

Identiteitscrisis in Turkije

Wat voor rol speelt de Islam in de vorming van de Turkse identiteit?



Rik de Graaf

3486273

Liberal Arts and Sciences

Eindwerkstuk Religie en Cultuur

11 juli 2013

Begeleider: Kadir Turkmen

Inhoudsopgave

- Inleiding	3
- De Ottomaanse periode	5
- Atatürk	9
- De Islam in Turkije	14
- De Turkse identiteit	19
- Conclusie	23
- Bibliografie	25

Inleiding

“Rond het hart van Istanboel woedt een strijd om de ziel van het land”. Met deze zin begint NOS correspondent Bram Vermeulen een korte reportage op 8 januari 2013, over de omstreden bouw van een moskee op het Taksim plein. Dit plein staat al decennia lang symbool voor de seculiere republiek, waar de regering zich niet bemoeit met de religiositeit van het land. Het is dan ook niet toevallig dat hier elk jaar de dood van Mustafa Kemal, ofwel Atatürk, de grondlegger van deze seculiere republiek, wordt herdacht. Dat juist hier de bouw van een enorme moskee wordt begonnen, schiet veel Turken uit Istanboel in het verkeerde keelgat. Zoals een geïnterviewde van Vermeulen zegt: *“Het plein heeft geen enkele relatie met welke religie of ideologie dan ook”*. Volgens hem wordt er met het bouwen van een moskee op deze plek, een ‘ideologische claim’ op het plein gelegd.

Met deze uitspraak wordt de gevoelige snaar blootgelegd. Turkije is al jaren in de ban van een debat over religie, secularisme en identiteit. Hoe actueel dit debat is, wil ik volgens nog een klein voorbeeld aantonen. Zojuist keek ik het NOS-journaal, waar een korte reportage was over het verbod van lippenstift voor stewardessen van Turkish Airlines; een maatregel die voor veel moderne Turken de zoveelste tegenslag is in een tendens van Islamisering. Daaropvolgend keek ik het programma ‘Het Filosofisch Kwintet’, waar vijf academici discussieerden over het thema identiteit. Ook hier kwam binnen enkele minuten de Turkse identiteit ter sprake en de complexiteit ervan. Het moge duidelijk zijn dat Turkse identiteit *hot* is en de reportages van de NOS laten evident zien wat de verschillende belangen en gevoelens zijn. Enerzijds de politieke agenda van premier Erdogan, die de Islam terug lijkt te brengen in het publieke domein van het land. Anderzijds de seculiere Turken – voornamelijk uit Istanboel en andere grote steden – die grote waarde hechten aan het seculiere karakter van hun land, opgebouwd door ‘de vader van alle Turken’; Atatürk. De verdeeldheid is echter niet alleen te vinden tussen ‘het volk’ en ‘de macht’, ook binnen het volk heerst grote verdeeldheid. Ik heb deze zelf gezien en gevoeld toen ik in augustus 2011 op reis was door Turkije. De eerste twee weken was ik in het oosten van het land, waar de PKK strijdt voor een onafhankelijk Koerdistan. Na een treinreis van anderhalve dag, sloot ik mijn reis af in de metropool Istanboel. De cultuurshock had niet groter kunnen zijn. Na twee weken zonder toeristen, zonder toeristische voorzieningen, zonder vrouwen op straat en zonder eten voor zonsondergang (het was Ramadan), was Istanboel alles van dit in overvloed. Één ding bleef het zelfde; de gastvrij- en toegankelijkheid van de Turken. Net als op het platteland, raakte ik ook in Istanboel meermaals in gesprek met de meest boeiende mensen, altijd oprecht geïnteresseerd en bereid om verhalen te delen, ook over de politieke situatie van het land. Waar in Koerdistan de huidige premier werd bejubeld en meermaals

vergeleken met Atatürk, was de toon in Istanboel een stuk kritischer. Ik kan me nog goed herinneren dat ik in een café met twee studenten praatte en dat ze mij vertelden dat er veel veranderd was in de afgelopen tijd. Sluitingstijden van de horeca werden fors teruggedraaid en terrassen werden gesloten om het publiekelijk drinken van alcohol tegen te gaan. Deze studenten leefden een leven zoals we dat van Amsterdam, Sydney en Los Angeles kennen, maar werden nu geconfronteerd met maatregelen die meer gemeen hebben met andere landen in de Arabische wereld.

Turkije staat op een kruispunt, tussen verschillende werelddelen en verschillende werelden. Waar Europa en Azië elkaar raken, heerst een identiteitscrisis. Hoe waardevol is de seculiere basis van het land, terwijl nog zo veel Turken overtuigd moslim zijn? En hoe identificeren de kosmopolitische Turken uit bijvoorbeeld Istanboel zich, met een regering die het vizier nu richt op de Islamitische wereld? Dit zijn allemaal vragen die bijdragen aan mijn hoofdvraag: welke rol speelt de Islam, binnen de vorming van de Turkse identiteit? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, moeten meerdere aspecten uitgelicht worden. Dit zijn onder andere de totstandkoming van de Turkse Republiek, de rol van Atatürk, secularisering, modernisering en de huidige ontwikkelingen. In het begin zal ik me focussen op de vroegere geschiedenis (negentiende en begin twintigste eeuw); de Ottomaanse periode en de toeloop naar de onafhankelijke republiek. Hierna zal ik de invloed van Atatürk beschrijven, voor het Turkije van toen en van nu. Uiteindelijk zal ik de rol van de Islam door de tijd heen bespreken, waarna we kunnen kijken wat voor invloed deze heeft op de identiteit van het land. We zullen zien dat, ondanks het seculiere karakter van Turkije van de afgelopen eeuw, deze rol zeker niet onderschat mag worden.

Om misverstanden te voorkomen, moet ik uitleggen in welke context ik kies voor bepaalde termen. Atatürk is een titel, die aan Mustafa Kemal gegeven is tegen het eind van zijn leven. In de beschrijving van zijn leven zal ik voornamelijk gebruik maken van zijn naam Mustafa Kemal. Wanneer ik terugblik op zijn leven en invloed op Turkije, is de term Atatürk beter van toepassing. Gebruik makend van zijn echte naam en zijn 'titel', heb ik het dus over één en dezelfde man. Daarnaast moet ik de termen 'Turken' en 'het Turkse volk' verduidelijken. Wanneer ik naar Turken of het Turkse volk refereer, dan bedoel ik de inwoners van de Turkse Republiek. Etnische minderheden zoals de Koerden, vallen hier dus ook onder. Wanneer ik het heb over de etnische groep Turken, zal ik dit in de tekst expliciet vernoemen.

Voor deze scriptie heb ik gekozen om de methoden van secundaire literatuur te gebruiken. Primaire literatuur is vaak in het Turks; een taal die ik niet beheers. Daarnaast was er te weinig tijd en geld om naar Turkije af te reizen om daar interviews af te leggen. Interviews in Nederland bleken niet relevant genoeg, vandaar dat ik het bij secundaire literatuur heb gehouden.

De Ottomaanse periode

Tijdens mijn reis door Turkije was er één markant gezicht dat mij overal volgde. Strenge, doch vriendelijke ogen en opkrullende wenkbrauwen verwelkomden mij in elk huis, in elk hotel en in elk restaurant waar ik kwam. Statige portretten van Atatürk pronken nog overal waar je komt, als hét symbool van het vaderland. Vaak wordt gedacht dat Atatürk de grondlegger is van de seculiere staat en dat het land voorgoed veranderd is door zijn toedoen. Zonder zijn immense invloed te negeren, is het toch belangrijk om hier een genuanceerder beeld van te schetsen. Al decennia voor Atatürk aan de macht kwam, zijn er processen gestart die bij hebben gedragen aan de vorming van Turkije. Om uiteindelijk zijn invloed te begrijpen, en te kunnen zien hoe de identiteit van Turkije zich ontwikkelt heeft in de afgelopen twee eeuwen, zullen we wat verder terug moeten gaan in de tijd. Ik zal verschillende ontwikkelingen benoemen in de Ottomaanse periode, die bij hebben gedragen aan de totstandkoming van de Turkse Republiek.

Het Ottomaanse Rijk bloeide tussen de veertiende en zestiende eeuw uit tot een enorme staat, reikend van Algerije in het westen, tot ver in het Arabisch schiereiland in het zuidoosten (Mardin, 2006, 192). Het lukte de sultans van dit rijk als eerste, om de heterogeniteit van het gebied te overstijgen met een effectieve regering. De verscheidenheid van (sub)culturen, talen en religieuze overtuigingen, werd aan de hand van lokale regenten deels overwonnen door een uniform beleid, gebaseerd op de Islam (Mardin, 2006, 192). Dit kwam vooral in de steden duidelijk naar voren, maar op het platteland bleek de religieuze heterogeniteit maar lastig te bedwingen (Mardin, 2006, 193). Deze discrepantie tussen stad en platteland zullen we nog vaker tegenkomen, tot aan heden ten dage aan toe. Om de pluriformiteit ook op het platteland te overkomen, werd een systeem ingesteld waarbij de religieuze elite ook de taak kreeg om als functionaris van de staat op te treden. De 'ülema', zoals deze religieuze elite wordt genoemd, kreeg naast een religieuze, nu dus ook een politieke agenda. Şerif Mardin, een Turkse socioloog, verwoordt de rol van deze *ülema* op de volgende manier:

"Through their control of education, of the judiciary and of the administrative network, they acted as agents of the state and thus indirectly ensured the state's control of social life" (Mardin, 2006, 194).

Deze invloedrijke rol veranderde echter drastisch halverwege de negentiende eeuw, toen de achteruitgang van het Ottomaanse Rijk vroeg om hervormingen. De bureaucratische regering, die altijd nauw samen had gewerkt met de *ülema*, besloot zich te richten op militaire reorganisatie en de *ülema* volledig uit te sluiten van belangrijke functies in de centrale regering (Mardin, 2006, 195). Met een beweging die de 'Tanzimat' werd genoemd, zette de regering koers richting een moderne staat,

met regels, wetten en statuten die voor het eerst seculier van aard waren en voor homogeniteit binnen het rijk moesten zorgen. Toch bleef de sultan aan het hoofd staan, als religieuze autoriteit en leider van het rijk (Karpas, 2001, 313). Om uniformiteit te creëren, deed de regering afstand van de religieuze gemeenschappen ('*milletts*') en centraliseerde het gezag door de lokale regenten direct aan te sturen. De vraag naar meer geschoolde mensen en hang naar centralisering, zorgde ervoor dat halverwege de negentiende eeuw het schoolsysteem werd aangepast. Overal in het land werden naast de bouw van nieuwe scholen, oude scholen omgebouwd tot moderne, door de staat gefinancierde, scholen (Mardin, 2006, 197).

Al deze hervormingen moesten leiden tot een moderne, ontwikkelde staat, geïnspireerd door het westen en homogeen van karakter. '*Ottomanisme*' werd gepromoot door de *Tanzimat*-hervormers, als overkoepelende term voor het streven naar deze homogene staat en om nationalistische bewegingen van verschillende bevolkingsgroepen tegen te gaan. De Turkse historicus Kemal Karpas benoemt het doel van *Ottomanisme* als volgt:

"Its main ideal intent, however, was to turn hundreds of disparate ethnic, religious, social and regional groups into one homogeneous political bloc – the nation – by making all the subjects of the sultan Ottoman citizens and equal before the law, regardless of faith, origin, and language" (Karpas, 2001, 315).

In het streven naar een homogene identiteit, resulteerde *Ottomanisme* echter in een toename van etnische en regionale bewustwording, als een soort van afweermecanisme. De verschillende religieuze, etnische en lokale identiteiten werden, paradoxaal genoeg, versterkt door *Ottomanisme* (Karpas, 2001, 320). Sultan Abdülhamid II, die aan de macht kwam in 1876 (Mardin, 2006, 200), koos voor een andere strategie om het steeds verder slinkende Ottomaanse Rijk te verenigen. In de resterende gebieden onder Ottomaans gezag, bleken Moslims een steeds grotere meerderheid te vormen. Onder het mom van '*Islamisme*' werden etnische en linguïstische diversiteit enigszins overstegen in het creëren van een gemeenschappelijke, Islamitische identiteit. Na het losbreken van de overwegend christelijke gebieden in de Balkan, was *Islamisme* ook een manier om te zorgen dat de niet-Turkse, maar Arabische gebieden zich niet zouden willen afscheiden van het Ottomaanse Rijk (Karpas, 2001, 321). Arabieren kregen alle vrijheid om eigen scholen te stichten en hun eigen taal, cultuur en identiteit te promoten, zolang het geen separatisme zou ondersteunen (Karpas, 2001, 324). Ondanks deze open houding richting pluralisme binnen het rijk, werd de Turkse taal wel gekozen om eenheid te creëren binnen de communicatie van de regering. Ook binnen de universiteiten kreeg de Turkse taal de overhand (Karpas, 2001, 337). Deze maatregelen waren niet om het gebruik van Turks te verspreiden, maar voornamelijk om administratieve efficiëntie te

bewerkstelligen. Maar door de ontwikkelingen binnen de moderne kranten en literatuur, werd de Turkse taal alsnog wijdverspreid en ontstond er een steeds groter groeiende 'turkificatie' van het Ottomaanse Rijk.

Het stichten van een Turkse staat werd voorgezet door de Jong Turken, die in 1908 de macht overnamen van de sultan. Met een vernieuwde versie van *Ottomanisme* probeerden zij het Ottomaanse Rijk te redden van de ondergang. Dit trachtten ze in het begin te doen door opnieuw een grondwet in te voeren (Abdülhamid had de grondwet van 1876 verworpen), te moderniseren en, wederom, een homogene, Ottomaanse natie te vormen, ditmaal echter vanuit een sterk Turkse basis (Karpas, 2001, 349). Deze ontwikkelingen brachten wel een 'identiteitscrisis' met zich mee.

Moderniseren leek niets anders dan 'verwesteren'; een staat stichten die volledige focus had op het snel ontwikkelende Europa. In hoeverre kon dit samengaan met een identificatie als moslim? Één van de Jong Turken, filosoof, schrijver en groot denker Ziya Gökalp, werd uitgedaagd om een oplossing te verzinnen; een ingenieuze formule waardoor Islam een juiste plaats zou vinden in een moderne, westerse, Ottomaanse staat (Mardin, 2006, 207). Gökalp beschouwde de term 'nationaliteit', ofwel het behoren tot een staat, als een belangrijk element van westerse staten. Nationaliteit was volgens hem nauw verbonden met de term 'cultuur', een patroon van waarden, overtuigingen en instituties die een groep mensen definieert. Deze cultuur wordt in een pluralistische samenleving snel naar de achtergrond gedrukt, zoals ook, volgens hem, de Turkse cultuur binnen het Ottomaanse Rijk. Hij propageerde dan ook een expliciet Turkse staat; gebaseerd op de Turkse cultuur, geïnspireerd door westerse beschaving en de Islam als een privéaangelegenheid, een religie die los staat van sociale organisaties en de staatsinrichting (Mardin, 2006, 207). Behoud van eigen tradities was volgens Gökalp niet in strijd met verwesteren. De Schotse historicus Hamilton A. R. Gibb schrijft daar het volgende over:

"The Turkish nation had adopted the Perso-Arabic or Islamic civilization long ago, when that was the most advanced in the world; now it could turn and adopt Occidental civilization instead without changing the basic character of its nationhood" (Gibb, 1970, 259).

Gökalps ideologische blik op de toekomst was echter voornamelijk academisch van aard, in de praktijk bleek nog weinig grond voor dit gedachtegoed. Turken hadden in die tijd nog weinig besef van een eigen natie en waren zich niet bewust van de gezamenlijke identiteit die ze op basis van etniciteit deelden. Dit veranderde echter na de Eerste Wereldoorlog.

Het Ottomaanse Rijk moest in de oorlog van 1914 tot 1918 ontzettend veel landsverlies incasseren. Door de Vrede van Sèvres verloor het Ottomaanse Rijk veel land aan de Geallieerden. Toch waren er ook successen. Hier maken we voor het eerst kennis met Mustafa Kemal, die zichzelf

tot staatsheld bombardeerde, door als legerofficier de Britten en Russen terug te dringen. Dit was echter voor korte duur. Kemal hield het leger overeind tot een wapenstilstand, maar kon niet voorkomen dat aan het eind van de oorlog, het Ottomaanse Rijk uiteindelijk toch viel. Verdeeld onder Fransen, Britten, Arabieren, Koerden, Italianen, Grieken en Armeniërs, bleef er alleen een klein gedeelte in centraal-Anatolië over voor de Turken (Gibb, 1970, 260). De Jong Turken waren ondertussen gevangen genomen of gevlucht en Kemal besloot het heft in eigen handen te nemen. In 1920 stichtte hij het *'Grote Nationale Assemblee'*, een nieuw parlement, zonder band met de sultan. In de hier op volgende jaren leidde Kemal de onafhankelijkheidsoorlog van de Turken, niet met de sultan en diens leger, maar met het volk aan zijn zijde: *"The 'armies of the caliphate', despite initial successes, were routed by new patriotic spirit in the countryside"* (Gibb, 1970, 261). De strijd, die in alle windrichtingen woekerde, kende grote successen. Aan het eind van 1922 lieten de Fransen het afweten tot aan het noorden van Syrië en werden de Grieken verdreven in het westen. De gebieden die teruggewonnen werden, waren echter niet willekeurig. Kemal had dezelfde ideologische wensen voor een Turkse staat als Ziya Gökalp en richtte zich daardoor voornamelijk op die gebieden waar Turken de meerderheid van de bevolking vormden. Ook hier speelt taal weer een belangrijke rol in het herdefiniëren van één Turkije: *"the new boundary lines were drawn, in principle, on the basis of language, to which religious allegiance was assimilated"* (Gibb, 1970, 262).

Met Mustafa Kemal was er een nieuwe held geboren; een nieuwe leider die wel in staat was om alle Turken te verbinden. Met een gemeenschappelijk boegbeeld en een recente gemeenschappelijke ervaring (de onafhankelijkheidsoorlog), konden Turken zich voor het eerst identificeren als Turk, naar het ideaal van Ziya Gökalp (Gibb, 1970, 261). Een nieuwe natie was geboren, met Kemal als absolute leider van deze, door hem gecreëerde, staat. Zijn invloed op de vorming van Turkije was onmetelijk groot en leeft tot vandaag de dag nog voort. Welke aspecten van zijn beleid en persoon zijn hier verantwoordelijk voor?

Atatürk

De immense rol die Mustafa Kemal heeft gespeeld in de vorming van een Turkse natie, is onmiskenbaar. Şerif Mardin zegt het volgende: “[...] *Mustafa Kemal took up a non-existent, hypothetical entity, the Turkish nation, and breathed life into it*” (Mardin, 2006, 208). Het Amerikaanse echtpaar Shaw en Shaw vatten zijn invloed samen als “*achievement of the rebirth of the Turkish nation out of the ashes of the Ottoman Empire*” (Shaw & Shaw, 1977, 373). Door zijn reputatie als overwinnaar in de onafhankelijkheidsoorlog en zijn natuurlijke gezag en leidinggevende kwaliteiten, kon Kemal het volk inspireren en meenemen in zijn ideeën over de toekomst. Als persoon had Mustafa Kemal een lastig karakter. Sterk autoritair naar onderdanen, maar met een autoriteitsprobleem richting zijn leidinggevendenden. Zelfvoldaan, eigenwijs, niet ontvankelijk voor kritiek; al deze eigenschappen maakte hem tot een lastig persoon, of een ‘slechte collega’, zoals Shaw en Shaw hem bestempelen (Shaw & Shaw, 1977, 374). Tegelijkertijd had hij een ongekend talent om mensen te begrijpen, inspireren en leiden; eigenschappen die hem zo succesvol maakte in het leger en in de beginjaren van de Turkse Republiek. Ook was hij een ontzettend slim politicus, wat ik met een specifiek voorbeeld wil toelichten. Het woord *millet*, wat we al eerder tegenkwamen als ‘religieuze gemeenschap’, had in de loop van de tijd een ambigue betekenis gekregen; het was voornamelijk een term geworden voor de moslimgemeenschap, maar ook een term die in een bredere context voor ‘natie’ kon staan. Toen het *Grote Nationaal Assemblee* artikel één van een nieuwe grondwet zonder enige tegenstem aannam, werden door de ambiguïteit van het woord *millet* meerdere zieltjes gewonnen. Het artikel declareerde dat de soevereiniteit van de staat tot de *millet* behoorde; hierdoor konden moslims geloven dat hiermee de Islamitische gemeenschap werd bedoeld, terwijl Kemal dit artikel kon rechtvaardigen als de soevereiniteit van het volk:

“The Assembly had accepted the re-establishment of the primitive rights of the Muslim community, but by the same token it had accepted that the Assembly could legislate in matters both secular and religious in the absence of a Sultan-Calpıh” (Mardin, 2006, 210).

Deze politieke pienterheid heeft Kemal ver gebracht, maar hij was nergens geweest zonder zijn charisma. Met zijn uitgesproken voorkomen was, en is hij hét grote voorbeeld voor vrijwel alle Turken. Bijna honderd jaar na zijn hoogtijjaren wordt hij nog steeds vereerd in heel Turkije. Dit is grotendeels te wijten aan zijn status als nationale held, in plaats van aan zijn politieke beleid; ook bij de aanhangers van Erdogan, die een grotendeels tegenstrijdig beleid voert met de denkbeelden van Atatürk, pronkt hij aan de muur. Later zal ik hier verder op in gaan. Laten we allereerst kijken naar dat beleid dat hij voerde; wat zijn de aspecten van het zogenoemde Kemalisme die het zo kenmerken

en tot vandaag de dag de politiek in Turkije beïnvloeden?

Kemalisme kan gezien worden als het politieke beleid van Mustafa Kemal; de opsomming van zijn ideologieën en hervormingen (Shaw & Shaw, 1977, 375). Om deze in praktijk te brengen, stichtte Kemal de Republikeinse Volkspartij. Als enige politieke partij die in het parlement actief was, gaf deze vorm aan de ideologieën van het Kemalisme (Mardin, 2006, 210). Één van de speerpunten van het Kemalisme was modernisering. De nieuwe natie zou zich ontwikkelen naar westerse standaard. Wetenschap stond centraal, aangezien Kemal dit zag als de bron van alle waardevolle kennis (Mardin, 2006, 211). Religie behoefde geen rol in de politiek en werd 'gedegradeerd' tot een privéaangelegenheid. Er werd afstand gedaan van het sultanaat, *Tarikats* (broederschappen die zich bezighielden met de mystieke en spirituele leer van de Islam) werden verboden, (sommige) moskeeën werden tot musea omgebouwd en de Islamitische scholen, *Madrasa's*, werden gesloten (Gibb, 1970, 262). Het seculiere karakter van dit beleid kreeg een eigen term: "*laicism*", defined as a condition in which the state took no role in religious life since religion was 'a matter of conscience'" (Mardin, 2006, 210), of door Gibb omschreven als "*rejection of any communal religious privilege*" (Gibb, 1970, 263). Door Shaw en Shaw secularisme genoemd, werd *laïcisme* één van de zes ideologieën die het Kemalisme vorm gaven. De andere vijf waren: *republicanisme*, *populisme*, *nationalisme*, *revolutionisme* en *statisme* (Gibb, 1970, 263). Ik zal de belangrijkste kort toelichten, met bijbehorende, typerende maatregelen.

Republicanisme kan begrepen worden als het principe van een gekozen, constitutionele regering (Gibb, 1970, 263), maar Shaw en Shaw trekken het begrip naar een bredere context; de volledige eliminatie van het Ottomaanse systeem en een achterliggend, ideologisch doel. De regering had als taak om de soevereiniteit van het volk te waarborgen. De belangen van het volk stonden gelijk aan die van het de republiek; mensen kregen het inzicht dat ze het recht hadden om voor zichzelf te zorgen en daarmee niet alleen zichzelf, maar ook het land zouden dienen (Shaw & Shaw, 1977, 375). Verbonden- en betrokkenheid met de nieuwe Turkse staat werd hierdoor versterkt, maar een nog groter aandeel hierin had het promoten van nationalisme; het verenigen van alle Turken rondom gemeenschappelijke doelen (Shaw & Shaw, 1977, 376). In tegenstelling tot het Ottomaanse Rijk, was de Turkse Republiek, volgens Shaw en Shaw, etnisch, cultureel en religieus gezien vrijwel homogeen; meer dan 97 procent van de bevolking werd als Turkse moslim gezien (Shaw & Shaw, 1977, 375). Deze uitspraak is echter te kort door de bocht; met nog grote aantallen Koerden en Alavieten was er alles behalve homogeniteit. Wel was de verscheidenheid van volkeren sterk teruggedrongen in vergelijking met de Ottomaanse periode. Om de homogeniteit binnen het Turkse volk te versterken en expliciteren, werden meerdere acties ondernomen. Turken werden historisch op een voetstuk geplaatst; ze zouden afstammen van grootste beschavingen in de verre

geschiedenis, met grootse rijken en overwinningen. Ook zouden ze het belangrijkste aandeel hebben gespeeld in alles wat succesvol was tijdens de Ottomaanse periode (Shaw & Shaw, 1977, 376). Mardin noemt dit de *'Turkish history thesis'*, een ideologie waarmee identificatie met de staat vergroot zou moeten worden. Volgens hem is dit in zekere zin gelukt; gevoelens als trots om Turk te zijn, ontwikkelde zich sterk in deze periode (Mardin, 2006, 211). Een andere maatregel was de verdere *turkificatie* van de taal. Arabisch en Perzisch werd niet meer gedoceerd op school, woorden werden veranderd naar puur Turkse woorden en het Latijnse alfabet werd geïntroduceerd (Shaw & Shaw, 1977, 376). Deze laatste maatregel had meerdere implicaties: homogeniteit werd vergroot, de hang naar het westen werd evident tentoongesteld, maar de jonge generatie werd op deze manier ook losgetrokken van hun Ottomaanse 'erfgoed' (Gibb, 1970, 265). In plaats van een nostalgische blik naar het verleden, wilde Kemal juist dat deze generatie met een open vizier naar de toekomst zou kijken, waarbij hervormingen en veranderingen naar de tijdgeest als natuurlijk gezien zouden worden (Shaw & Shaw, 1977, 376).

Nauw verbonden met *nationalisme* en *republicanisme*, staat het *populisme* voor de erkenning van de waardigheid en behoeften van het volk, als het grootste belang van de staat (Gibb, 1970, 263). Dit impliceerde gelijke rechten voor alle burgers, ongeacht herkomst, religie, sekse, beroep etc. Om burgers de mogelijkheid te bieden om deel te nemen in het besturen van het land, maar ook om ze politiek bewust te maken, werd er veel aandacht besteed aan de verbetering van het educatiesysteem. Wat er gedoceerd werd, was echter zeer subjectief. Door middel van onderwijs kon Kemal zijn ideologieën indoctrineren bij het volk. Overal in het land werden *'Halk Evleri'*, ofwel volkshuizen opgezet, die dienden als buurthuizen, bibliotheken en scholen, met als doel om eenheid te creëren tussen de opgeleide elite en het volk. Via deze volkshuizen werd het hele land bereikt om het *Kemalistische* gedachtegoed te verspreiden. Naast politiek, waren ze ook cultureel van aard; moderne (westerse) kunst en muziek werd door het hele land gepromoot. Teamsporten werden aangemoedigd om het gevoel van het gezamenlijk streven naar een gemeenschappelijk doel te ontwikkelen (Shaw & Shaw, 1977, 383). In het streven naar een opgeleid, bewust en eensgezind volk, hebben deze volkshuizen een ontzettende impact gehad in de ontwikkeling van de burgers op het platte land en in de kleine steden. Volgens Shaw en Shaw heeft het populistische karakter van het systeem uiteindelijk grotendeels bijgedragen aan de moderne, levendige en democratische natie die Turkije vandaag de dag nog steeds is (Shaw & Shaw, 1977, 384).

In de hervormingen van het Kemalisme schuilt nog een achterliggend aspect, wat van groot belang is om genoemd te worden. In zijn pogingen om de Turken op te leiden, te moderniseren en ze tot zelfbewuste burgers te ontwikkelen, trachtte Kemal de autonomie van het individu te vergroten. Hiervoor moest er afstand genomen worden van de conservatieve tradities uit de Ottomaanse

periode. Mardin zegt hierover het volgende: *“Here Atatürk was working to liberate the individual from what he may have agreed to call the ‘idiocy of traditional, community-oriented life’”* (Mardin, 2006, 213). Volgens Mardin zijn veel van de seculariserende hervormingen gebaseerd op de overtuiging dat het individu bevrijd moest worden van de beperkingen van het traditionele, Islamitische leven. Kemal ging hier erg ver in. De traditionele kledij, met de wijde broeken en de typische *‘fez’*-hoedjes, werd door hem gezien als een verkleedpartij:

“[...] these clothes symbolised the stranglehold of a folk culture where final legitimation had always to be obtained in terms of religious values, and where both religion and man were therefore debased and corrupted” (Mardin, 2006, 216).

Met bepaalde regels probeerde Kemal zijn volk te ‘bevrijden’ van de tradities. Één van de kenmerkendste maatregelen was het verbod op de *fez* en alle andere Islamitische, boordloze hoeden, petjes en tulbanden. In plaats hiervan werd de westerse hoed (met boord) geïntroduceerd, die in de jaren twintig en dertig alomtegenwoordig was in de westerse wereld. Deze regel symboliseerde meerdere visies van het Kemalisme: de verwerping van de Ottomaanse achtergrond, het vizier richting het westen, maar nog belangrijker, de afschaffing van traditionele en religieuze hiërarchieën die gekenmerkt werden door de verschillende hoeden die werden gedragen. Om de moderne, homogene en seculiere staat tot een succes te maken, moesten deze expliciete klassenverschillen en hiërarchieën verdwijnen. Deze hervormingen drongen zo ver door, dat het zelfs z’n sporen naliet in de taal; ‘een hoed opzetten’ werd een gezegde dat stond voor ‘Europeaniseren’ (Gibb, 1970, 264). Klassenverschillen en hiërarchieën waren volgens Kemal overbodig in een moderne, westerse samenleving. Vanuit de opvatting dat er geen noodzakelijke conflicten hoeven te bestaan binnen zo’n samenleving, werd *solidarisme* één van de belangrijkste peilers voor het creëren van een Turkse identiteit. *“It was the businessman, the schoolmaster and the politician who, working together under the shield of solidaristic redistribution, were to make up an integrated Turkish nation”* (Mardin, 2006, 212). Voor we dieper ingaan op de identiteit van Turkije, wil ik eerst kijken naar de sporen die Atatürk heeft nagelaten; wat voor status heeft deze historische figuur in de tegenwoordige tijd?

Toen Atatürk overleed op 10 november 1938, werd er een grote staatsbegrafenis georganiseerd. Het hele land rouwde om zijn dood en doet dit nog steeds elk jaar op 10 november, als er door iedereen stil wordt gestaan bij ‘het moment dat Atatürk zijn ogen sloot’. Politiek antropoloog Yael Navaro-Yashin benoemt de symbolische waarde van deze herdenking:

“The ritual of standing in a show of respect as the sirens sounded made November 10 into a symbol of the moment when Turks had been orphaned as a nation” (Navaro-Yashin, 2002, 191).

In de jaren na zijn dood is er een mausoleum gebouwd in Ankara, waar ieder jaar duizenden Turken hun loyaliteit aan hun leider tonen. Deze bezoeken zijn zeer ritueel van aard; mensen komen in stilte en richten zich direct naar hem voor hulp, of laten briefjes achter. *“In the act of paying a visit to Atatürk and speaking to him directly, they anthropomorphized the far-too-abstract notion of the state”* (Navaro-Yashin, 2002, 192). Al decennia dood, personifieert Atatürk nog steeds de staat die hij zelf heeft gesticht. De soms sterk symbolische en spirituele verering van Atatürk wordt door Navaro-Yashin *Atatürkisme* genoemd. Tot vandaag de dag is het een essentieel onderdeel van de huidige Turkse cultuur. Als ‘hoofd van de staat’ wordt zijn gezicht gebruikt als symbool voor vele, vaak niet overeenkomende, doeleinden. (Navaro-Yashin, 2002, 199). Dat verklaart ook waarom hij zo alomtegenwoordig is in het hele land. Voor veel mensen symboliseert hij het beleid wat hij gevoerd heeft; dat van secularisme, modernisering en ontwikkeling. Maar voor veel andere mensen personifieert hij hele andere waarden. Toen ik op reis was in de Koerdische regio van Turkije, spraken mensen over hem als ‘de leider’, ‘de vader’ of ‘het gezicht’ van het land. Zij verbinden geen politieke ideologie aan zijn gezicht, maar plaatsen hem op een voetstuk als stichter van de staat, nationale held en ultiem idool en voorbeeld voor alle Turken. Atatürk is veel meer dan de ideologieën waarmee hij de Turkse republiek stichtte; hij is hét symbool voor de Turkse identiteit. Deze toekenning is voornamelijk emotioneel van aard. Navaro-Yashin zegt hierover het volgende:

“[...] Atatürkism is expressed in the domains of excessive emotion, waves of feeling for a central signifier of contemporary Turkish identity, or reverence for a personified image of state” (Navaro-Yashin, 2002, 193).

De grote verschillen tussen het moderne Istanboel (waar de Islam lang niet altijd een grote rol speelt in de levens van haar inwoners) en het platteland (waar deze rol nog overduidelijk aanwezig is), worden overstegen door één enkele man. Om onder andere te begrijpen waarom ook de gelovige Turken zich identificeren met deze persoon, zullen we moeten kijken wat voor rol de Islam heeft gespeeld in het Ottomaanse Rijk, in de vroege jaren van de Turkse Republiek en in het Turkije van nu. Met die essentiële informatie als bagage, kunnen we uiteindelijk gaan kijken naar de identiteit van Turkije en de rol die de Islam daarin speelt.

De Islam in Turkije

Turkije wordt door de gangbare geschiedschrijving eenvoudig geassocieerd met het secularisme. Dit is zeer vanzelfsprekend en grotendeels terecht, maar er moet opgepast worden dat hier geen overhaaste conclusies uit worden getrokken. Stellen dat Turkije een 'ongelovig' of 'atheïstisch' land zou zijn, zou werkelijk alle planken misslaan. De Islam speelt tot vandaag de dag nog een enorme rol in de levens van miljoenen Turken. Toen ik in augustus 2011 op reis was in het oosten van Anatolië, werd de *ramadan* fanatiek nageleefd (op wat sigaretjes na). Moskees waren overvol tijdens het gebed na de zonsondergang en zelfs de studenten uit Istanboel en Ankara, die met de vakantie terugkeerden naar hun familie, vertelden me nog steeds overtuigd moslim te zijn. Ondanks de seculiere hervormingen, lijkt de invloed van de Islam haast onveranderd gebleven. Toch zijn er zich in de recente geschiedenis meerdere noemenswaardige momenten te vinden, die de rol van de Islam hebben beïnvloed. Ik zal enkele politieke maatregelen en gevolgen hiervan bespreken, om uiteindelijk de brug te slaan naar de Turkse identiteit en de rol die de Islam daarbij speelt.

Tijdens de Ottomaanse periode was er nauwelijks sprake van een centrale, uniforme Islam; de heterogeniteit van de verschillende volkeren en culturen uitte zich ook in een grote verscheidenheid van interpretaties van de Islam. Zoals eerder vermeld, werd het pluralistische karakter van het Ottomaanse Rijk gezien als een gevaar voor het voortbestaan en dus werden er ook maatregelen getroffen die de grip op de religie moesten versterken. De incorporatie van de religieuze elite (de *ülema*), in het politieke gestel, is hier het beste voorbeeld van (Mardin, 2006, 193). De *ülema* representeerde in de Ottomaanse periode de formele, dogmatische en hiërarchische kant van de Islam, nauw verbonden met de staat. Deze stond echter ver van de beleefwereld van het volk, dat de behoeftes aan een meer populaire, mystieke en intuïtieve vorm van Islam beantwoord zag in verschillende broederschappen, *Tarikats*, onder leiding van de *derwisj* (Lewis, 2002, 405). Het belang van deze *derwisj* en het contrast met de *ülema*, wordt door de Brits-Amerikaanse historicus Bernard Lewis als volgt beschreven:

"While the ulema were becoming a wealthy, hereditary caste, the dervishes remained part of the people, with immense influence and prestige among them" (Lewis, 2002, 406).

De meeste mensen leefden in deze tijd (zestiende tot negentiende eeuw) in kleine gemeenschappen, met, zoals gezegd, allemaal eigen gebruiken, waarden en overtuigingen. De populariteit van de *Tarikats* is dan ook beter te begrijpen in de context van deze heterogeniteit; de broederschappen waren zelf ook heterogeen, gebaseerd op de specifieke cultuur van de gemeenschap en geleid door *derwisj* die zelf opgegroeid waren in deze omgeving. Voor religieuze leiding konden mensen dus

terecht bij spirituele leiders die dicht bij hun stonden, waar de *ülema* steeds meer werd beschouwd als een afstandelijk apparaat van de staat, zonder aansluiting bij de levens van het volk.

De enorme invloed van deze broederschappen wordt duidelijk, wanneer ze tegen het eind van de achttiende eeuw vertegenwoordigd waren in vrijwel ieder dorp en iedere stad van wat nu Turkije is (Lewis, 2002, 407). Deze invloed werd erkend door de verschillende machtshebbers in de negentiende en begin twintigste eeuw. Door de grote verscheidenheid bestond er geen politieke consistentie binnen de verschillende broederschappen; sommigen associeerden zich met het beleid van sultan Abdülhamid, terwijl anderen zich als middel lieten gebruiken in het politieke spel van de Jong Turken (Lewis, 2002, 409). Zij maakten slim gebruik van de broederschappen, door ze in te zetten als *“the vehicles of their propaganda”*, zoals Lewis het beschrijft (Lewis, 2002, 408). De grote invloed die de *derwisj* hadden, werd tijdens de hervormingen onder Atatürk ook als een gevaar gezien voor de seculiere ideologie. In een speech in 1925 uit Mustafa Kemal zijn onbegrip en ongenoegen over de broederschappen:

“I flatly refuse to believe that today, in the luminous presence of science, knowledge, and civilization in all its aspects, there exist, in the civilized community of Turkey, men so primitive as to seek their material and moral well-being from the guidance of one or another şeyh [sjeik]. Gentlemen, you and the whole nation must know, and know well, that the Republic of Turkey cannot be the land of şeyhs, dervishes, disciples, and lay brothers. The straightest, truest Way (tarikât) is the way of civilization. To be a man, it is enough to do what civilization requires. The heads of brotherhoods will understand this truth that I have uttered in all its clarity, and will of their own accord at once close their convents, and accept the fact that their disciples have at last come of age” (Lewis, 2002, 411).

Dit citaat laat overduidelijk de tekortkomingen van Atatürk zien. Blind door zijn eigen overtuigingen en ideologieën, weigert hij de wensen van het volk tegemoet te komen. Hij stelt hier letterlijk dat hij weigert te geloven dat er nog zulke primitieve mensen in de republiek leven, dat ze zich wenden tot een spiritueel of religieus leider. Juist het weigeren van het geloof hierin, laat zien dat het meer een idealistische uitspraak is, dan een realistische. Hij moet geweten hebben wat voor immense invloed de broederschappen en hun *derwisj* nog hadden op de meerderheid van het volk, maar zal gekozen hebben voor hard, resoluut taalgebruik om zijn visie voor de Turkse republiek kracht bij te zetten. Het bleef echter niet bij harde taal; aan het eind van dat zelfde jaar werden meerdere wetten goedgekeurd door het *Assemblée*, die de broederschappen verboden (Lewis, 2002, 411).

De *Kemalistische* hervormingen waren seculier, maar niet areligieus van aard. Het doel was nooit om de Islam te ‘vernietigen’, maar om de macht en invloed ervan te beperken (Lewis, 2002, 412). Daarnaast werd getracht de Islam te verwesteren en moderniseren. Kemal wist dat dit niet

mogelijk was via de broederschappen, maar zag een mogelijkheid om via de *ülema* hervormingen door te voeren die hem meer macht zouden geven in het beheersen en controleren van de religieuze praktijken in het land. Met de oprichting van de '*Diyanet*' (het presidium voor godsdienstzaken), en een 'faculteit van het goddelijke' werd de institutionele Islam onder controle van de regering gebracht, met als doel een moderne, westerse visie op religie te propageren (Lewis, 2002, 414). Ook hieruit blijkt het idealisme van Atatürk, denkend in staat te zijn een eeuwenoude religie om te toveren naar westers ideaal:

"It was possible to turn the Ottoman Sultanate into a national republic, with a president, ministries, and parliament. It was not possible to turn the mosque into a Muslim church, with pews, organ, and an imam-precentor" (Lewis, 2002, 415).

De faculteit werd na negen jaar gesloten, na een terugval van 284 naar 20 studenten in 1933. Een vergelijkbare tendens was gaande bij opleidingen voor *imams*, waardoor religieuze educatie volledig verdween uit het Turkse curriculum (Lewis, 2002, 415).

De poging om Islam tot een staatseigendom te maken was gefaald, maar de secularisering werd stevast doorgezet. Eerder heb ik al meerdere seculiere hervormingen benoemd die onder het Kemalisme werden uitgevoerd. Hoe kon het, dat ondanks al deze impopulaire maatregelen, Atatürk nog steeds bejubeld werd als nationale held? Allereerst heeft de Kemalistische propaganda hier een groot aandeel in; op scholen werd het leven van Atatürk op grote schaal gedoceerd en verheerlijkt. Maar er is nog een reden. Gibb stelt dat de meerderheid van de bevolking Atatürk en zijn hervormingen niet als een bedreiging voor de Islam beschouwde (Gibb, 1970, 268). Het verbod op de *Tarikats* zal zeker niet aangemoedigd zijn, maar vanuit een principe tot relativering, zijn de impopulaire maatregelen waarschijnlijk geïnterpreteerd als een reiniging van de Islam. Atatürk werd ook helemaal niet gezien als een gevaar voor het geloof, hij werd zelfs meermaals betiteld als de overwinnaar in de heilige oorlog van de Islam tegen de Grieken (Gibb, 1970, 269); een titel die hij zelf niet gekozen zou hebben, maar die hem zeker niet slecht uitkwam. Ondertussen bleef de grote meerderheid van het volk praktiserend geloven, de tradities in leven houden (dan wel in het geheim) en wachten op betere tijden: *"they would be inclined to resist the trend privately, waiting till times changed again"* (Gibb, 1970, 269). En die veranderingen zouden er komen.

Na de dood van Atatürk (1938) waren er geruchten dat de Islam spoedig zou herleven, maar dit duurde nog tot na de Tweede Wereldoorlog. Een grotere mate van vrijheid van meningsuiting werd getolereerd, wat ruimte bood voor de Islam om meer in de openbaarheid te treden (Lewis, 2002, 418). Moskeebezoeken stegen aannemelijk, net als de productie en verkoop van religieuze boeken en een religieuze pers werd opgericht. Eind jaren veertig was Turkije in de ban van een

religieuze herleving, maar op het platteland was hier echter geen sprake van. Men was nog even gelovig als altijd, het enige wat er veranderde was de openheid waarmee dat getoond kon worden (Lewis, 2002, 423). Wel was er een herleving van de *Tarikats*, maar deze konden zich nog steeds niet publiekelijk manifesteren; de regering bleef wantrouwig over deze heterogene, mystieke broederschappen (Lewis, 2002, 420). Ze kon de religieuze herleving van het land echter niet meer negeren. Ook in de politiek veranderde het één en ander. Het politieke debat na de Tweede Wereldoorlog focuste zich voornamelijk op de grote vraag wat te doen met de Islam. In theorie stonden alle politieke partijen achter het seculiere beleid van Atatürk, maar in de praktijk bleek het onderwerp de emoties hoog op te laaien (Gibb, 1970, 270). Religieus onderwijs werd geïntroduceerd in de scholen; in 1949 werd een facultatieve les op zaterdagmiddag georganiseerd waar ouders hun kinderen voor op konden geven. De overgrote meerderheid deed dit (Lewis, 2002, 418), wat aantoont dat de Islam nog prominent aanwezig was in de levens van de mensen en dat er veel waarde werd gehecht aan het doorgeven van de Islamitische leer aan de jongere generatie. Een gedeelte van deze generatie, de jonge intellectuelen, opgeleid aan de seculiere universiteiten, had echter weinig affectie met de Islam. Dit betekent niet dat deze geen rol speelde in hun levens: *“Islam is too deeply rooted an element in the Turkish national identity to be lightly cast aside, and a form of faith more suited to nationalist intellectuals may yet awake a wide response”* (Lewis, 2002, 423). Een herleving van de Islam was volgens Lewis een reactie op een diepgaande, nationale behoefte. In 1968, bij het schrijven van zijn boek *‘The Emergence of Modern Turkey’*, sprak hij zijn verwachtingen en hoop uit voor de toekomst van het land. Volgens hem was er een grote groep mensen die streefde naar een nieuwe synthese, waarin het beste van de westerse en oosterse wereld gecombineerd zou kunnen worden:

“The Turkish people, by the exercise of their practical common sense and powers of improvisation, may yet find a workable compromise between Islam and modernism that will enable them, without conflict, to follow both their fathers’ path to freedom and progress and their grandfathers’ path to God” (Lewis, 2002, 424).

We zijn nu vijfendertig jaar verder en het debat over secularisme, religie en de Turkse identiteit is actueler dan ooit. De politieke agenda van premier Erdogan is explicieter dan ooit in haar pro-Islamitische karakter, wat voor een duidelijke tweedeling zorgt in het land. Enerzijds de vele gelovige moslims, anderzijds de seculiere, moderne Turken, die beiden een verschillende visie hebben op de steeds grotere mate waarin de Islam terugkeert in het publieke domein. Bestaat er een Turkse identiteit en zo ja, waar is die uit opgebouwd? En wat zijn de grootste oorzaken en gevolgen van de

steeds verder oplopende 'identiteitscrisis'? In het laatste hoofdstuk zal ik hier bij stil staan, met speciale aandacht voor de rol die de Islam speelt bij de vorming van deze identiteit.

De Turkse identiteit

Identiteit is een *hot issue*. In een snel veranderende wereld wordt vaak gefilosofeerd over, maar ook gevreesd voor veranderende identiteiten, dan wel persoonlijk of collectief. Dat het een gevoelig onderwerp is, bewees Koningin Máxima in 2007 (toen nog prinses Máxima), met haar toespraak bij de presentatie van het WRR-rapport *'Identificatie met Nederland'*. Hierin zei ze, naar mijn mening, hele zinnige dingen. De kritieken waren echter niet mals. Vooral de opmerking dat 'de' Nederlander niet zou bestaan (Zorreguieta, 2007, WRR toespraak), schoot veel mensen in het verkeerde keelgat. Hoe durfde een Argentijnse vrouw te beweren dat er geen Nederlandse identiteit bestond?! Deze kritiek was echter veel te kort door de bocht en besteedde geen aandacht aan de vele zinnige dingen die hierop volgden. De nuancering van de (toenmalige) prinses dat 'de' Argentijnse identiteit ook niet bestaat, was al snel weer vergeten.

Als het gaat om zo'n gevoelig en lastig begrip als identiteit, is het extra belangrijk om duidelijk en genuanceerd te zijn, om misopvattingen te voorkomen. De definitie van identiteit die ik hanteer, komt van een artikel van de Spaanse politicologe Johansson-Nogués in samenwerking met de Zweedse politicoloog Jonasson. Zij beschouwen identiteit als een uitkomst van herhaaldelijk proces, bestaande uit twee fases:

"First, a notion of a 'Self' is constructed and, second, the Self is inserted into a social context in which it interacts with and receives input from a set of specific and generic 'Others' (Johansson-Nogués & Jonasson, 2011, 114).

Het proces keert zich hierna terug naar de eerste fase, waar de externe input wordt bewerkt door de 'Zelf' en uiteindelijk leidt tot of een bevestiging van deze *Zelf* zoals die is, of tot een herdefinitie van de *Zelf* (Johansson-Nogués & Jonasson, 2011, 114). Identiteit gaat dus over wie je bent, wie je denkt te zijn of wie je wilt zijn. Je *identificeert* jezelf met voorkeuren, in welke vorm dan ook (politiek gedachtegoed, voetbalclub, land van herkomst). Deze elementen vormen je tot wie je bent (en wie je niet bent) en zijn onlosmakelijk met jou als persoon verbonden. Identiteit en gelijkheid zijn nauw aan elkaar verbonden (identiek betekent gelijk); identiteit staat voor gelijk zijn aan jezelf. Hier ontstaat meteen de complexiteit van het begrip. Wat betekent het om gelijk aan jezelf te zijn? Wat is 'jezelf' zijn überhaupt? Ons leven is veel te dynamisch om hier een eenduidig antwoord op te kunnen geven. We veranderen constant in alle mogelijke vormen; we worden ouder, maken veel dingen mee, verhuizen, trouwen, scheiden en proberen ook nog met de laatste mode mee te gaan. Jezelf zijn betekent op dit moment heel wat anders, dan het vorig jaar deed of volgend jaar zal doen. In het debat over identiteit is zwart-wit denken funest, omdat er dan geen ruimte wordt gelaten voor

diversiteit, ontwikkeling en verandering. Ogenschijnlijk tegenstrijdige eigenschappen, hoeven elkaar niet uit te sluiten bij de vorming van een identiteit. Koningin Máxima verwoorde dit zeer treffend: *“Het is niet ‘of, of’. Maar ‘en, en’. Dat maakt de discussie over identiteit niet gemakkelijker. Maar wel veel interessanter* (Zorreguieta, 2007, WRR toespraak).

De complexiteit van het begrip identiteit krijg nog een extra dimensie, wanneer we ons richten op collectieve, of nationale identiteiten. ‘Jezelf zijn’ krijgt dan opeens een hele nieuwe betekenis. Hoe ziet een land zichzelf? Hoe kan een land zichzelf zijn? Ook hier moeten we oppassen dat we de term niet statisch opvatten. Nationale identiteiten zijn constant in verandering en ontwikkeling, afhankelijk van de mensen die zich identificeren met het land. Toch wordt er gemakkelijk gegeneraliseerd, wanneer we het over nationale identiteiten hebben. De Nederlandse identiteit zou bestaan uit kaas, schaatsen, nuchterheid en gierigheid. Ook al is het niet verkeerd om met bepaalde mate te generaliseren, er moet wel opgepast worden dat deze generalisaties niet normatief worden. Een gulle extravagant, die niet kan schaatsen en geen kaas lust, kan zich nog steeds identificeren met Nederland omdat hij er vandaan komt, er woont, de taal spreekt en het nationaal voetbalelftal steunt. Stereotypering, met uitsluiting als gevolg, is echter het gevaar en dit was de reden voor prinses Máxima om te stellen dat ‘de’ Nederlander niet bestaat, maar ‘de’ Argentijn ook niet. Volgens haar, en ik sta hierin aan haar zij, is een land veel te veelzijdig om te vatten in een cliché (Zorreguieta, 2007, WRR toespraak). Ruimte voor diversiteit en ontwikkeling zijn van essentieel belang in de benadering van identiteiten, persoonlijk of collectief.

Welke rol speelt religie bij de vorming van een identiteit? Sociaal psychologen Ysseldyk, Matheson en Anisman zien religie als een verzameling van diverse, maar gemeenschappelijke geloofssystemen waar individuen belang aan hechten (Ysseldyk, Matheson & Anisman, 2010, 61). Zij baseren hun persoonlijke identiteit op deze geloofssystemen. Daarnaast ontstaat er op het niveau van het collectief ook een ontwikkeling van eigenwaarde:

“Those who are highly identified with their religious groups not only share common beliefs, but also, by definition, perceive their group membership as central to their self-concept, thereby gaining a sense of personal or collective self-esteem from that membership and a strong bond with other group members” (Ysseldyk, Matheson & Anisman, 2010, 61).

De geloofssystemen binden de leden van een religieuze overtuiging of groepering en de gemeenschappelijke identiteit die hieruit naar boven komt wordt versterkt door het geloof dat hun religie de ‘juiste’ is. Religie kan dus een zeer aanzienlijke rol spelen binnen de vorming van persoonlijke en collectieve identiteiten. Laten we nu kijken naar de Turkse identiteit.

Tegen het einde van de Ottomaanse periode is er constant gestreefd naar een homogene

identiteit binnen het Ottomaanse Rijk. Door de grote verscheidenheid van volkeren en culturen, was dit echter een utopisch streven. Na de totstandkoming van de Turkse Republiek in 1923 veranderde dit. Door het grote landverlies was de diversiteit binnen het nieuwe Turkije flink geslonken, waardoor een homogene Turkse en Islamitische identiteit een groter draagvlak had dan voorheen. Hiernaast werd van bovenaf getracht deze nieuwe identiteit te baseren op modernisering, verwestering en secularisme, onder de noemer van Kemalisme. Tradities en culturele verschillen moesten overstegen worden om tot een eenduidige, gemeenschappelijke identiteit te komen. Volgens de Turkse historica, sociologe en antropologe Leyla Neyzi, was ook deze visie deels utopisch: *"In fact, such a modernist meta-identity was achieved only among an educated urban middleclass (Neyzi, 2002, 151).* De belangrijkste reden waarom veel Turken in deze periode toch een gevoel van gemeenschappelijke identiteit ontwikkelden, is de grondlegger van het Kemalisme zelf: Atatürk. Zoals ik al eerder beschreven heb, was hij als cult held in staat om het hele volk aan zich, en daarmee aan elkaar te binden. Tot bepaalde mate werkt deze bindende kracht door tot vandaag de dag, maar door het veranderende politieke landschap staat deze op steeds lossere voet. Dit heeft grotendeels te maken met de erfenis die het Kemalisme heeft achtergelaten.

In het stichten van een seculiere staat en het streven naar een homogene identiteit, werd de rol die de Islam speelde in het dagelijks leven van het volk genegeerd: *"... Kemalism did not understand the role played by Islam for Turks in the building of personal identity"* (Mardin, 2006, 218). Voor veel Turken zorgde de nieuwe, opgelegde identiteit voor een interne identiteitscrisis, aangezien er in het publieke domein geen ruimte meer was voor eigen, traditionele karakteristieken die zo belangrijk zijn in de vorming van een identiteit (Neyzi, 2002, 141). Hierdoor ontstonden er volgens Neyzi dubbele identiteiten, een term die ook gehanteerd wordt door journalist Alexander Stille. In zijn artikel over een Indiase priester en wetenschapper, beschrijft hij dat deze tegenstrijdigheid zorgt voor een 'complexe, dubbele identiteit' (Stille, 1998, 538). Ik geloof echter niet een dubbele identiteiten. Zoals ik al eerder vermeld heb zijn identiteiten dynamisch van aard, constant in verandering en ontwikkeling en hierdoor zeer divers. Tegenstrijdigheden zorgen niet voor dubbele identiteiten, maar vormen samen juist een unieke identiteit. Het Turkse volk heeft door alle ontwikkelingen sinds het stichten van de republiek, een identiteit ontwikkeld die vol tegenstrijdigheden zit en zeer flexibel van aard is. Neyzi onderschrijft dit standpunt:

"... the term dönme, insofar as it connotes a continuously changing or unstable identity, may well be applied collectively to the citizens of Turkey, whose identities are highly contingent and contextual, pragmatically adapted to performing identity in an insecure environment characterized by a historic separation between the public/official and the familial/private domains" (Neyzi, 2002, 141).

De aspecten van dit privé-domein zijn nooit verloren gegaan, ze zijn achter gesloten deuren gehouden. Sinds de jaren tachtig is hier verandering in gekomen. In sociale en politieke sferen ontstond meer ruimte voor de onderdrukte aspecten van identiteiten, om tot uiting te komen in het publieke domein (Johansson-Nogués & Jonasson, 2011, 116). Volgens Neyzi werd deze tijd gekenmerkt door een herbeleving van de eigen, traditionele geschiedenis; na drie generaties met het vizier richting de toekomst, werd nu voor het eerst gekeken naar het, voor veel mensen, waardevolle verleden. Deze opleving betekende voor veel Turken een bevrijding van de interne conflicten tussen de verschillende aspecten van hun identiteit. Op grotere schaal heeft het echter een polariserend effect gehad; het Kemalisme volstond niet meer als bindende factor binnen de Turkse identiteit en de tweedeling van het land (tussen seculiere en gelovige Turken) is hierdoor alleen maar versterkt (Neyzi, 2002, 141). De ambiguïteit van de huidige Turkse identiteit maakt het ingewikkeld te bepalen hoe deze er precies uit hoort te zien. Neyzi spreekt haar geloof uit in het belang van de diverse, persoonlijke geschiedenissen van de mensen, die volgens haar juist constructief zijn voor de vorming van maatschappelijke eenheid, in plaats van bedreigend (Neyzi, 2002, 153). Johansson-Nogués en Jonasson spreken hiernaast hun twijfels uit over de toekomst van het land: in welke mate wordt er afstand genomen van de seculiere weg die ingeslagen is door Atatürk, om een meer pluralistische houding te kiezen richting de diversiteit van het volk? En is het mogelijk om een nieuwe synthese van nationale identiteit te vormen, waarin de verschillende ideologieën naast elkaar kunnen bewegen, zonder elkaar tegen te werken (Johansson-Nogués & Jonasson, 2011, 129)? Sener Akturk, een Turkse professor in internationale betrekkingen, spreekt zijn hoop als volgt uit: *“... a truly inclusive reformulation has to follow a creative path that is simultaneously guided by liberal democratic standards while being in tune with the Ottoman legacy”* (Akturk, 2009, 906). Ik zal in de conclusie mijn eigen ideeën over de toekomst uitwerken, gebaseerd op informatie uit de vorige hoofdstukken, toegepast op de huidige ontwikkelingen in Turkije.

Conclusie

Tijdens het schrijven van dit eindwerkstuk is er een hoop gebeurd in Turkije. Wat begon als een protest tegen de verbouwing van een park in Istanboel, is uitgelopen tot grootschalige protesten en demonstraties tegen premier Erdogan en het beleid van zijn AK-partij, uitgebreid uitgemeten in de media. Zonder al te diep in te gaan op de oorzaken en gevolgen van deze recente ontwikkelingen, geven ze wel weer wat de actualiteit en de relevantie is van het onderwerp van dit eindstuk.

Om iets zinnigs te kunnen zeggen over de Turkse identiteit, is het van belang om naar alle relevante gebeurtenissen en ontwikkelingen in het verleden te kijken die hebben bijgedragen aan de vorming van deze identiteit. Al ver voordat Mustafa Kemal 'Atatürk' aan de macht kwam, waren er processen gaande die van het Ottomaanse Rijk een homogene en moderne staat moesten maken. Het *Ottomanisme* faalde hier echter in, aangezien de pluriformiteit van het rijk veel te groot was om tot één gemeenschappelijke identiteit te komen en er een grote opkomst van nationalistische gevoelens was binnen de verschillende bevolkingsgroepen. De Islam was één van de weinige bindende factoren tussen alle verschillende volkeren en culturen, ook al was deze niet uniform van aard. De *Tarikats* in de verschillende gemeenschappen, waren door hun subjectieve aard van groot belang voor het volk op het platteland. Sultan Abdülhamid erkende de belangrijke rol van de Islam en probeerde via het *Islamisme* eenheid te creëren (gebaseerd op de Soennitische Islam). Aan het begin van de twintigste eeuw werd er echter gekozen voor een andere weg richting eenheid; aan de hand van *turkificatie* moest er een homogene staat gesticht worden met het vizier naar het westen. Gökalp sprak zijn hoop uit voor de toekomst van een Turkse staat, waarin modernisering en behoud van tradities elkaar niet uitsloten. De Islam zou echter geen rol meer spelen in het publieke domein en in de politieke agenda. Dit was in lijn met de seculiere hervormingen die daarvoor al in gang waren gebracht.

Als oorlogsheld en stichter van de Turkse Republiek, zette Mustafa Kemal 'Atatürk' deze lijn voort. Het Kemalisme moest van Turkije een moderne, westerse staat maken, met bewuste en opgeleide burgers die zich zouden identificeren met hun land. De seculiere hervormingen werden doorgevoerd, waardoor de Islam werd teruggedrongen tot een privéaangelegenheid. In zijn idealistische droom over Turkije, negeerde Atatürk de rol die de Islam nog speelde in de levens van vele Turken. Achter gesloten deuren werden eeuwenoude tradities levendig gehouden, maar in publieke sferen volgden de Turken de ingeslagen weg naar een moderne, westerse staat. Pas na het overlijden van Atatürk ontstond er meer ruimte voor de religiositeit van het land om tot uiting te komen. Op het politieke toneel is er pas sinds de jaren tachtig een duidelijke verschuiving gaande, waarin het *Kemalistische* gedachtegoed ruimte moet maken voor overtuigingen die meer aard

hebben in oude en Islamitische tradities. Naar mijn mening hervormt Premier Erdogan, die nu al tien jaar aan de macht is, het land langzaam maar zeker naar Islamitische standaard, met wetswijzigingen die de tweedeling van het land evident tentoonstellen.

Wat valt er met al deze informatie te zeggen over de identiteit van Turkije, de rol die de Islam daarin speelt en de, wat het seculiere karakter betreft onzekere toekomst, die het land te wachten staat? Door de diversiteit bestond er nog nauwelijks een nationale identiteit tijdens de Ottomaanse periode. Pas sinds de totstandkoming van de Republiek ervaren Turken een bepaalde gemeenschappelijke identiteit. Atatürk is het symbool van deze identiteit, die de personificatie is van de stichting van één staat. De persoonlijke beleving van deze identificatie met Atatürk is echter zeer ambigu; de Islamitische bevolking identificeert zich in veel mindere mate met zijn politieke beleid, maar vooral met zijn status als leider van het vaderland. Deze mensen hebben er sinds Atatürk een complexe identiteit op na gehouden, aangezien de persoonlijke aspecten geen gehoor kregen in de gepropageerde nationale identiteit. Voor veel van deze mensen bieden de huidige politieke ontwikkelingen meer ruimte voor die aspecten van hun identiteit die de afgelopen decennia onderbelicht zijn gebleven. Anderzijds zijn er de seculiere, veelal stadse Turken, die zich wel degelijk identificeren met het Kemalisme en dit beschouwen als dé hoeksteen van de republiek. De hervormingen die door de AK-partij de laatste tijd zijn doorgevoerd, gaan voor deze mensen dan ook vol in tegen het beleid dat Turkije heeft gemaakt tot wat het is. De huidige demonstraties zijn dan ook onder andere een protest tegen de Islamisering van het politieke beleid. Daarnaast is er veel kritiek op de bemoeienis van de staat op dit moment. Veel seculiere Turken streven naar een liberale staatsvorm, waarin de leefwijze van het volk zo min mogelijk beïnvloed wordt van bovenaf.

De discrepantie die bestaat binnen de Turkse identiteit, lijkt lastig te overkomen. Bijna honderd jaar geleden lukte het een man, om de diversiteit binnen een staat te overstijgen tot één volk, met een gemeenschappelijke identiteit. Er lijkt nu, meer dan ooit, opnieuw behoefte aan een rolmodel, een figuur die alle Turken aan kan spreken en de tweedeling in het land kan terugdringen. Deze leider moet in staat zijn om het beste van verschillende werelden samen te brengen en zo de tegenstrijdigheden van de complexe Turkse identiteit te verzoenen tot één geheel. Daarnaast moet deze leider zich afzetten van het paternalistische karakter van het huidige beleid en het volk vrij laten in hun leefwijzen. Zoals meerdere bronnen al vermeldden, is het de uitdaging voor Turkije om het seculiere gedachtegoed in samenspel te brengen met het traditionele en Islamitische erfgoed uit de Ottomaanse periode. Deze hoeven elkaar zeker niet uit te sluiten, wanneer een charismatisch leider ze in harmonie kan samensmelten tot een complexe, maar unieke identiteit, waar alle Turken zich mee kunnen identificeren.

Bibliografie

- Akturk, Sener
2009 'Persistence of the Islamic Millet as an Ottoman Legacy: Mono-Religious and Anti-Ethnic Definition of Turkish Nationhood'. *Middle Eastern Studies*, 45:6, 893 – 909

- Gibb, Hamilton A. R.
1970 'The Islamic Heritage in the Modern World.' *International Journal of Middle East Studies*, 01:01, 3-17

- Johansson-Nogués, Elisabeth & Jonasson, Ann-Kristin
2011 'Turkey, Its Changing National Identity and EU Accession: Explaining the Ups and Downs in the Turkish Democratization Reforms'. *Journal of Contemporary European Studies*, 19:01, 113 – 132

- Karpaz, Kemal H.
2001 *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the late Ottoman State*. Oxford: Oxford University Press.

- Lewis, Bernard
2002 *The Emergence of Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press.

- Mardin, Şerif
2006 *Religion, Society and Modernity in Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press.

- Navaro-Yashin, Yael
2002 *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.

- Neyzi, Leyla
2002 'Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey'. *Comparative Studies in Society and History*, 44:01, 137-158

- Shaw, Stanford J. & Shaw, Ezel Kural
1977 *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808 – 1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Stille, Alexander
1998 *The Ganges' Next Life*. New York: New Yorker. In *The New Humanities Reader* blz 537 – 552

- Ysseldyk, Renate & Matheson, Kimberly & Anisman, Hymie
2010 'Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective'. *Personality and social psychology review*, 14:01, 60-71

- Zorreguieta, Máxima
2007 *Toespraak WRR-rapport Identificatie met Nederland 24 september 2007*.
<http://www.koninklijkhuis.nl/nieuws/toespraken/2007/september/toespraak-van-prinses-maxima-24-september-2007/>