

Resistencia o asimilación: el reto de las comunidades alevíes em Turquía para el reconocimiento de las casas Cem

Carlos Ortega Sánchez

Carlos Ortega Sánchez

Universidad de Istanbul – Maltepe, Istanbul.

E-mail: cortegasan93@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3536-4088

Resumen: A lo largo de su historia, el alevismo turco ha existido siempre en la periferia política, siendo en muchas ocasiones objeto de persecución por parte de las élites gobernantes. Durante el siglo XX, con el nacimiento de la República de Turquía, la comunidad aleví se adhirió a los valores seculares del estado. Sin embargo, el surgimiento del Islam político contemporáneo ha venido planteando desde la década de 1980 graves dificultades a la población aleví. Por un lado las comunidades alevíes se han visto sometidas a ataques violentos por parte de radicales islamistas y nacionalistas. Por otro, los distintos gobiernos no sólo no han reconocido oficialmente la religión aleví sino que han llevado a cabo políticas de asimilación. El presente artículo tiene como objetivo presentar el desarrollo de la comunidad aleví turca analizando el debate sobre el reconocimiento oficial de sus lugares de rezo, las casas Cem, así como determinando las políticas asimilacionistas gubernamentales.

Palabras clave: Turquía; Islam; Alevismo; Religión.

Artigo recebido em 01 de julho de 2021 e aprovado para publicação em 23 de outubro de 2021.

DOI: 10.33871/nupem.2022.14.31.109-124

Resistance or assimilation: the challenge of Alevi communities in Turkey for the recognition of Cem houses

Abstract: Throughout its history, Turkish Alevism has always existed on the political periphery, often being persecuted by the ruling elites. During the 20th century, with the birth of the Republic of Turkey, the Alevi community embraced the secular values of the state. However, the emergence of contemporary political Islam has been posing serious difficulties for the Alevi population since the 1980s. On the one hand, Alevi communities have been subjected to violent attacks by Islamist and nationalist radicals. On the other hand, the various governments have not only failed to officially recognize the Alevi religion, but have also pursued policies of assimilation. This article aims to present the development of the Turkish Alevi community by analyzing the debate on the official recognition of their places of prayer, the Cem houses, as well as by identifying governmental assimilationist policies.

Keywords: Turkey; Islam; Alevism; Religion.

Resistência ou assimilação: o desafio das comunidades alevi na Turquia para o reconhecimento das casas Cem

Resumo: Ao longo de sua história, o Alevismo turco sempre existiu na periferia política, sendo muitas vezes perseguido pelas elites governantes. Durante o século XX, com o nascimento da República da Turquia, a comunidade alevita abraçou os valores seculares do Estado. Entretanto, o surgimento do islamismo político contemporâneo tem colocado sérias dificuldades para a população alevita desde os anos 1980. Por um lado, as comunidades alevitas têm sido submetidas a ataques violentos por radicais islâmicos e nacionalistas. Por outro lado, os vários governos não só não reconheceram oficialmente a religião alevita, como também adotaram políticas de assimilação. Este artigo visa apresentar o desenvolvimento da comunidade alevita turca analisando o debate sobre o reconhecimento oficial de seus lugares de oração, as casas Cem, bem como identificando as políticas governamentais de assimilação.

Palabras-chave: Turquia; Islã; Alevismo; Religião.

Introducción

Las comunidades alevíes se han constituido a lo largo de su historia en los márgenes de la política, siendo en muchas ocasiones objeto de persecución a pesar de constituir una minoría mayoritaria en Turquía. Con el nacimiento de la República de Turquía gran parte de las comunidades alevíes apoyaron al desarrollo del sistema político laico. Sin embargo, la progresiva securitización de los alevíes como minoría, unidas a los crecientes ataques sobre la comunidad tuvieron como consecuencia la organización comunitaria en lo que se conoce como el Renacimiento Aleví en Turquía, tras el cual surgieron diversas asociaciones y fundaciones cuyo objetivo fue el de expresar las demandas de la comunidad. Entre estas demandas, el reconocimiento de las casas Cem (*cemeviler*)¹ como lugares de rezo oficiales por el gobierno fue, sin duda, la más relevante, ya que las casas Cem suponen la espina dorsal de las comunidades alevíes. En el contexto de las demandas, el proceso de diálogo y desecuritización de las minorías iniciado por la llegada del Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) al gobierno turco y el inicio de las negociaciones de la entrada de Turquía en la Unión Europea dio esperanzas a la población aleví. Sin embargo, especialmente a partir de 2013, se ha podido ver cómo las negociaciones por el reconocimiento de las casas Cem han sido sustituidas por el discurso asimilacionista del Diyanet (Directorio de Asuntos Religiosos de la República de Turquía).

El objetivo del presente artículo es el de describir la evolución de la situación de la comunidad aleví en Turquía con especial atención al debate sobre el estatus legal de las casas Cem como centro de organización comunitario para entender el estado de la cuestión aleví en la actualidad.

¿Qué es el alevismo?

El alevismo es un movimiento religioso surgido en el siglo XIII como parte de la popularización de la rama Bektashi del sufismo, es decir, del misticismo religioso islámico. Desde entonces, manteniendo el culto en secreto y siendo fundamentalmente una religión rural, las comunidades alevíes se han organizado en secreto de forma ajena al estado, constituyéndose en torno a sí mismas no solo como una religión sino como comunidades. Este modelo de organización se perpetuó hasta mediados del siglo XX en el que el éxodo rural obligó a readaptar el modelo aleví a las ciudades, ya que las comunidades ya no estaban aisladas. Los alevíes reciben su nombre de Ali Ibn Abu Talib, el yerno del Profeta Muhammad, a quien adoran y consideran un hombre sagrado junto a sus hijos Hasán y Huseyn. Es por esta razón por la que los alevíes comparten algunos aspectos teológicos con el islam chií, si bien generalmente se desvinculan de éste.

Las creencias alevíes se caracterizan por ser sincréticas y en el culto coinciden elementos maniqueíes, newtonianos, cristianos y, especialmente, chamánicos (Melikoff, 1998). La figura más importante dentro de la comunidad es el *dede* o la *ana*, que a pesar de ser equiparado con el imam suní, se considera que puede descender de los chamanes centroasiáticos. El sistema de organización aleví no

¹ Nota de pronunciación: En turco, la letra C se pronuncia como en inglés la J, como en 'jam' or 'James'. Por lo tanto, 'Cem' se pronuncia *Jem*.

entiende de géneros, habiendo un *pir*, que es el líder de la comunidad. El centro comunitario de los alevíes es la casa Cem, en la cual se llevan a cabo no sólo las ceremonias religiosas sino también se coordina la comunidad, que históricamente se hasta el siglo XX se concentró en núcleos poblacionales pequeños y aislados. En las casas Cem no existe el estatus social, ni de género ni de edad, ya que cada individuo entra como un *can*, es decir, como un alma. En ellas se celebra la Semah, la danza sagrada, así como diversos rituales que van desde la recitación de poemas transmitidos oralmente a la resolución de conflictos entre miembros de la comunidad, actuando la casa Cem como máxima institución judicial. Las casas Cem, por tanto, no solo son un foco de la cultura aleví, sino que son la espina dorsal de la comunidad.

El alevismo: perspectiva histórica

Desde sus orígenes, las diferentes comunidades alevíes de Anatolia han sufrido muy diferentes consideraciones y reconocimientos por parte de las diferentes autoridades, aunque principalmente han sido considerados como una corriente herética o “primitiva” del Islam. A pesar de haber sido considerados una minoría, la comunidad aleví en Turquía, cuyos números nunca han sido determinados con exactitud, ocupa en la actualidad entre un 15 y un 20%, habiendo fuentes que afirman incluso números superiores. En la época del Imperio Otomano se considera que suponían hasta un 50% de la población a pesar de que esto no evitó que sufrieran múltiples persecuciones llevadas a cabo por la élite suní (Karakaya, 2018). El hecho, no obstante, de que los alevíes desciendan en su mayoría de poblaciones nómadas o seminómadas y que su asentamiento se tradujera históricamente en la composición de comunidades rurales ha implicado que las comunidades alevíes hasta avanzado el siglo XX hayan ocupado las clases más empobrecidas de la sociedad. Es por esta razón por la que los alevíes se han encontrado principalmente en el medio rural y, con la llegada de la industrialización, en clases trabajadoras, identificándose muchas veces los alevíes con ideologías marxistas.

El origen de las comunidades alevíes se encuentra en las enseñanzas de Haci Bektas Veli (1209-1271), un místico musulmán contemporáneo a Mevlana y que llegó del Jorasán para asentarse en Anatolia y crear la orden derviche de los Bektashi. Con el tiempo la orden sufí Bektashí se convirtió en una orden urbana y tomó parte en las conquistas islámicas de los Balcanes, asentándose gran parte de ellos en los territorios conquistados. La importancia del Bektashismo ascendió hasta el punto de que los Jenízaros, el cuerpo militar de élite del Imperio Otomano, lo adoptaron como propio, tomando a Haci Bektas Veli como patrón de la orden (Melikoff, 1996).

Sería con la expansión de la orden Bektashi con la que surgiría la variante rural, el *Kızılbaş*. Los *Kızılbaş* son los turcomanos nómadas o seminómadas que adoptaron la interpretación mística Bektashí e integraron a sus propias creencias preislámicas, en las que se encuentran elementos del chamanismo, el zoroastrismo o el maniqueísmo. Progresivamente con el tiempo, el Bektashismo se convirtió en una logia urbana y el Alevismo en una religión popular de Anatolia cuyos orígenes están en el siglo XIV (Melikoff, 1996).

La presencia otomana en Anatolia, obligó a los alevíes a mantenerse en secreto a pesar de constituir una minoría mayoritaria. Con la llegada de la República, los alevíes se adhirieron mayoritariamente al movimiento secular, a pesar de que una parte de las comunidades alevíes, especialmente los alevíes kurdos, se resistieron, resultando en eventos como la rebelión de Dersim de 1937, que se saldó con la muerte de más de 10.000 civiles (la mayoría kurdos alevíes) y miles de desplazados (Öktem, 2011).

A pesar de la progresiva secularización de los alevíes y de su afiliamiento al pensamiento socialista durante el siglo XX, las comunidades mantuvieron su cohesión interna y sus rituales, enfrentándose al aumento de la presencia del islamismo político suní como principal amenaza para su existencia. Las comunidades alevíes, durante toda su historia, han permanecido semiaisladas entre sí, con un contacto reducido y manteniendo sus rituales en secreto. Sin embargo, los diversos ataques recibidos por la comunidad durante el último siglo han ido creando la necesidad de una conciencia comunitaria mayor con el objetivo de organizarse y defenderse de esos ataques. Los ataques han estado perpetrados tanto por islamistas radicales como por el grupo neo-fascista de los Lobos Grises y militantes del ultranacionalista Partido de Acción Nacionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP). El primero de estos ataques se llevó a cabo en Maras, en 1978, y se saldó con entre 100 y 185 civiles y más de 1000 heridos. Se siguió por las masacres de Çorum de 1980, en las que 50 alevíes fueron asesinados. La masacre de Sivas de 1993, fue uno de los ataques más impactantes, en el que una masa de islamistas prendieron fuego a un hotel en el que se celebraba una conferencia en la que murieron 37 alevíes, la mayoría intelectuales. El último gran ataque fue el del barrio de Gazi de Estambul, en el que durante cuatro días se produjeron disparos desde automóviles a cafeterías frecuentadas por alevíes, siendo asesinadas 27 personas (Alemdar; Çorbacioğlu, 2012).

A pesar de haberse mantenido ocultos durante gran parte de la historia, los alevíes, especialmente a partir de la década de 1970, comenzaron el éxodo rural y se enfrentaron tanto a la amenaza violenta del creciente extremismo suní como a la necesidad de adaptar el culto a la vida urbana. Los alevíes, desde estos años, adquirieron, primero una conciencia de clase, coincidiendo la ideología obrera con la discriminación religiosa. Sin embargo, tras los ataques a las comunidades alevíes y el fin de la URSS (es decir, el fin de la utopía socialista), los alevíes quedaron en la confusión política. La incapacidad del estado de responder de forma efectiva a la persecución y ataques recibidos llevó a la población aleví a organizarse y a constituir un movimiento social. La revitalización cultural surgida a finales de la década de 1980 y durante la década de 1990 se conoce como el Renacimiento Aleví².

A partir de este momento, las comunidades alevíes comenzaron a crear organizaciones como la Asociación Cultural Pir Sultan Abdal o la Fundación Cem, entre muchas otras, y se produjo una explosión cultural y académica que alcanza hasta la actualidad y que ha dado gran visibilidad de la cultura aleví. Gracias a estos movimientos la “minoría” aleví comenzó a ser considerada y, con la llegada de la década

² Erman y Göker (2000) definen el renacimiento aleví como la politización del alevismo y su surgimiento como garante del laicismo frente al auge del islamismo político.

del 2000 y con el comienzo de las negociaciones de entrada de Turquía en la Unión Europea el gobierno turco y los alevíes comenzaron un diálogo que ha continuado hasta la actualidad (Bilici, 1998). Este diálogo, si bien durante la primera década de los 2000 fue productivo, en la actualidad parece haberse establecido en la desconfianza de la mayoría de los alevíes con respecto al actual gobierno del AKP.

La securitización de las minorías alevíes en Turquía

A pesar de que, como hemos visto, los alevíes han supuesto una mayoría con respecto a la población total de Turquía, históricamente se les ha considerado una minoría por no haber formado parte de las élites dominantes, siempre suníes. Es por esta razón por la que los alevíes se han construido a sí mismos en base a una memoria colectiva en la que la comunidad y su protección es lo más importante. Durante el Imperio Otomano la visión de las minorías se basó en la multiculturalidad, estableciendo una normativa con respecto a las minorías pero dándolas independencia en gran parte de los asuntos internos a dicha comunidad. Sin embargo, con las reformas para el progreso en la etapa de las Tanzimat, ciertas minorías comenzaron a ser securitizadas³ con el objetivo tanto de la protección como de la creación de un marco legal en torno a ellas. El tratado de Sèvres trajo una transformación del término *millet*, que se comenzó a usar como equivalente al de minoría, alejándose de referir a la diversidad étnica y religiosa del imperio otomano.

Con la etapa de la República, los cambios radicales llevados a cabo llevaron a una nueva perspectiva basada en la creación de un estado nacional basado en la homogeneidad. Sin embargo, los diferentes aparatos creados, como el *Varlık vergisi*, tuvieron como resultado la disminución de la participación de las minorías en la economía. El intercambio de población con Grecia y los ataques a la población cristiana (especialmente el pogrom de Estambul de 1955) llevaron a determinar quién es una minoría (Bardakçı et al., 2017).

En la década de 1970, con la aparición del terrorismo político, las minorías fueron el objetivo de los grupos radicales neo-fascistas como los Lobos Grises así como del emergente islamismo. A partir de este momento los alevíes se convirtieron en un grupo receptor de la violencia de grupos extremistas, habiendo noticias de ataques a las comunidades en Malatya, Sivas, Kahramanmaraş y Çorum. Los objetivos eran hogares, tiendas, cafés, cines o directamente los ataques se dirigían a intelectuales como escritores o profesores. Con el golpe de 1980 no sólo muchos partidos políticos fueron prohibidos, sino también organizaciones alevíes. La década de 1980, especialmente durante los años de Turgut Özal, comenzó a verse una orientación pro-islámica de los gobiernos que planteó a las minorías como una amenaza para el kemalismo como para el mayoritario islam suní. Las comunidades alevíes, tanto por ser consideradas como heréticas como por ser vistas como una amenaza para el sistema vigente por la

³ Cuando hablamos de securitización hacemos referencia a las teorías de Buzan, Waever y Wilde (1998) en las cuales se define securitización como el proceso por el cual se toman medidas con respecto a una amenaza consolidada en el consenso intersubjetivo dominante. Estas medidas suelen ser la construcción de marcos legales legitimados a partir de una estructura de estándares, prácticas, instituciones y relaciones, y de un discurso basado en la necesidad de protección frente a dicha amenaza.

presencia de intelectuales, muchos de ellos socialistas, fue vista como una amenaza a erradicar por parte de los grupos paramilitares (Ahmad, 1991).

La llegada de la década de 1990 trajo el comienzo del diálogo y organización entre las comunidades alevíes, que comenzaron a demandar al gobierno la concesión de derechos y protección.

Las casas Cem durante el proceso de securitización

El nacimiento de la República de Turquía trajo consigo el *laiklik*, la laicización total del estado y, con ella, la eliminación de cualquier relación del Estado con la religión. En 1925 la ley n. 677 del Cierre de Monasterios de Derviches y Tumbas llevó al cierre de los centros de rezo derviches, así como el cierre de las tumbas de sultanes y santos y, con ello, criminalizados. Las casas Cem formaron parte de estos grupos, y fueron cerradas. La posibilidad de presencia de grupos heterodoxos hizo que se prefiriera un Islam Hanafi como religión pública, a pesar de que las manifestaciones públicas del Islam estaban prohibidas. Las prácticas alevíes fueron restringidas inicialmente bajo este pretexto. Esto se perpetuó durante el tiempo, llevándose los rituales Cem de forma nocturna, esporádica y secreta. El alevismo se consideró como una práctica supersticiosa durante estas décadas, haciéndose enmiendas, especialmente en la década de 1950, que sentenciaban al exilio a aquellos que usaran el título de *dede* (Çaliskan, 2020).

Este progreso llevó a que las tradiciones alevíes fueran observadas no solo desde la laicidad sino desde la doctrina islámica suní, algo que se acentuó con el golpe de estado de 1980. Durante estas décadas el alevismo comenzó a considerarse en comparación al islam ortodoxo, viéndose las diferencias no únicamente como chiísmo-sunismo sino percibiendo el alevismo como una religión herética. El sincretismo que ha caracterizado al alevismo históricamente a partir del sincretismo y misticismo y por sus elementos cristianos, zoroástricos e incluso chamánicos sería de gran relevancia a la hora de ser visto como una religión heterodoxa (Van Rossum, 2008). En este sentido, con el aumento de la construcción de mezquitas en pueblos alevíes, ciertos grupos suníes comenzaron a criticar al alevismo por no atender a las mezquitas y, con la ausencia de casas Cem, los alevíes se vieron forzados a usar las instalaciones suníes para funerales en presencia de un imam oficiante. Desde estos momentos, previos a la década de 1990, los alevíes se vieron obligados a posicionarse con respecto al Islam suní. Sökefeld (apud Çaliskan, 2020) afirma que el alevismo comenzó a comprenderse a sí mismo en términos de lo que el sunismo no tiene, por lo que las casas Cem pasarían a considerarse en comparación a las mezquitas, y sería entonces cuando las casas Cem serían comprendidas como lugares de adoración. Anteriormente, las casas Cem eran centros comunitarios, pero la necesidad de ser reconocidos por el Estado y de reconocerse a sí mismos con respecto a la religión “pública y mayoritaria” suní implicó una primera reestructuración de la casa Cem, que implicó su comprensión como lugar dedicado al rezo, ya que este tiene un estatus legal especial en la legislación turca (Çaliskan, 2020).

Hasta mediados de la década de 1990 la comunidad aleví estuvo afectada por el principio de laicidad dentro del marco legal de Turquía. A esto se le añade que el hecho de que, aunque legalmente la mezquita sea el único lugar de rezo reconocido legalmente, los alevíes fueran incapaces de responder

a las presiones sobre sustituir a las casas Cem por las mezquitas. A todo lo anterior debemos añadir los desafíos que, en este contexto, supuso el exilio rural para las comunidades alevíes con respecto a las casas Cem. El hecho de que los alevíes compusieran una sociedad rural implicó que, con la llegada masiva a las ciudades, las comunidades se reestructuraran. Las casas Cem tuvieron que adaptarse a las condiciones urbanas, para lo cual fueron modificadas. Así, desde la década de 1980, serían transformadas en centros culturales que, además de servir como lugar de reunión de la comunidad, ahora servirían como centro educativo así como lugares para el desarrollo y la promoción de la cultura aleví (Bozkurt, 1998).

La etapa previa a 1990, con el rápido desarrollo del directorado del Diyanet⁴ bajo el gobierno de Turgut Özal y el aumento de los ataques contra la comunidad aleví, tuvo un impacto muy significativo en las transformaciones que se verían en los siguientes años. Fuat Bozkurt denominó a todo lo anterior como una erosión del alevismo, ya que además en estos momentos la identidad aleví sufría una crisis causada por el éxodo rural y por los intentos de homogeneización religiosa estatal. El autor afirma que durante estos años una de las grandes causas de dicha erosión identitaria fue la construcción de mezquitas en los pueblos alevíes. Los alevíes, que históricamente nunca habían considerado las mezquitas como instituciones propias a su comunidad, comenzaron a ver en sus pueblos la construcción de edificios religiosos suníes así como la llegada de *hoca*⁵ pagados por el gobierno. El gobierno considerando que las mezquitas son instituciones fundamentales dentro de un pueblo, impulsó la construcción de mezquitas en lugares donde antes no había. Esto tuvo un gran impacto en muchos alevíes, que comenzaron a ver un proceso de asimilación suní de parte de su población (Bozkurt, 1998; Çaliskan, 2020).

El Renacimiento Aleví

El Renacimiento Aleví o *Alevi Revival* puede definirse como la emergencia de organizaciones y fundaciones así como de producción cultural y académica aleví con el objetivo es consolidar, representar y proteger a las comunidades alevíes y su cultura. Tres cambios principales afectaron a la aparición de este movimiento: el fin de la URSS y, como consecuencia, el fin de la utopía socialista; la aparición del islam político y los ataques contra la población aleví y la reaparición de la cuestión kurda. A esto le tenemos que añadir el valor de los migrantes retornados de Europa.

⁴ El Directorado o Presidencia de Asuntos Religiosos, Diyanet, es una institución de carácter público y cívico constituida en 1924 con un doble objetivo. Por un lado se creó para administrar los lugares de culto y a los funcionarios religiosos, que comenzaron a ser empleados públicos. Por otro lado se creó para prevenir cualquier intervención de la religión y de los funcionarios religiosos en el gobierno y en lo público. Por tanto, Diyanet se creó como una herramienta de protección del modelo laico estatal. Sin embargo, esto implicó una estandarización de la religión y, por consiguiente, la consecución de un modelo religioso estatal hegemónico suní que ha venido tratando a las minorías como divergencias (Erdem, 2008; Gözaydın, 2008).

En las últimas décadas el Diyanet ha aumentado enormemente su poder, presencia pública e influencia, con un presupuesto en 2021 de 12.900 millones de liras turcas, planteando una paradoja sobre su significado laico original (Bellut, 24 set. 2021).

⁵ El *hoca*, del turco “maestro”, se refiere en este caso a líderes religiosos (imanes). En Turquía, estos líderes religiosos pertenecen al Directorado de Asuntos Religiosos del Gobierno turco, por lo que trabajan como funcionarios estatales.

Debido al hecho de que las comunidades alevíes han sido históricamente comunidades rurales, una gran parte tuvo que emigrar al extranjero, principalmente a Alemania o al Reino Unido, durante las décadas de 1960 y 1970, además de protagonizar una parte importante del éxodo rural turco, tema que se tratará posteriormente. Durante sus vidas en los países de recepción, los alevíes emigrados crearon comunidades no sólo religiosas pero también étnicas. A esto le tenemos que añadir que la concepción de la migración en Alemania en la década de 1960 fue de asimilación, pero durante la década de 1970 fue dirigida a la multiculturalidad, por lo que las comunidades emigradas alevíes sufrieron un impulso a la hora de consolidar sus identidades (Rittensberger-Tiliç, 1998). Por esto, cuando los alevíes volvieron a Turquía en las décadas de 1980 y 1990, trajeron tanto su nueva identidad común como el objetivo de construir instituciones religiosas y políticas (Çamuroğlu, 1998).

El surgimiento de un movimiento organizado aleví durante estos años trajo consigo una serie de debates: la necesidad de organizarse teológicamente al mismo tiempo que se tienen mayormente tradiciones orales y el debate entre el *imamet* (el liderazgo hereditario del chiísmo) y el *vilayet* (el autodesarrollo individual del sufismo), tanto para entender a la autoridad como el autoconocimiento (Bilici, 1998).

Durante esta época, además, surgieron una serie de debates internos que consolidaron a las comunidades alevíes tal y como las conocemos hoy día. La mayoría de esos problemas internos vienen dados de la adaptación al ambiente urbano, ya que el alevismo tiene sus orígenes en un contexto rural y aislado del estado. El primero de los problemas fue el de adaptar la figura del *dede* o *ana* al nuevo contexto. Si en principio estas figuras eran organizadores de la comunidad así como reguladores de la educación y de la formación, la vida urbana puso en riesgo la disolución de las comunidades y, por tanto, de las estructuras tradicionales. En relación a esto, el principio de fraternidad o *musahiplik*, sufrió también una difícil adaptación, ya que este es el principio por el cuál se organiza la comunidad, ahora dispersa y en constante relación con otros grupos. El tercer problema de adaptación sería el *görüm*, el sistema judicial interno aleví. Ahora, tendría que ser reformado ya que en una sociedad urbana es el estado el que tiene que conducir los juicios, teniéndose que coordinar las comunidades con éste (Bozkurt, 1998).

Las casas Cem en el contexto del Renacimiento aleví: adaptación y demandas

Con el surgimiento de una serie de movimientos alevíes organizados surgió tanto una reestructuración como una serie de demandas. Sin duda el gran problema que surgió fue el del Cem y las Cemevi, ya que ahora no sólo serán centros religiosos sino también centros culturales y civiles en los que todo tipo de actividades tienen lugar. Sin embargo, los cambios de la población (cambios demográficos, migración del campo a la ciudad, retorno de los alevíes de Europa) han llevado a la necesidad de construcción de nuevos centros religiosos sobre los que gire la comunidad, centros que, a día de hoy, aún no han sido reconocidos por el estado turco. Este es uno de los grandes desafíos a los que las comunidades alevíes se han enfrentado en las últimas dos décadas.

La reestructuración de las casas Cem surgió como una adaptación a la riqueza cultural de las ciudades y a la diversidad de los estilos de vida de éstas. Ahora las nuevas funciones de las casas Cem

se basaron no solo en la celebración ritual sino también en mantener las raíces culturales, para lo cual se procedió a una reconstrucción identitaria a partir de la promoción de la educación. No debemos olvidar que una de las principales demandas de alevíes negadas por el estado ha sido la enseñanza reglada del alevismo para los jóvenes alevíes en los colegios. Además, las nuevas casas Cem se presentan como lugares de asistencia social y solidaridad que sirven para resolver problemas intra-comunitarios así como para prestar servicios socioculturales y religiosos. De esta manera las casas Cem se han venido constituyendo desde la década de 1990 en un centro de construcción y desarrollo social que, además de funcionar como lugares de culto sirven como centros culturales donde la identidad se construye y desarrolla en sociedad (Yıldırım, 2012).

El reconocimiento de las casas Cem como lugares de adoración y como el lugar oficial de reunión de la comunidad aleví, unido a las otras demandas como la inclusión del alevismo en el sistema educativo y representatividad, comenzó a suponer durante la década de 1990 la principal demanda de las comunidades alevíes y sigue siendo la principal demanda de las comunidades alevíes.

Este debate, como hemos visto, surgió por la necesidad de reconocimiento gubernamental de las casas Cem, ya que el hecho de que las comunidades alevíes están formada por clases trabajadoras (una gran parte aún es agraria) ha implicado que no haya suficiente capital para la construcción de nuevos edificios. A esto se le sumó la protesta por la construcción de las mezquitas en localidades alevíes. El mayor problema que se presentó, y que aún está presente, es el de que ya que no se les ha concedido el reconocimiento oficial, no pueden optar a ser construidas en lugares públicos así como que no pueden recibir ayudas del gobierno para su construcción y mantenimiento. Por esta razón, la compra de terrenos y construcción se lleva a cabo mediante donaciones y lleva enormes cantidades de tiempo (Bardakçı et al., 2017).

El proceso de desecuritización y la apertura aleví

El proceso de desecuritización de las minorías en Turquía llegó con el comienzo de las negociaciones de entrada en la Unión Europea. En estos momentos las comunidades alevíes habían comenzado a hacerse oír a través de las numerosas plataformas creadas, por lo que comenzaron a transmitir sus demandas no sólo al gobierno turco sino a organismos internacionales.

Las demandas de la comunidad aleví eran dos: el reconocimiento de los alevíes por parte del Diyanet con el objetivo de que éste financiara total o parcialmente la construcción de las casas Cem y el aumento de funcionarios públicos alevíes, ya que no se consideraban representados en las instituciones. A esto último las demandas añadieron que las minorías alevíes no tenían una representación en las nuevas clases empresariales y que eran objeto de discriminación a la hora de recibir concesiones de inversiones para nuevas empresas por parte del estado.

Sería entonces cuando, primero tímidamente y después de forma más abierta, el nuevo gobierno del AKP comenzara lo que se conoce como “la apertura”. Esta apertura se basaría en un proceso de desecuritización, es decir, de eliminar progresivamente las normativas en torno a las minorías. Así, tras los acuerdos de Helsinki de 1999, comenzaron a desarrollarse una serie de cambios. En abril de 2002 se

comenzó a permitir la existencia de asociaciones que protegieran las lenguas y culturas minoritarias, así como el reconocimiento de inmuebles de dichas minorías. En 2004 se puso fin a la Sub-Commission of Minorities (SCM), cuyo principal objetivo era el de monitorizar las actividades de las minorías. El fin de este organismo se entendió como una mano tendida hacia la confianza por parte del gobierno. Posteriormente y, sustituyendo al SCM, se desarrolló el *Council for the Evaluation of Minority Issues*, cuyo objetivo no era monitorizar sino abordar los problemas a los que las minorías se enfrentaban. En 2005 las reformas comenzaron a ser desarrolladas más lentamente, aunque promulgaron diversas legislaciones con el objetivo de regular las posesiones inmuebles de las minorías. En 2007 se abrió la posibilidad de que las diversas minorías recibieran inversiones extranjeras. Las minorías en Turquía, que históricamente habían sufrido confiscaciones por parte del estado, a partir de 2011 comenzaron a recibir indemnizaciones que se remontaban hasta 1936⁶ (Bardakçı et al., 2017).

Como podemos ver, estas medidas tuvieron el objetivo de cambiar la percepción de las minorías a partir de su reconocimiento parcial y de la atribución de ciertos derechos, especialmente económicos y materiales. Garantizar derechos implicó la desecuritización, es decir, la sustitución de la vigilancia por la atribución de derechos y la normalización del diálogo. A partir de ahora las políticas del gobierno se dirigieron hacia el reconocimiento de la comunidad aleví.

En este proceso el gobierno del AKP procedió a la adopción de un discurso liberal y dialogante importado de los islamistas liberales, los cuales abogaron por integrar el alevismo en Diyanet. A pesar de las sospechas de una gran parte de la comunidad aleví hacia las intenciones del gobierno, asociaciones como la Cem Vakfi comenzaron a trabajar con el gobierno del AKP con el objetivo de una posible integración en Diyanet. A partir de esos diálogos se comenzó a entender a los alevíes como una minoría musulmana no suní.

El último gran esfuerzo por parte del gobierno turco de establecer un diálogo con la comunidad aleví fueron los siete talleres llevados a cabo entre 2009 y 2010 con el objetivo de entender las demandas de la comunidad aleví. Estos diálogos unificaron a representantes del gobierno del AKP con diversas organizaciones, representantes e intelectuales alevíes y, estableciendo un diálogo, buscaron llegar a una conclusión conjunta y una hoja de ruta para avances futuros en el diálogo. Algunos de las principales conclusiones de estos talleres fueron el reconocimiento del alevismo como parte del islam o la necesidad de combatir la ignorancia y las representaciones anti-alevíes. Se discutieron gran parte de las demandas de los alevíes. Sin embargo, a pesar de abrirse el debate, no tuvo consecuencias legales tangibles más allá del reconocimiento.

A partir de 2011 las relaciones entre el gobierno y la comunidad aleví fueron progresivamente enfriándose. El 13 de marzo de 2012 se puso en libertad a seis de los atacantes causantes de la masacre de Sivas, lo que produjo una oleada de rechazo y protestas de la comunidad aleví y el comienzo de la desconfianza mutua. La decisión del gobierno turco de nombrar al tercer puente de Estambul con el

⁶ Entendemos como el proceso de desecuritización como el proceso por el cual algo, que antes estaba securitizado pasa a no serlo. Es decir, que algo que antes era urgente y que poseía una estructura de protección ahora pierde esa relevancia y pasa a normalizarse.

nombre de Yavuz Sultan Selim, conocido en la comunidad aleví como uno de los grandes perseguidores y asesinos de alevíes. El último acto que terminó por congelar el diálogo fueron las protestas del parque de Gezi en 2013, en las cuales los alevíes participaron activamente y en las que murieron seis personas, incluidas el joven de 15 años Berkin Elvan, todos ellos alevíes (Ali Soner; Toktaş, 2011).

A pesar de que las relaciones habían quedado congeladas, durante el gobierno de Ahmet Davutoğlu un último acercamiento fue hecho. En 2014 el primer ministro afirmó que el sistema educativo debería ser regulado y enseñado en las escuelas de la misma forma que se enseñan otras religiones. Visitó a varias casas Cem y promovió algunos cambios, si bien todos ellos fueron vistos como cambios cosméticos.

El discurso del Diyanet em el processo de desecuritización

A partir del discurso del Diyanet, se han percibido tres tendencias a la asimilación de las comunidades alevíes a partir de dos conceptualizaciones. Según Öğüt (2015) hay un triple proceso de asimilación que comienza con premiar a los segmentos de la comunidad aleví que estén cansados del ostracismo y la represión por abrirse al diálogo y ayunar en Ramadán o rezar el salat en mezquitas suníes. Según el autor, este proceso de asimilación pasa por crear la imagen de un alevismo bueno-dialogante y un alevismo malo-indeendiente para después, en última instancia, conceptualizar el “alevismo sin Ali”, que es constituir un modelo de alevismo que entienda a Ali ibn Abu Talib desde la perspectiva suní. Una segunda perspectiva presentada por el mismo autor es la conceptualización del alevismo como proto-sunismo. Este alevismo aceptable se considera como un islam más primitivo y que está en un periodo transitorio.

Así, el Diyanet ha comenzado a llevar a cabo un discurso en el que se asigna el derecho a representar a los alevíes o más bien diciendo que los alevíes están representados en el Diyanet. El Diyanet se presenta como un punto neutral, una forma de entender el islam por encima de cualquier comunidad o secta. Sin embargo, esta perspectiva solo define el alevismo o, más bien, lo redefine en base al islam suní mayoritario, en vez de dar el reconocimiento demandado (Zengin Arslan, 2015). El Diyanet ha pasado a comprender el alevismo en referencia al sunismo, mediante asociación y comparación, definiendo estrategias de diálogo pero siempre ofreciéndose como garante de sus derechos al mismo tiempo que no accediendo a las demandas de los grupos alevíes.

Como resultado de esto, parece que el estado lleva a cabo una iniciativa para acaparar la representatividad de las comunidades alevíes y definiendo el alevismo a partir de una única definición comparativa con respecto al islam suní (Zengin Arslan, 2015). La poderosa estructura del Diyanet, en la actualidad, lleva a cabo un discurso a través del cual defiende un “alevismo verdadero”, dialogante y que se otorga a sí mismo la legitimidad de representar a las comunidades alevíes, marcando así una tendencia política cuyo desarrollo aún se percibe en la actualidad.

El reconocimiento de las casas Cem: debate actual

Desde la llegada del gobierno del Partido de la Justicia y del Desarrollo en 2003 y el comienzo del diálogo con la comunidad aleví, ya organizada en asociaciones y fundaciones, se ha podido ver un avance en la apertura del debate y en el reconocimiento por parte de las autoridades. A pesar de esto, las comunidades alevíes opinan que este proceso de desecuritización del debate no ha servido tanto para responder a las demandas de los diversos grupos alevíes como para iniciar una nueva estrategia de asimilación.

El alevismo, especialmente desde la década de 1980 se ha venido constituyendo como un problema con respecto al islam suní por ser comprendido como heterodoxo. Por esta razón, desde el Diyanet se han venido negando las demandas de la comunidad aleví, en tanto que ésta se reconoce como musulmana. Es el hecho de que los alevíes sean musulmanes lo que ha justificado que el Diyanet ignore sus especificidades afirmando que, para los musulmanes, las mezquitas son el único lugar de adoración. Si durante los años 90 las casas Cem dejaron de ser centros comunitarios dentro de los pueblos alevíes para ser centros de adoración alevíes (a pesar de no ser reconocidos como tal, entenderlos como templos implicaría un acercamiento a la posibilidad de ser reconocidos oficialmente como tales). Ahora, el Diyanet afirmó que las casas Cem no son más que centros culturales y que los alevíes, si quieren rezar, en tanto que musulmanes, deben asistir a una mezquita (Çalışkan, 2020).

Elif Selçuk menciona el proyecto mezquita-cemevi llevado a cabo por Fethullah Gülen e İzzetin Doğan (*Cem Foundation*) como un proyecto que tuvo el objetivo de rechazar el asimilacionismo y promover la ciudadanía equitativa. Sin embargo, este proyecto obtuvo grandes críticas por parte de la comunidad aleví, que de nuevo lo entendió como un proyecto asimilacionista y parte de la agenda del islamismo político. El presidente de la Confederación de Asociaciones Alevíes Europeas, Turgut Öker, condenó fuertemente el modelo de mezquita-cemevi, ya que suponía un intento más de familiarizar a los alevíes con las mezquitas (Selçuk, 2015).

Con la llegada de la década de los 2010 y especialmente a partir de 2013 el enfriamiento de las negociaciones dio, como hemos visto, la principal voz al Diyanet en relación al debate sobre las casas Cem. Desde este punto, las casas Cem quedaron englobadas bajo el discurso del Diyanet, que negaría la posibilidad de que el gobierno turco financiara estos edificios.

En este contexto, el caso de las casas Cem ha sido llevado en 2014 a la Corte Europea de los Derechos Humanos, en tanto que, ya que no está reconocida por parte del Diyanet, no puede recibir los subsidios correspondientes y, a pesar de que algunas casas Cem han recibido puntualmente el favor del gobierno, la mayor parte de ellas permanecen sin subsidios y solo unas pocas han ganado el estatus de lugar de lugar de rezo. La respuesta del Diyanet a esto es que la fe aleví no es sino una interpretación esotérica del islam y una religión independiente, por lo que las casas Cem no pueden ganar el estatus de otros centros religiosos como pueden ser las sinagogas, las iglesias o las mezquitas. Las reclamaciones de las comunidades alevíes con İzzetin Doğan como querrelante contra el gobierno turco, presentaron al alevismo como una interpretación sufí del islam y a las casas Cem como lugares de adoración. De esta manera la Corte Europea de Derechos Humanos, en contra del proceso asimilacionista del Diyanet,

aprobó la necesidad de proteger la identidad cultural de las comunidades alevíes, lo que ha favorecido que, en determinados casos, se hayan dado permisos especiales para la construcción de casas Cem, si bien no ha habido repercusiones legales (Çalışkan, 2020).

Con la adaptación de un discurso dialogante y posiblemente asimilacionista por parte del Diyanet puede verse que, en los últimos años, el presidente de Diyanet, Ali Erbaş⁷, ha prestado especial atención a las casas Cem y, aunque no se ha llevado a cabo ninguna política institucional, el diálogo ha permanecido. En estas visitas podemos ver siempre un lenguaje fraternal, si no paternalista. En su visita a una casa Cem en Tunceli en Octubre de 2018, el presidente del Diyanet afirmó que no se separarían de sus hermanos alevíes, a lo que los representantes de la comunidad aleví respondieron que esperaban una respuesta para el cambio del estado legal de las casas Cem como centros de rezo. El último acto relevante de diálogo se llevó a cabo en enero de 2020, en el que el presidente de Diyanet se reunió con el presidente de la Fundación Cem, İzzettin Doğan en una casa Cem para expresar sus condolencias por el fallecimiento de su hermano. En un acto de gran simbolismo, al final de la visita Ali Erbaş regaló un ejemplar del Corán, el cual İzzettin Doğan besó afirmando que “el Corán es el libro para todos nosotros” (Kesler, 22 jan. 2020, s./p.).

Conclusiones

Desde sus orígenes el alevismo, entendido como una rama del islam desarrollada en Anatolia en el contexto de las poblaciones nómadas y seminómadas con fuertes influencias zoroástricas, cristianas y hasta chamánicas, ha venido siendo perseguido y, por consiguiente, desarrollado en el ostracismo. Con la llegada del siglo XX, los rápidos cambios de la sociedad tales como la industrialización y el exilio rural así como la aparición del islam político han llevado a las comunidades alevíes a un proceso de transformación y de reconstrucción de su identidad que ha pasado por la demanda del reconocimiento de sus espacios comunes: las casas Cem.

En el presente estudio hemos podido ver, además de una evolución de los procesos por los cuales la población aleví ha ido adaptándose en relación a las circunstancias, el surgimiento de un debate todavía vigente por el cual las comunidades alevíes demandan el reconocimiento de las casas Cem como lugares de rezo. Con el comienzo de la organización de las comunidades alevíes a partir del Renacimiento Aleví y el comienzo de los diálogos de acceso de Turquía en la Unión Europea el debate se abrió, con una recepción positiva por parte del gobierno del AKP. Sin embargo, el reconocimiento de las casas Cem como edificios de rezo de la comunidad aleví lleva congelado décadas, habiéndose vivido un proceso que ha ido oscilando desde el diálogo a los intentos de asimilación. Así, en la actualidad, el Diyanet, lejos de llevar a cabo políticas institucionales, ha venido desarrollando un discurso por el cual, negando a las casas Cem como lugares de rezo bajo la premisa de que el único lugar de rezo de los musulmanes son las mezquitas, ha ido apropiándose de la representatividad de las comunidades alevíes. Este intento de

⁷ Jefe de Asuntos Religiosos Ali Erbaş: “Hermanos de la comunidad aleví, nunca los separamos de nosotros mismos, tratamos de no dar oportunidades a los que quieren hacer tal distinción” (Anadolu Agency, 19 out. 2018, s./p.).

apropiación de la representatividad ha venido de la mano del establecimiento del diálogo con organizaciones como la Fundación Cem así como con la creación de un discurso de hermandad que, según las fuentes alevíes, implica la conceptualización del alevismo como un proto-islam o un proto-sunismo que necesita evolucionar, lo que implica que, a pesar de existir un discurso fraternal, existe también un discurso paternalista que busca restar la agencia aleví con respecto a sus propias demandas.

Fontes

ANADOLU AGENCY. Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş: Alevi toplumu kardeşlerimizi kendimizden ayırmıyoruz. *Haber Turk*. 19 out. 2018. Disponible en: <https://bit.ly/31y2FuN>. Acceso en: 08 dez. 2021.

BELLUT, Daniel. Turkey's Diyanet religious body threatens secularism. *Deutsche Welle*. 24 set. 2021. Disponible en: <https://bit.ly/3GmF11E>. Acceso en: 08 dez. 2021.

KESLER, Musa. Provokasyonlara en güzel yanıt: "Diyanet Başkanı artık dostumdur". *Hurriyet*. 22 jan. 2020. Disponible en: <https://bit.ly/3ynGV0A>. Acceso en: 14 dez. 2021.

Referências

AHMAD, Feroz. *The making of modern turkey*. London: Routledge, 1993.

ALI SONER, Bayram; TOKTAŞ, Şule. Alevis and alevism in the changing context of Turkish Politics: the justice and development party's Alevi opening. *Turkish Studies*, v. 12, n. 3, p. 419-434, 2011.

ALEMDAR, Zeynep; ÇORBACIOĞLU, Rana Birden. Alevis and the Turkish State. *Turkish Policy Quarterly*, v. 10, n. 4, p. 117-124, 2012.

BARDAKÇI, Mehmet; et al. *Religious minorities in Turkey: Alevi, Armenians and Syriacs and the Struggle to desecuritize religious freedom*. Londres: Palgrave McMillian, 2017.

BILICI, Faruk. The function of Alevi-Bektashi theology in modern Turkey. In: OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina. *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute of Istanbul, 1998, p. 51-63.

BOZKURT, Fuat. State-community relations in the restructuring of Alevism. In: OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina. *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute of Istanbul, 1998, p. 85-96.

BUZAN, Barry; WAEVER, Ole; WILDE, Jaap de. *Security: a new framework for analysis*. Boulder: Lynne Rienner, 1998.

ÇALIŞKAN, Esin. *Burdened recognition: Alevis within the politico-legal frameworks of Turkey, the United Kingdom and the European Court of Human Rights*. 293f. Doutorado em Filosofia pela Queen Mary University of London. London, 2020.

ÇAMUROĞLU, Reha. Alevi revivalism in Turkey. In: OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina. *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute of Istanbul, 1998, p. 79-84.

ERDEM, Gazi. Religious services in Turkey: from the office of Şeyhülislam to the Diyanet. *The Muslim World*, v. 98, n. 3, p. 199-215, 2008.

ERMAN, Tahire; GÖKER, Emrah. Alevi politics in contemporary Turkey. *Middle Eastern Studies*, v. 36, n. 4, p. 99-118, 2000.

GÖZAYDIN, Istar. Diyanet and politics. *The Muslim World*, v. 98, n. 3, p. 216-227, 2008.

KARAKAYA, Buket. *The process of marginalization of the Alevis in the Ottoman Empire: a historical perspective*. Oslo: Norwegian School of Theology, 2018.

MELIKOFF, Irene. Bektashi/Kızılbaş. In: OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina. *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute of Istanbul, 1998, p. 1-8.

ÖĞÜT, Özcan. Assimilation model of the Ulama: acceptable Alevism. *Research Turkey*. 2015. Disponible en: <https://bit.ly/3oCshPD>. Acceso en: 08 dez. 2021.

ÖKTEM, Kerem. *Angry Nation: Turkey since 1989*. London: Zed Books, 2011.

RITTENSBERGER-TILIÇ, Helga. Development and reformulation of a returnee identity as Alevi. In: OLSSON, Tord; ÖZDALGA, Elisabeth; RAUDVERE, Catharina. *Alevi Identity*. Istanbul: Swedish Research Institute of Istanbul, 1998, p. 69-78.

SELÇUK, Elif. *Discourses on Alevis and Alevism during AKP era*. Tuzla: Sabancı University, 2014.

VAN ROSSUM, Wibo. Religious courts alongside secular state courts: the case of the Turkish Alevis. *Law, Social Justice & Global Development Journal*, v. 12, n. 2, p. 1-17, 2008.

YILDIRIM, Erdal. Cemevleri ve cemevlerinin dini ve toplumsal fonksiyonları. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, n. 12, p. 157-176, 2012.

ZENGİN ARSLAN, Berna. Aleviliği anlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet. *Mülkiye Dergisi*, v. 39, n. 1, p. 135-158, 2015.