mar Caspio, el Kush Indio y el Himalaya. Allí los turcos habrían aprendido las artes de la agricultura, la ganadería y la utilización del metal, sin embargo con el cambio climático del fin de la Era Glacial sus tierras se habrían -convenientemente- inundado o los vientos del norte las habrían cubierto de arena, por lo que los turcos habrían salido de su tierra original convertidos, ahora sí, en tribus nómadas. Una de esas tribus se habría instalado en el Norte de China, alrededor del Río Amarillo, a cuyas gentes traerían las innovaciones civilizatorias de su lugar de origen y donde se habrían convertido en una fiera aristocracia guerrera ya en el 7.000 AC. En la India los turcos se habrían topado con una población negroide, similar por su forma de vida a los chimpancés, pero los expulsarían hacia el sur, siendo las ruinas de Harappa y Mohenjo Daro de origen túrquico. Los turcos habrían habitado la India durante un largo periodo de tiempo, primero con los turcos *ariler* -esto es: los *aryans* o arios- provenientes del Asia Central, que serían sustituidos en el 1.500 DC. por los turcos *kushhan* y *sakan*, siendo incluso Buddha de origen turco *sakan* (77).

A la hora de explicar que los modernos habitantes de estas regiones no eran, obviamente, turcos, se argüía que estos grandes civilizadores habían sido absorbidos por la población local -incluidos los búlgaros que incluso en el momento seguían siendo turcos, aunque hubieran sido invadidos por eslavos-. Para arribar hasta el Asia Menor los turcos habrían descubierto rutas a través del Caspio, desarrollando al llegar la irrigación y el drenaje de pantanos, erigiendo civilizaciones -turcas- como la de Elam o Sumer, pobladas por ciudades-estado. Allí se habría desarrollado -que, como ya hemos visto, no inventado- un sistema de escritura puramente turco. En el 5.000 DC. los turcos entraban definitivamente a Anatolia, lugar donde desarrollaban otra brillante civilización: la Hitita. Junto a los *eti*, tribu turca que habría desarrollado la civilización Hitita, habrían llegado los *traklar*, los tracios, fundadores de la ciudad del mítico Paris, Troya.

A su vez los *litrer*, *lidios*, se habrían movido hasta la Península Itálica, donde habrían desarrollado la civilización etrusca, base del Imperio Romano. Egipto también habría sido fruto de una migración túrquica -en el 5.000 DC (78). Es decir coetánea a la anatólica-, pero el desarrollo civilizatorio de los mismos se habría visto truncado por la expulsión de los mismos en 3.315 DC., de mano de la nefasta raza semita de los faraones. Árabes, hebreos, babilonios o asirios -los armenios tampoco, pues no eran considerados raza turca- ni siquiera eran nombrados en este primer

(77) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012

(78) FOSS, Clive. When Turks civilized the World, *History Today*. Vol. VIII (2005) 10-16

volumen. Los judíos, se argumentaba, solo tenían peso en cuestiones religiosas, por lo que no eran incluidos en una historia que quería centrarse en los grandes sucesos políticos y avances civilizatorios. Más difícil era abarcar el tema de los griegos. Para épocas antiguas se podía argumentar que los minoicos, provenientes de Anatolia, eran sin duda turcos, y sus jefes, los *aka* -aqueos- o *ege* -egeos- eran turcos *akalar*, que darían asimismo origen a la civilización micénica. Muchas de las polis clásicas tenían sin duda un nombre turco -Eubea era *Öbe*, Jonia era *Iyon*- incluso se podía decir que los dorios eran los túrquicos *torlar*, que ocuparon Grecia hacia el 1.200 AC. Se apuntaba, además, que cuando estas civilizaciones florecieron la Grecia continental apenas tenía importancia, quedando oficialmente el origen de los griegos clásicos como un enigma histórico -no así los macedonios, tribu turca que había descendido por la ruta del Danubio-.

Sobre la historia griega y romana que sigue “*Historia*” tenía poco que decir. Sin embargo sí que se centraba en otros actores históricos, puramente turcos, como podrían ser los hunos de Atila -*Attila*-, o los celtas -los *klertler*- o los mismos galos -los *gollüler*- formando estos la aristocracia guerrera de los pueblos célticos antes de que los romanos les impusieran su cultura que, en todo caso, era de origen turco también. Los germanos, por otra parte, conquistadores del Imperio, no podían ser sino los turcos *germenler*, descendientes de las tribus túrquicas de los escitas y crimeos -los *iskitler* y los *kimriler*-. Estos habrían sido los primeros civilizadores de Europa, por lo que aquellos modelos en los que Atatürk se había fijado habían sido rescatados de su existencia cavernícola por los antiguos y civilizadores turcos. En 1937 se celebró un Segundo Congreso de la Sociedad Turca de Historia. Se llegó aún más lejos, afirmando que el Profeta Muhammad tuvo que ser, necesariamente, un turco, y no un árabe, como se había creído hasta aquel entonces. Ese mismo año se había completado la Investigación Antropométrica Turca, cuyos resultados tras haber medido calaveras de 64.000 turcos fueron que estos eran claramente de raza blanca y alpina, pero además revelaba que la nación era producto de una sola ocupación, únicamente turca y homogénea. Tras la muerte de Atatürk en 1938 la Tesis de la Historia Turca perdió fuerza, pero siguió influenciando el día a día de los turcos que se educaron con ella.

Cuando los nombres extranjeros sean prohibidos en pos de los nombres nacionales, Eti, Sumer o Germen serán aceptados como nombres turcos. Los dos mayores bancos de tiempos de Atatürk se llamarán, respectivamente, el Hitita y el Sumerio, así como una infinidad de nombres de calles, bulevares, etc. A mayor escala podemos ver como la Tesis de la Historia Turca llevó a Atatürk a plantear una entente con los países que le rodeaban, arguyendo que los pueblos hermanos no deben luchar entre ellos. Tal vez este sea uno de los puntos más sorprendentes de su teoría: frente al racismo europeo, la Tesis nunca llega a sostener directamente que el resto de razas no turcas fueran inferiores. Sin embargo esta historia turca es muy parecida a otras historias del periodo de

Entreguerras. Clive Foss nos remite a la del nazi Alfred Rosenberg, si bien este hizo partir a su raza originaria de la Atlántida, a la historia mussoliniana o los más cercanos Rezah Shah de Irán y rey Fuad de Egipto, con los que tiene en común la búsqueda de una identidad nacional más allá de la identidad religiosa de la Umma. Asimismo Clive hace referencia a las fuentes de estas historias nacionales de Entreguerra, desde el descubrimiento de las familias lingüísticas túrquicas e indoeuropeas a *L'Asie ancienne centrale et sud-orientale d'après Ptolomée* de André Bertelot publicada en 1930, donde defiende que los indoeuropeos, procedentes de alguna región montañosa, habrían domesticado el caballo y utilizado el carro de combate para arremeter contra los chinos, ocupando después vastas áreas de territorio.

A Atatürk también le debió influir la obra de H. G. Wells, *The Outline of History*, de 1920, donde se sostuvo la idea de que existió una tierra en el Asia Central, inundada al final de la Era Glacial, de la cual huyeron varias tribus alrededor del 10.000 o 12.000 AC. Europa habría sido ocupada por gente de tez morena, incluyendo Grecia y el Norte de África. Sin embargo la influencia más crucial para explicar este pensamiento de principios de siglo es la obra de Arthur Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, donde explicó que la razón de la caída de las civilizaciones es la mezcla entre razas. En su obra Gobineau sostiene que la raza blanca provino de Asia Central, punto a partir del cual habría conquistado al resto de razas inferiores, negras y amarillas, gracias a su superioridad militar. Esta obra, a través de *Foundations of the Nineteenth Century* de Stuart Chamberlein, publicada en 1899, influenció a Rosenberg, cuya teoría, sin embargo, tuvo mucho más que ver con la original de Gobineau que con la de Atatürk. Afet, la esposa de Kemal que le había llamado la atención para realizar esta Tesis de la Historia Turca, citó a Gobineau, pero no para remarcar la superioridad racial de los turcos, sino para hablar sobre su origen y su capacidad civilizadora.

Tal vez podríamos plantear que la teoría de Gobineau se ajustaba mejor a los postulados del nazi Rosenberg que a los de la kemalista Afet, pero en cualquier caso en el último ejemplo se trata de una “raza inferior” intentando demostrar, históricamente, su pertenencia al proyecto civilizatorio mundial. Encontramos también influencias endógenas, como uno de los Jóvenes Turcos, Ziya Gökalp, fallecido en 1925. Ideólogo nacionalista, Gökalp escribió sobre los orígenes del pueblo turco, remitiéndolos a Sumeria, Hatti, China, India o Escitia, o Riza Nur, oficial, doctor y político que escribió otra “Historia”, esta de doce volúmenes, publicados entre 1914 y 1926. En ella se describió dos tipos de turcos: los turcos de la tierra madre y los turcos exteriores de la tierra madre. Los turcos del interior fueron los escitas, partos, fineses, mongoles y magiares, mientras que los del exterior fueron los egipcios, indios, chinos, norteafricanos e indígenas americanos. Esta versión donde los turcos civilizaron el mundo entero y no solo parte de él dedica cuatro volúmenes

íntegramente a los egipcios -considerados nefastos por la Tesis de la Historia Turca- pero la influencia que ejerció en la tesis de Kemal nunca fue reconocida, dado que Riza Nur era un oficial conservador y tuvo que exiliarse de la República Turca en 1926, siendo sus trabajos prohibidos. Perry Anderson (79) apunta que, al desaparecer la religión, el kemalismo buscó una esencia legendaria, racial y cultural, común a todos los miembros de Turquía. Historiográficamente, como hemos visto, el efecto de esta reafirmación del principio civilizatorio turco fue descomunal. Pero también era en esta identidad donde confluían dos problemas. El primero es que los turcos, en realidad, habían llegado mucho después que los armenios, griegos o kurdos a Turquía, pueblos todos tratados de extranjeros. Por otro lado, la mezcolanza era más que evidente en tiempos de Atatürk. Si el pueblo turco al que el populismo kemalista se refería con tanto ahínco no existía, había que crearlo. Y aquellos que no pertenecieran al cuerpo del pueblo, los extranjeros -establecidos en Anatolia desde hacía siglos- vieron como sus vidas, a diario, se convertían en elementos que no debían estar allí. Comenzaba la limpieza étnica (80).

5.4.3 Vencer la resistencia al progreso

Por otro lado, debemos preguntarnos por qué los turcos, que habían sido el centro de un imperio musulmán, égida del Islam, no opusieron más resistencia a las reformas kemalistas. Para Perry Anderson si estas no tuvieron una respuesta más fuerte fue por la extenuación del estado turco. La sociedad, además, había recibido una fuerte aportación de los países aledaños, pero esto también significó que el cambio cultural fuera siempre vertical y de poco impulso social. Por otro lado, Camilla Nereid nos comenta que las primeras elecciones en 1923 vinieron dadas por un régimen de Partido Único -completamente asentado ya en 1929- algo sobre lo cual el propio Kemal dijo: “parecía que fuera necesario un mayor consenso legislativo para [aprobar] medidas impopulares, presentadas contra la religión establecida y las viejas tradiciones” (81). Para esto, en primer lugar, fue necesario domar las fuerzas del Ejército. Los ejércitos tienen un poder consolidado y a menudo suponen, no solo el juez moral de estas poblaciones, sino el único elemento estable sobre el que se fundan sus Estados. En el caso kemalista (82) el ejército adoptó una postura de fidelidad hacia la obra de Kemal especialmente después de 1925, variando esta a su muerte y culminando con el golpe de Estado del 27 de mayo de 1960. Sin embargo la posición inicial de Mustafá Kemal era la

(79) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(80) Ídem.

(81) NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.

(82) HALE, William. The Turkish Republic and its Army, 1923-1960, *Turkish Studies*. Vol. XII (2011) 191-201.

de que el Ejército no debía intervenir en política, posición que abandonó en la Guerra de Independencia. Ya inserto en la vida política del país Kemal se enfrentó con otros generales, que formaron los grupos independientes durante la primera etapa de pluralismo político debido a su costumbre de mando e independencia durante el periodo anterior. Los enemigos políticos potencialmente peligrosos fueron enviados al Ejército de vuelta, nuevamente organizado, para que estuvieran lejos de Ankara, donde se legisló para que durante las próximas elecciones la participación en el juego político excluyera la posibilidad de mantener responsabilidades militares.

De esta manera Kemal reforzó a sus fieles dentro de la Asamblea Nacional y alejó a los opositores de la misma. Cuando en 1924 el Califato quedó definitivamente abolido estos generales, según el *Discurso de los Seis Días* de Atatürk, habrían intentado un golpe de Estado contra la República. Aparte de ese documento no hay ninguna otra evidencia de que esto sea cierto, es más, fue desmentido en las memorias de Kazım Karabekir, uno de los generales a los que hace alusión y su principal opositor en esta etapa. Cuando este último intentó organizar un partido para oponerse por su cuenta a Kemal en 1924, fue acusado de connivencia con la rebelión kurda (de febrero a abril de 1925), e ilegalizado. Lo mismo ocurrió con otros elementos de la oposición, como los militares organizados en la *Sociedad de la Unión y el Progreso* en 1926, etc.

Finalmente el Ejército se convirtió en un instrumento bajo control de Atatürk para difundir el ideario kemalista. Era un elemento de defensa nacional, pero también de construcción nacional: los militares recibieron educación y aprendieron las nociones del kemalismo más allá de la mera instrucción castrense, lo cual se convirtió por otra parte en una forma asequible de ascenso social. El Ejército mostró, además, una lealtad total hacia Kemal durante lo que duró el resto de su mandato, aun cuando los responsables del mismo difirieran infinitamente de sus ideales, estos los defendieron sin contestación. Cuando se impuso a los turcos la orden de adoptar un apellido, Kemal adoptó el de Atatürk, Padre -o Señor- de los Turcos. Este será el culmen de su personalismo, la marca definitiva de su carisma que creará en torno a sí mismo una religión de Estado.

Sin embargo Glyptis nos precave de que este apellido, Atatürk, no presuponía una inmortalidad divina, sino que se trataba de un turco más, por tanto un ser humano mortal y cercano al resto de sus conciudadanos, un turco reformista cuya grandeza, no obstante, no le libraba del destino común de los seres humanos. Tal y como declaró a la revista *Time* en 1923: “*Mi cuerpo mortal ciertamente se convertirá en tierra algún día; sin embargo, la República Turca existirá por siempre.*” Sin embargo Atatürk es, aún hoy, una figura de consenso para los turcos, un padre bajo el cual vivir. Aparecía representado por doquier: edificios oficiales, documentos, periódicos, etc. Actualmente esta imagen se mantiene, siendo considerado un personaje que dotó a la nación de Estado, ciudadanía, estabilidad económica y una cultura nueva y moderna. Una figura que además se engrandece según

avanza su gobierno: en el discurso del *Nutuk* Kemal reescribe la Guerra de Independencia, atribuyéndose a sí mismo un papel sobresaliente, incluso, según Glyptis, mostrando que la Guerra la libró él solo (83).

Perry Anderson añade que hubo un pacto de silencio entre gobernantes y gobernados sobre el trauma de la limpieza étnica, una tesis que también sostiene Göle en *Musulmanas y Modernas* (84). Kemal tuvo por tanto la suerte de tener las manos limpias en el genocidio. Se presentaba como un hombre valiente, inteligente, un héroe de guerra movido por una verdadera necesidad de ayudar a su pueblo. En palabras de Anderson “*independientemente de la suerte que corrieran sus ideales en la práctica, nunca los abandonó*”. Hasta que intervino el Ejército Rojo en 1920 fueron asesinados 200.000 armenios por parte de los turcos, principalmente entre 1915 y 1916, es decir, en un contexto de Guerra Mundial. El propio Kemal informó de que “*es indispensable que Armenia sea política y físicamente aniquilada*”, pero tras el genocidio se conformó con censurar lo ocurrido y atribuirlo a un grupo aislado de canallas. Sin embargo el régimen honró a los responsables del genocidio, ajusticiados en la horca en 1920, como mártires nacionales: en 1926 se concedieron pensiones a las familias de Talat, Enver, Sakir y Cemal.

Por un lado era inevitable, ya que la mayoría de los altos cargos siguieron estando ocupados por largo tiempo, desde los más altos a los más bajos, por los culpables de las matanzas, y por otro lado, aunque Kemal no participó, consideraba como la mayoría que este había sido el inevitable precio a pagar para poder crear la república de los turcos. Los armenios, que suponían un 10% de la población, perdieron sus posesiones a manos de los turcos, y tanto es así que el propio Kemal adquirió propiedades griegas gratuitamente o a un muy bajo precio, siendo una de ellas hoy el Palacio Presidencial de la República. Otro caso de limpieza étnica fue la kurda. Si en 1919 Kemal opinaba que “*hay turcos y kurdos*”, tan rápido y como terminó la guerra cambió de opinión: “*la nación no está formada por un solo elemento. Hay varios elementos musulmanes unidos. Todos los elementos musulmanes que forman esta entidad son ciudadanos*” (85). El pueblo kurdo se convirtió en todo aquello contra lo que el kemalismo luchaba, y era por tanto completamente lícito integrarlos en el proyecto o hacerlos desaparecer, aunque fuese físicamente. Para Welat Z. esto supuso un fenómeno propio del kemalismo, a saber: si bien Turquía no fue colonizada, utilizando el sentido clásico del término, sí que sufrió una “carga del hombre blanco” interna, ejercida desde dentro por una élite kemalista que asumió la idea universalizada de nación y de nacionalismo, un nacionalismo

(83) GLYPTIS, Leda. Living up to the father: The national identity prescriptions of remembering Atatürk; his homes, his grave, his temple, *National Identities*. Vol. X (2008) 353-372.

(84) GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

(85) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

homogeneizador de corte europeo. Esto lo debemos entender desde el punto de vista kemalista, que había localizado principalmente las causas de la decadencia del Estado anterior -esto es, el Otomano- en la existencia de diferencias étnicas, tribales o religiosas que suponían un peligro que había que solventar. El genocidio armenio, aunque hubiera sido un shock colectivo, se completó con la menos sangrienta expulsión de 1,2 millones de griegos ortodoxos, que fueron a parar a Grecia, con quien se intercambiaron unos 500.000 musulmanes que tampoco cuadraban en el ideario religioso del nacionalismo griego.

Tanto los griegos como los judíos y armenios eran, sin embargo, muy importantes durante los primeros años. En 1920 los griegos copaban la mitad de la bolsa turca, sin embargo el caso kurdo era diferente. Antes de que se estableciera la República Turca, para Kemal el ciudadano kurdo era parte del país otomano, “*el país otomano es la patria de kurdos y turcos*”, y durante lo que duró la Guerra de Independencia incluso llegó a hablar de una autonomía de los territorios kurdos dentro de ese país otomano. Sin embargo cuando la guerra terminó y el apoyo de los cuerpos kurdos no era ya necesario, Kemal pareció olvidar todo lo prometido. Cuando ya la victoria le era segura llenó sus territorios de oficiales turcos y prohibió la lengua kurda en los tribunales y las escuelas. Por otro lado, los topónimos también fueron turquificados, y si bien en los mapas otomanos podemos encontrar referencias de ciudades, pueblos, e incluso una región kurda, con Kemal todo atisbo del Kurdistán es finalmente eliminado. Los kurdos, próximos a Irán, hablaban una lengua mezclada con el persa que para el kemalismo resultaba degenerada, si bien era la única conocida para los campesinos kurdos. Welat comenta que la mayoría de los kurdos rurales solo supieron del cambio de nombre de sus lugares de residencia cuando entraron en contacto con las gendarmerías turcas. Por otro lado, la *Ley de Unificación de la Educación* tuvo en este proceso un papel destacado, ya que prohibía, no solo la enseñanza religiosa, sino que esta se impartiera en idiomas ajenos a la lengua nacional (86).

El Estado se introdujo, por tanto, de forma muy agresiva en las vidas diarias de sus ciudadanos kurdos. Una forma muy visual de nacionalizar a estos nuevos ciudadanos era relacionar visualmente los símbolos kurdos con la bandera turca de la estrella y la luna creciente, que comenzó a ser común en montañas, escuelas, y edificios de la administración. Por otro lado el territorio kurdo fue sembrado de eslóganes como “*Qué feliz se siente uno cuando le dicen que es turco*” -un lema que los estudiantes turcos repiten antes que comenzar sus clases según Glyptis- (87) “*Un turco iguala al*

(86) ZEYDANLIOGLU, Welat. The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey , en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing; 2008.

(87) GLYPTIS, Leda. Living up to the father: The national identity prescriptions of remembering Atatürk; his homes, his grave, his temple, *National Identities*. Vol. X (2008) 353-372.

resto del mundo” o “*Una lengua, un pueblo, una bandera*”, eslogan que es difícil no relacionar con el “*Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer*” -un pueblo, un imperio, un líder- del nazismo o el “*Una Patria, un Reino, un Caudillo*” del franquismo.

Los propios kurdos fueron definidos entonces como turcos, conectando en este sentido con las Tesis de la Historia Turca de la que ya hemos hablado. En el Diccionario Turco publicado por la Institución de la Lengua Turca (1936) se define a los kurdos de la siguiente manera: “*Nombre dado a un grupo, o miembros de este grupo, de origen turco, muchos de los cuales han cambiado su idioma, hablando una forma burda del persa, y que habitan en Turquía, Irak, e Irán*”. Por otra parte encontramos, no la imposición de nuevos símbolos, sino la destrucción de los antiguos, de los cuales el Islam es el más señalado. Los kurdos se rebelaron especialmente por esta última causa, lo cual fue percibido por la élite kemalista como una persistencia en el arcaísmo otomano, en la tradición oscurantista, en la irracionalidad tribal. En la prensa turca estos acontecimientos se presentaron al público como la lucha entre la Turquía medieval, oriental, supersticiosa, e incluso bandolera, contra la luz de la Ilustración y el progreso de la Turquía republicana y moderna. De las dieciocho rebeliones con las que el Estado Turco tuvo que lidiar entre 1924 y 1938, diecisiete ocurrieron en provincias kurdas, y dieciséis estuvieron directamente alimentadas por las hermandades religiosas y tribales kurdas, que alimentaban estas rebeliones, según Hamit Bozarslan (88) no tanto porque fueran rebeliones contra un Estado turco, sino directamente porque eran rebeliones contra el poder estatal en general.

Al abolir el Califato se rompió el único nexo de unión que les ataba al Estado y los kurdos finalmente se rebelaron. Estos, comandados por Seikh Said (1925) clamaban por la reinstauración del Califato y el sultanato y fueron terriblemente reprimidos, siendo la matanza tan grande que se contabilizaron aún más muertos que en la Guerra de Independencia. Por otro lado, sirvió a modo de excusa para deportar o turquificar a los kurdos, que pasaron a ser los “turcos de las montañas”, e imponer una dictadura el resto de la década con la Ley de Mantenimiento del Orden, que suprimió la prensa y los partidos rivales (89). Por otro lado, el Plan de Reforma del Este (1925) creado en respuesta a esta rebelión por el ministro del interior Cemil Ubaydín propuso, sin ambages, “gobernar la región kurda de una forma colonial”. La ya nombrada Ley para el Mantenimiento del

(88) ZEYDANLIOGLU, Welat. *The White Turkish Man’s Burden*: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey, en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2008.

(89) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

Orden, implicará, entre otras cosas, el cierre de periódicos como *Tevhidi Efkar*, El Unificador de Opiniones, *Son Telgraf*, El Último Mensaje, e *İstiklal*, Independencia. Asimismo las medidas contra las posibles rebeliones se volvieron mucho más crudas, llegando a establecer penas de muerte a quienes incitaran la desobediencia de los kurdos. Tal es el caso de Mekkeli Ahmet Hamdi, quien se levantó en noviembre de ese mismo año contra la *Ley del Sombrero* junto a otros cuarenta y cinco hombres y fue condenado a muerte. Solo tres días después, el 25 de noviembre del mismo año, se sucedió otra rebelión en Rize, el día 26 en Maras, y el 28 en Erzurum se abrió fuego contra los manifestantes, asesinando a veinte de ellos (90).

Casi una década más tarde, en 1934, la *Ley de Asentamiento* dividió el Estado en regiones para deportar a los kurdos y asegurarse, de esta manera, que no supusieran más del diez por ciento de la población. De este modo se rompieron los vínculos con los lugares tradicionales kurdos, así como con las hermandades tribales y religiosas, se obligó a los niños kurdos a estudiar en escuelas que necesariamente iban a ser centros turcos y el Estado se aseguraba que, indiferentemente del distrito, los kurdos siempre supusieran una minoría bien controlada. En 1937, frente a este otro plan de turquificación más agresivo, los kurdos y alevíes se levantaron en Dersim, siendo en esta ocasión aplastados con armas mucho más modernas. Lo cierto es que durante el tiempo que duró el régimen kemalista -y tras la caída de este- las áreas ocupadas por los kurdos estuvieron bajo un Estado de excepción permanente, si bien para Mustafá Kemal, que no volvió a pronunciar más en público desde 1925 el nombre de la etnia, los kurdos ya habían desaparecido de Turquía.

6. BUSCANDO ORIENTE, BUSCANDO OCCIDENTE... Y BUSCANDO A TURQUÍA

Turquía ya no era el Imperio Otomano -¿lo fue en algún momento?-, pero tampoco era la República Turca. Dijo Gramsci que el viejo mundo había muerto, el nuevo no había nacido, y entre tanto nacían monstruos. Para Gramsci fue el fascismo ¿qué supuso para los turcos? Tal vez ahora lo entendamos un poco mejor. Aún hoy podemos preguntarnos si parte de Turquía no es realmente la Nación del Kurdistán. Para ello primero habría que definir qué es Turquía. O, más simplemente, qué es una Nación. Desde que la carga del hombre blanco arrasara con los restos del Hombre Enfermo de Europa esta ha sido una de las búsquedas principales del Estado Turco, situado en una

(90) ZEYDANLIOGLU, Welat. "The White Turkish Man's Burden": Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey, en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing: 2008.

encrucijada entre continentes tan real como imaginaria, si es que lo imaginado no sustituye a lo real y termina por realizarse. ¿Era -es-, por el empuje inexorable de la civilización, Turquía parte de la modernidad europea de la que en algún momento fue el génesis? ¿O por el contrario pertenecía inexorablemente a un largo listado de naciones cuyo espíritu les impide avanzar, so pena de dejar de ser ellas mismas si lo consiguieran? Aunque en un principio la apuesta modernizadora o europeizadora del kemalismo parezca clara, como ya hemos visto, no fue tan unilineal. Los turcos seguirían siendo turcos -¿existían los turcos? Cabe preguntarse- y quienes desde la élite legislaban cómo debían ser esos turcos tenían en cuenta el peso de la tradición, aunque quisieran romper con ella. De esta manera, al menos aparentemente, los iban configurando. Pero estas personas, con una herencia determinada tras de sí, no se limitaron a acatar los designios de una élite más o menos afrancesada. En todo caso no existía una hoja de ruta claramente delineada. El poder incontestable es solo aparente, Seikh Said se alzó en 1925 con un ejército de kurdos y alevíes contra el Estado laico ¿cómo podría no condicionar eso las decisiones del kemalismo?

Para Kaya Bey la nueva nación debía cortar sus lazos con la herencia musulmana, para Atif la imitación burda de los franceses no era solo ridícula e irracional, sino directamente un pecado. Gökalp quería cortar, sí, con la tradición islámica de Atif, pero para volver al esplendor de la Anatolia preislámica, origen de la civilización europea que, por tanto, no se imitaba, sino que se rescataba. El Islam había sumido a Turquía en las tinieblas, segregándola de su destino civilizador, es más, introduciendo costumbres bárbaras: el mundo entero debía agradecer a los turcos haber inventado el feminismo en esa Anatolia pagana donde el culto era igualitario. Desde el punto de vista de Kaplan seguramente esto último debía ser un sinsentido, el Islam tenía su razón de ser, su lugar en la identidad turca, pero la modernidad imponía el laicismo, y era lo mejor tanto para la religión como para la vida cotidiana. Dentro de esta variedad, y solo dentro de esta variedad, encontramos el pensamiento de Mustafá Kemal Atatürk.

A la muerte de Kemal Atatürk -*Padre de los Turcos*, como quiso ser apellidado una vez se impuso el apellido obligatorio- el país seguía hundido en la pobreza y dependencia agrícola. Según Perry Anderson, tan siquiera se puede decir que el pueblo se hubiera emancipado. También comenta que Kemal seguramente fue consciente de su fracaso al final de su vida, aunque no conocemos demasiados datos de esta etapa. Viéndose acabado se retiró del gobierno -que, de todos modos, no parecía interesarle ya demasiado- dejando a İnönü como su sucesor. A partir de ese momento se dedicó a los juegos en su Palacio, donde pasaba las noches con sus colegas. Allí desarrolló un insano alcoholismo y con el tiempo afición por las mujeres, pues aunque Kemal había sido educado como soldado musulmán, le hubiera gustado estar rodeado de mujeres como en la sociedad occidental. Tuvo un matrimonio con la hija de un burgués occidental, pero duró menos de un año.

Solió, a partir de su ruptura, tener aventuras esporádicas, y sus hijos fueron custodiados por un eunuco negro -rasgo este algo menos europeo-. Finalmente el modernizador de Turquía murió a los 57 años, en 1938, aquejado de cirrosis. La modernidad europea había terminado por consumir al Padre de los Turcos (91). Tras su muerte Kemal fue enterrado en el Museo Etnográfico de Ankara, lugar donde su cuerpo permaneció hasta 1953. En él se conservan fotografías del acto: escolares llorando, turcos ataviados de forma moderna y tradicional, todo ello en un ambiente semisacralizado, similar según Glyptis a una Iglesia Ortodoxa (92). Actualmente sus restos se encuentran en Anıtkabir, un templo verdaderamente digno de albergar a alguna divinidad, construido en lo alto de una colina conocida como la Colina Conmemorativa. Pero Kemal no era un Dios. Efectivamente, Atatürk es a día de hoy, como marca la naturaleza humana, polvo; pero tras ochenta y un años de su muerte los turcos siguen viviendo bajo la sombra de su padre, no Mustafá Kemal, sino el Estado Turco.

(91) ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.

(92) GLYPTIS, Leda. Living up to the father: The national identity prescriptions of remembering Atatürk; his homes, his grave, his temple, *National Identities*. Vol. X (2008) 353-372.

7. CONCLUSIONES

Tras la confrontación entre la teoría y las fuentes históricas hemos observado varios puntos de interés, teniendo en cuenta que la teoría nunca se amolda fielmente a la realidad, ya que es una abstracción de la misma. Nuestra tesis principal, es decir, que existió una dominación en las formas de conocimiento por parte de Europa, si se quiere decir, dominación epistémica, se confirma en gran medida. Sin embargo hay que añadir la propia cultura turca, a la cual se amolda esta información, siendo un marco de entendimiento propio la herramienta ineludible para poder aprehenderla. Por otro lado encontramos matices, como los sociales, representados en la Turquía kemalista por el binomio campo-ciudad, una contradicción -como diría Karl Marx- o tensión básica en las sociedades en proceso de industrialización. Tampoco en la cúpula del poder kemalista existió la unidad de pensamiento, si bien observamos como a lo largo del proceso de consolidación del poder personal de Atatürk estas voces son progresivamente acalladas.

Tal vez debamos más a este proceso de represión política la imagen de una nación comprometida con la europeización y modernización que a una genuina voluntad del “pueblo turco”. “Pueblo turco”, entre comillas, por la necesidad de nombrarlo de alguna manera. A lo largo del trabajo hemos visto como la aplicación práctica de las propuestas modernizadoras del kemalismo se fueron manchando progresivamente con más y más sangre. La herida abierta -y gangrenada- más dolorosa es, quizás, la kurda. Aunque se encuentre fuera de nuestro marco cronológico sus efectos llegan hasta el presente. Primero como conservadores islamistas, luego como revolucionarios maoístas, actualmente como confederalistas democráticos, los anarquistas del PKK, considerado grupo terrorista por el gobierno de Ankara, EEUU y la UE. Por lo tanto podemos concluir que, efectivamente, existió un “colonialismo interno”, autoinflingido, sin intervención directa de ninguna potencia, basado en la aprehensión de todo un marco epistemológico y de conocimiento, pero siempre con la influencia de la herencia cultural turca con la cual este nuevo régimen de verdad fue interpretado.

No en vano comentaba Moreno Fragonal que la aculturación no funciona haciendo tabla rasa de la cultura de los nativos, sino que es más bien la deformación de las propias particularidades de la cultura nativa a favor de las necesidades de los aculturadores. En este caso fue exactamente igual: existía un marco internacional de naciones dominantes, si Turquía quería ser aceptada no podía ser el Hombre Enfermo de Europa, ni el Terrible Turco, sino una nación civilizada, entendida la civilización únicamente como civilización europea. Por eso Kemal encontró o quiso encontrar en la historia turca el origen de toda esta civilización, no se trataba de ignorar la historia turca como la historia de un pueblo bárbaro, sino de encajarla -un tanto a la fuerza, es cierto- en el modelo dominante. Hubiera, en resumen, intervención directa o no, la dominación y el poder son elementos

que saltan fronteras y juegan con los Estados. Esta intervención que encontramos relacionada con la violencia estatal fue particularmente intensa, sobrepasando los límites de la violencia en más ocasiones aparte de la del problema kurdo, sin obedecer a una lógica étnica. Por un lado, la apariencia externa de los turcos cambió de forma forzosa, tan forzosa que para prendas como el sombrero se amenazó con la pena de muerte. Por otro lado, sus cuerpos se vieron obligados a moverse de un modo distinto del que lo hacían habitualmente, adoptando los modales occidentales, acudiendo a donde no se solía acudir antes, como las óperas o los cafés, e incluso hablar de cosas de las que tradicionalmente no se había hablado, como la ciencia o el fútbol.

Para las mujeres debió de ser algo excepcionalmente brusco. Su situación tradicional cambió, llegaron corrientes con intención emancipadora, entendidas como feministas, que rompieron con el modelo anterior, apoyadas por el Estado. Este feminismo, europeo, chocó especialmente en las zonas rurales y en los pueblos más conservadores. La apariencia física se convirtió en una metáfora de apoyo o repulsa a la reforma y la vida se politizó. Si estas reformas fueron aceptadas, o al menos no rechazadas con mayor fuerza, fue justamente por el agotamiento de los ciudadanos turcos, la fama y la habilidad política de Atatürk, y la intervención del kemalismo en la escuela y el ejército, en la cual se creará toda una mística nacionalista, por un lado, con la Tesis de la Historia Turca, por otro lado, con la instrucción de los soldados, preparados para convertirse en guerreros que salvaguardaran la revolución nacional.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ALARANTA, Toni. Mustafa Kemal Atatürk's Six-Day Speech of 1927: Defining the Official Historical View of the Foundation of the Turkish Republic, *Turkish Studies*. Vol. IX (2008) 115-129.
- ANDERSON, Perry. *El nuevo viejo mundo*. Akal, Madrid: 2012.
- ARCE, Rebeca. *Dios, patria y hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*. Universidad de Cantabria: 2008.
- ARI, Basar. Religion and Nation-Building in the Turkish Republic: Comparison of High School History Textbooks of 1931-41 and of 1942-50, *Turkish Studies*. Vol. XIV (2013) 372-393.
- ATAÖV, Türkkaya. The Principles of Kemalism, *The Turkish Yearbook*. Vol. XX (1981) 19-44.
- AYUBI, Nazih. *El Islam político : teorías, tradición y rupturas*. Bellaterra, Barcelona: 1996.
- BATIR, Betül, Discussions in the Process of Transition to Co-education in Turkey, *International Journal of Turcologia*. Vol: XI (2014) 21-34.
- BIRON, Normand. L'épopée des "Bandits d'honneur", *Nuit Blanche*. Vol. XIX (1985) 38-42.
- CASTRO, Javier. El Kemalismo: Un caso práctico-radical en la disyuntiva identitaria turca. Mustafá Kemal Atatürk (1881-1938) *UNIVERSUM*. Vol. II (2011) 83-99 .
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press, Nueva Kersey: 2007.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura y PAULA MENESES, María (directores). *Epistemologías del Sur: perspectivas*. Editorial Tres Cantos, Madrid: 2014.
- EMRE, Ahmet. The Period of One Party-State in Turkey and the Social Effects of the Assassination Attempt to Mustafa Kemal Ataturk in 1935, *International Journal of Turcologia*. Vol. V (2010) 13-19.
- FOSS, Clive. When Turks civilized the World, *History Today*. Vol. VIII (2005) 10-16.
- GALCERAN HUGUET, Montserrat. *La Bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la decolonialidad*. Traficantes de Sueños, Madrid: 2016.
- GLYPTIS, Leda. Living up to the father: The national identity prescriptions of remembering Atatürk; his homes, his grave, his temple, *National Identities*. Vol. X (2008) 353-372.
- GÖLE, Nilüfer. *Musulmanas y modernas: velo y civilización en Turquía*. Talasa, Madrid: 1995.

- GUREL, Perin Turkey and the United States after World War I: National Memory, Local Categories, and Provincializing the Transnational, *The American Studies Association*. Vol. XIX (2015) 353-376.
- HALE, William. The Turkish Republic and its Army, 1923-1960, *Turkish Studies*. Vol. XII (2011). 191-201.
- JUNG, Dietrich. “Secularism”: A Key to Turkish Politics, *Intellectual Discourse*. Vol. XIV (2006) 129-154.
- KOONZ, Claudia. *How Fascism Ruled Women*. California, University of California Press: 1992.
- MARTYKANOVA, Darina. Combinando la sharia y la “gubernamentalidad”: los cambios de la legislación matrimonial en el Imperio Otomano, *Tiempos Modernos*. Vol. XVIII (2009) 1-28.
- NEREID, Camilla. Kemalism on the Catwalk: the Turkish Hat Law of 1925, *Journal of Social History*. Vol. V (2011) 708-728.
- SCOTT, Joan, *The politics of the veil*. Princeton University Press, New Jersey: 2007.
- STONE, Norman. *Breve Historia de Turquía*. Ariel, Madrid: 2010.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. Siglo Veintiuno Editores, Madrid: 1989.
- ZEYDANLIOGLU, Welat. The White Turkish Man’s Burden”: Orientalism, Kemalism and the Kurds in Turkey , en RINGS, Guido e IFE, Anna (editores) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*. 155-174 Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008.

