

## LA CURIOSA HISTORIA DEL ISLAMISMO LIBERAL DE TURQUÍA

Mustafa Akyol

Si por casualidad tienen la oportunidad de pasar algún tiempo en Turquía en estos días, se encontrarán con una escena política bastante asombrosa: algunos de los círculos del país tradicionalmente proeuropeos y modernistas se han vuelto amargamente antieuropeos y antiamericanos. Destacan los «kemalistas» —devotos seguidores de Mustafa Kemal Atatürk, el fundador modernista del país—, que parecen haber abandonado su ideal ambicioso de hacer de Turquía una parte de la civilización occidental. Percibiendo a ésta como una conspiración imperialista, sostienen que Turquía debe cerrar sus fronteras a las instituciones, mercados y valores internacionales. Por otro lado, entre los sectores más islámicos de la sociedad turca, que tradicionalmente se han mostrado opuestos o al menos recelosos de Occidente, se ha dado un giro de 180 grados. Algunos de los círculos islámicos, sobre todo los que apoyan al gubernamental Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP, *Adalet ve Kalkınma Partisi*), —cuyas raíces son de tradición islamista aunque ahora es «conservador»—, son los defensores más entusiastas de la apuesta de Turquía por la Unión Europea. También están a favor de la libertad política, la libertad civil y el libre mercado.

Este giro, de ambos lados, es francamente evidente de muchas maneras. Por ejemplo, las teorías paranoicas de la conspiración del «judaísmo internacional», que los islamistas turcos solían comprar, ahora envenenan las mentes de algunos partidarios laicos. En el 2007, un *bestseller* escrito por el autor kemalista radical, Ergün Poyraz, argumenta que el líder del AKP, Tayyip Erdoğan, y su mujer velada son realmente criptojudíos que colaboran secretamente con los «sabios de Sión» para destruir el legado de Atatürk. Cuando cientos de miles de kemalistas se manifestaban en las grandes ciudades por el laicismo, gritaban tanto contra Erdoğan y Abdullah Gül como contra «el imperialismo de la UE y EE. UU.».

¿Qué significa esto? ¿Es sólo una fluctuación más en la siempre confusa oscuridad política de Turquía, o simboliza una transformación profunda y duradera? Para encontrar una respuesta debemos echar primero un vistazo a la historia.

### Repensar la modernización otomana

Para muchos occidentales, Turquía es la estrella brillante del mundo musulmán. Cuenta con una democracia laica, es miembro de la OTAN y aliada de los EE. UU. Por todo esto, se opone a las interpretaciones más radicales del islam que representan un sistema político teocrático y una posición antioccidental. Los propios turcos se dan cuenta y aprecian el hecho de ser diferentes de las otras naciones musulmanas y, en especial, de sus vecinos de Oriente Medio.

Pero, ¿por qué Turquía es excepcional? La historia oficial turca, en la que prácticamente todos los turcos han sido educados, responde a esta pregunta refiriéndose al corte nítido entre la herencia otomana (es decir, islámica) y la República Turca moderna fundada por Mustafa Kemal Atatürk en 1923. «Estábamos sumidos en la oscuridad», reiteraban mis libros de texto de la escuela primaria,

«pero entonces llegó Atatürk, que brilló sobre nosotros como el sol». Por lo tanto, muchos turcos creen que habrían vivido algo como el Afganistán de los talibanes si no hubieran sido salvados por el proyecto de modernización autoritaria y laica del régimen kemalista. En otras palabras, a la pregunta «¿por qué Turquía es la democracia más avanzada del mundo islámico?» la respuesta estándar es: «porque Atatürk la creó *ex nihilo*».

Sin embargo, los historiadores que vuelven la vista atrás hacia los orígenes de Turquía con una perspectiva desmitificadora, encuentran razones para pensar que se debería dar la vuelta a esta historia creada. Parece que fue en realidad el legado otomano quien impulsó tanto a Atatürk como a la Turquía moderna.<sup>1</sup> El período kemalista fue sin duda un salto hacia adelante en diversos aspectos, pero fue precedido y se hizo posible gracias al rico legado de la modernización otomana.

Para ver esto, uno debe primero examinar la experiencia de los turcos con el islam. Comparado con los árabes, los turcos llegaron más tarde a la fe musulmana. Los primeros estaban política e intelectualmente más avanzados hasta el siglo XIII, cuando la brillante civilización árabe fue casi destruida por una de las conquistas más devastadoras, la catástrofe mogol. El cambio de las raíces comerciales mundiales, desde Oriente Medio hasta los océanos, fue un infortunio añadido que empobreció progresivamente al mundo árabe, que debía mucha de su riqueza al comercio. El resultado a largo plazo fue el estancamiento de los pueblos árabes.

Mientras tanto, el liderazgo del islam fue pasando a los turcos, quienes crearon estados poderosos bajo la dinastía selyuquí, y sobre todo con la posterior dinastía otomana. El Estado otomano extendió sus fronteras hacia el oeste y el este, y durante el siglo XVI y gran parte del XVII actuó como la principal superpotencia del mundo.

El poder político de los turcos y su continua interacción con Occidente les dio una importante visión: afrontar el ascenso de la modernidad. La élite otomana tenía que gobernar un imperio, tomar decisiones prácticas, adoptar nuevas tecnologías y reformar las estructuras existentes, lo que les permitió entender y hacer frente a las realidades secularizadoras. El sociólogo Şerif Mardin define la consecuente praxis como «secularidad otomana» y da ejemplos de burócratas otomanos que comenzaron a descubrir los «modelos occidentales», dos siglos antes que la República turca:

[...] Está bastante claro que el siglo XVIII trajo consigo cambios acumulados que fomentaron el aspecto «laicista» del discurso de la burocracia otomana. Uno de esos cambios fue la creación de un nuevo departamento (Amedi Odası) a través del cual fluía toda la comunicación con los Estados occidentales. Los empleados de este departamento estaban entonces cada vez más expuestos a la información sobre los principales Estados europeos. Con anterioridad a este cambio, ya en la década de 1730, hubo un aumento en el número de funcionarios que fueron enviados a varias capitales europeas para observar los «modos» occidentales. Una novedad

1 Para un estudio detallado sobre la herencia política y social otomana en la Turquía moderna, ver Kemal Karpat (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Nueva York: Oxford University Press.

en esos mismos años fue la costumbre de estos enviados de escribir informes sobre sus misiones al regresar. Lo que sorprende de estos informes es la «materialidad» de su contenido. Los informes no contrastaban las instituciones religiosas o políticas que se encontraban en Occidente con sus equivalentes otomanas, sino que se centraban en los elementos materiales de la vida. Detallaban avances tecnológicos, como las grandes construcciones, tanto militares como civiles, y describían el esplendor de Versalles y sus lugares de ocio, en particular el teatro. La precisión de las tablas de los observatorios astronómicos también les impresionó.<sup>2</sup>

Según Mardin, tales prácticas ayudaron a formular el «excepcionalismo turco-islámico», que es pasado por alto por la mayoría de los estudiosos contemporáneos occidentales sobre el islam debido a su «concentración en el islam árabe o salafí». Mardin añade que el excepcionalismo no es producido únicamente por la República Turca, como se piensa normalmente, sino que fue construido durante una larga evolución histórica gracias a hitos como «el precoz ascenso de una clase burocrática turca (alrededor del 1780)... el tipo de instituciones políticas desarrolladas ya por el sultán Abdülhamid II (1876-1909) y la particular síntesis entre el islam y la modernidad que fue promovida por una élite intelectual entre 1908 y 1923».<sup>3</sup>

### ***Tanzimat* y ciudadanía equitativa**

El descubrimiento de Europa en el siglo XVIII por los burócratas otomanos desembocó en el famoso «Decreto Imperial de Gülhane en 1839», también conocido como *Tanzimat*, que introdujo la idea de la supremacía de la ley y de la ciudadanía moderna en el imperio. En un sustantivo segundo edicto de reforma, en 1856, el estatuto *dhimmi* («protegido») fue abolido y judíos y cristianos obtuvieron los mismos derechos de ciudadanía.

El estatuto de *dhimmi* que los Estados islámicos han dado tradicionalmente a judíos y cristianos —y en realidad a cualquier otra fe salvo a los idólatras árabes— ha sido recientemente objeto de muchas críticas. Hay escritores que lo presentan como una vida servil que el islam le impone a los no musulmanes.<sup>4</sup> Aunque es verdad que la *dhimma* era un estatuto desigual, era de hecho bastante generoso teniendo en cuenta las normas del período premoderno. Un hecho interesante que apoyaría esta conclusión es que muchos de los no musulmanes del Estado otomano estaban realmente contentos con la *dhimma*, por lo que se resistieron a su abolición. De acuerdo con el historiador Roderic H. Davison:

El programa de igualdad entre cristianos y musulmanes en el imperio permaneció durante mucho tiempo sin llevarse a cabo, no por mala fe de parte de los líderes del Estado otomano, sino porque muchos de los cristianos querían que fracasara [...].

2 Şerif Mardin (2005). «Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes». *Turkish Studies* 6, (2), Summer 2005, pp. 149-150.

3 *Ibidem*, p. 45.

4 Bat Ye'or (2002). *Islam and Dhimmitude: Where Civilizations Collide*, (Traducido por Miriam Kochan y David Littman). Cranbury, Nueva Jersey: Associated University Presses.

Las jerarquías eclesíásticas que gobernaban el *millet* cristiano en Turquía también se oponían a la igualdad. El *Osmanlilik* (el estatuto de otomanidad) disminuiría tanto su autoridad como sus colectas. Esto era sobre todo cierto para la jerarquía ortodoxa griega, que gozaba de los más extensos privilegios y la más amplia parroquia de creyentes. Cuando el Hatt-i Sherif (el edicto de las *Tanzimat*) fue leído solemnemente en 1839 y posteriormente devuelto a su bolsa de satén rojo, se dice que el patriarca ortodoxo griego, que estaba presente entre los notables, dijo: «Ojalá Dios haga que no se vuelva a sacar de la bolsa». En resumen, la doctrina de la igualdad se enfrentó a una formidable oposición de los cristianos del imperio que eran líderes en las iglesias y en los movimientos nacionalistas.<sup>5</sup>

Davidson también indica que tanto en 1839 como en 1856 el sultán proclamó que sus súbditos cristianos debían ser igualmente privilegiados de servir en las fuerzas armadas con los musulmanes, en lugar de pagar un impuesto de exención como el que tenían anteriormente. Pronto fue obvio que los cristianos seguirían pagando en vez de ir al servicio militar, a pesar del paso hacia la igualdad que el servicio militar podría haber significado.<sup>6</sup>

En el siglo XIX, el Estado otomano comenzó también a aceptar el principio de la libertad religiosa. Ya en mayo de 1844, un edicto otomano decía: «Ningún súbdito de la Sublime Puerta otomana será obligado por nadie a convertirse al islam en contra de sus deseos».<sup>7</sup> En el edicto reformista de 1856 el sultán proclamó que «todas las formas de religión son y serán libremente profesadas en mis dominios. Ningún súbdito de mi imperio tendrá que esconderse para practicar la religión que profesa».<sup>8</sup> La Constitución Otomana de 1876 estableció una monarquía en la que todos sus súbditos eran considerados *osmanlı* (otomanos), independientemente de la religión o credo que practicasen». Además, la constitución afirmaba que «todo *osmanlı* era igual ante la ley... sin distinción alguna por religión».<sup>9</sup>

Lo que llama la atención de estos acontecimientos es el hecho de que el Imperio otomano —un Estado islámico que todavía muchos musulmanes en el mundo respetan— concediera derechos plenos de ciudadanía a judíos y cristianos. Estos crearían un precedente para el enfoque ecuménico hacia judíos y cristianos que sería expresado en la era de la República Turca por eruditos como Said Nursî y Fethullah Gülen.

Un punto crucial fue que el Imperio otomano no abandonó el islam reformando las leyes islámicas. Por el contrario, fue modernizándose desde dentro de su propia tradición. El principio coránico «no cabe coacción en religión» fue remarcado por la élite religiosa otomana para justificar las reformas.<sup>10</sup>

5 Roderic H. Davison (1954). «Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century», *American Historical Review*, (59), 4, pp. 844-864.

6 *Ibidem*.

7 Selim Deringil (2000). «There Is No Compulsion in Religion: On Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire: 1839-1856». *Comparative Studies in Society and History*. Cambridge University Press (42), 547-575.

8 *Ibidem*.

9 *Ídem*.

10 *Ídem*.

### Los Jóvenes Otomanos: precursores del liberalismo islámico

Un importante actor de la reforma en el Imperio otomano fueron los intelectuales del último período de las *Tanzimat*, conocidos como los Jóvenes otomanos. Eran diferentes de los más renombrados Jóvenes Turcos, que vinieron después, y que eran más laicos, nacionalistas y revolucionarios por naturaleza. Los Jóvenes Otomanos eran islámicos en vez de laicos, «otomanistas» en vez de nacionalistas y progresistas en vez de revolucionarios. Apoyaron las reformas y sólo criticaron al gobierno por no ser firme o no estar lo suficientemente centrados en aplicarlas. Cuando el sultán Abdülaziz dio un discurso en 1868 y habló sobre las reformas liberales como si fueran parte de su generosidad para con su pueblo, el «joven otomano» más destacado, Namık Kemal, escribió lo siguiente: «Si el propósito es dar a entender que hoy en día el pueblo del Imperio otomano es el esclavo del sultán, el cual por la bondad de su corazón confirma su libertad, nunca podremos estar de acuerdo con esto, porque, según nuestras creencias, los derechos del pueblo, al igual que la justicia divina, son inmutables».<sup>11</sup>

Namık Kemal también encontró la base del gobierno representativo en el principio coránico de la *shura*, que exige que los asuntos que conciernen a la comunidad deberían ser decididos por consulta mutua. Hasta la fecha, este argumento ha sido una de las herramientas básicas para defender la democracia en un marco de referencia islámico. Según Namık Kemal, el edicto de *Tanzimat* de 1839 estaba bien, pero no lo suficiente. Se necesitaba una verdadera Carta del Califato Islámico que estableciera completamente la «libertad de pensamiento, la soberanía del pueblo y el sistema de gobierno por consulta».<sup>12</sup>

En 1868 los Jóvenes Otomanos comenzaron a publicar su propio periódico. Su nombre era *Hürriyet*, libertad. Expresaban, en palabras de Bernard Lewis, «una crítica liberal inconfundible de la acción del gobierno y un programa de reforma constitucional».<sup>13</sup> El punto crucial fue que no estaban proponiendo todo esto como un programa laico, sino islámico. Argumentaban que en las primeras décadas del islam se había desarrollado una protodemocracia y un protoliberalismo, y el éxito de Europa fue desarrollar estas ideas, mientras que el mundo musulmán las abandonó imprudentemente. Era el momento, pues, de avanzar tomando como inspiración los primeros tiempos del islam. Creían, según palabras del historiador americano, «que el imperio podía ser reformado y reactivado dentro del marco de la tradición musulmana y la ley religiosa, la cual consideraban lo suficientemente sólida, progresista y flexible, como para permitir también una adaptación de las nuevas instituciones de Europa».<sup>14</sup>

Los Jóvenes Otomanos son conocidos por ser el primer movimiento en el mundo islámico en concebir una ideología moderna inspirada en el islam. Y, de manera muy notable, esa ideología era muy liberal.

11 Şerif Mardin (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, p. 119.

12 *Ibret*, n.º 46 de 1872, citado en Bernard Lewis (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. Londres: Oxford University Press, p. 167.

13 Bernard Lewis (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. Londres: Oxford University Press, p. 149.

14 Roderick H. Davison (1954). «Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century». *Op. Cit.* p. 862.

En 1876, el Imperio otomano aceptó una constitución. A diferencia de algunos islamistas contemporáneos, los otomanos no dijeron «el Corán es la constitución». En lugar de esto, crearon un documento que respetaba al Corán, pero reconocía y se adaptaba a las realidades del momento. «Todos los súbditos del imperio serán llamados otomanos», decía un artículo de la constitución, y el siguiente declaraba: «Cada otomano goza de libertad individual a condición de que no interfiera en la libertad de los demás». Otro artículo garantizaba que «todos los otomanos son iguales ante la ley; tienen los mismos derechos [...] sin perjuicio de la religión».

Desafortunadamente, la constitución fue suspendida durante tres décadas bajo el gobierno autocrático del sultán Abdülhamid II, quien, sin embargo, continuó modernizando el imperio con nuevas escuelas, universidades, sistemas telegráficos y vías férreas. Bajo sus auspicios, Ahmet Cevdet Paşa, un funcionario otomano y erudito islámico, preparó el *Mecelle*, un nuevo código legal que se basaba en la ley islámica tradicional, pero que también incluía muchas modificaciones importantes gracias a la idea de que «ya que los tiempos cambian, las leyes también deben cambiar».

En 1908, el Parlamento otomano se abrió con docenas de miembros griegos, armenios y judíos. Al mismo tiempo, la máxima más popular entre la *intelligentsia* otomana, que incluía muchas devotas figuras religiosas, era «libertad». El príncipe Sabahattin, sobrino de Abdülhamid, fomentó los principios a favor de la iniciativa empresarial individual y de un gobierno limitado y descentralizado. La compatibilidad del islam y la soberanía popular había sido declarada ya hacía tiempo por modernistas islámicos, tales como Namik Kemal. En las últimas décadas del imperio, emergieron sociedades con nombres como *Taal-i Nisvan*, *Mudafaa-i Hukuk-u Nisvan*, «El Avance de la Mujer» y «La Defensa de los Derechos de la Mujer». En 1910, la feminista otomana Fatma Nesibe, una seguidora del islam y de John Stuart Mill, argumentaban que el imperio estaba en vísperas de una «revolución femenina».

La modernización islámica otomana finalizó con la desaparición del imperio en la Primera Guerra Mundial. Desde sus ruinas, lo que ahora llamamos Oriente Medio emergió con un lastre desastroso: todos los estados postotomanos, excepto Turquía, Yemen y Arabia Saudí, fueron colonizados por las potencias europeas, un fenómeno que pronto engendró anticolonialismo y antioccidentalismo en toda la región. Ésa fue sólo una de las razones del final de lo que el gran historiador del Oriente Medio, Albert Hourani, llamó «la era liberal» del mundo árabe<sup>15</sup> —que fue, básicamente, la contraparte árabe de la modernización otomana.

Las reformas otomanas fueron elaboradas y llevadas a cabo por la élite intelectual del imperio. La mayoría de estos hombres —y algunas mujeres— hablaban inglés y francés, y estaban muy versados en el pensamiento europeo, al igual que, sin duda, en la tradición islámica. Entre ellos había diferentes tendencias que, generalizando, podemos identificar en dos campos principales. Unos representaban a los partidarios de lo que podríamos llamar la «modernización dentro de la

15 Albert Hourani (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

tradición». Sus defensores eran conscientes de la necesidad de las reformas, pero esperaban desarrollarlas sin abandonar los valores tradicionales y, especialmente, los religiosos.

La segunda tendencia podríamos definirla como la de la «modernización a pesar de la tradición», cuya expresión más extrema la representaron algunos Jóvenes Turcos radicales, como Abdullah Cevdet. La *Weltanschauung* de los Jóvenes Turcos, tal y como se desarrolló entre 1889 y 1902, era, según el historiador Şükrü Hanioglu, «vehementemente antirreligiosa, considerando la religión como el mayor obstáculo para el progreso humano». <sup>16</sup> En años posteriores, los Jóvenes Turcos atenuaron sus puntos de vista laicos por razones políticas, pero la *Weltanschauung* permaneció intacta.

Durante la guerra de Liberación Turca (1919-1922), ambas tendencias intelectuales, y todos los demás segmentos de la sociedad, que incluían clérigos islámicos, líderes kurdos y notables locales, se unieron contra las potencias ocupantes y bajo el techo del Parlamento turco. Sin embargo, incluso durante esos años, las dos diferentes líneas políticas eran evidentes dentro del Parlamento. El «Primer Grupo» estaba formado por partidarios entusiastas de Mustafa Kemal, el líder de la guerra de Liberación que también era seguidor del laicismo y de la línea revolucionaria de pensamiento. Por otra parte, el «Segundo Grupo», abarcaba a aquellos que tenían reservas sobre el aumento del poder político de Mustafa Kemal.

### El efímero Partido Progresista y el trauma posterior a 1925

Cuando se ganó la guerra y se anunció la República en 1923, el «Primer Grupo» se entregó al Partido del Pueblo (*Halk Fırkası*), dirigido por Mustafa Kemal (Atatürk) y su aliado más cercano, İsmet İnönü. Cerca de un año después, el «Segundo Grupo» creó el Partido Progresista (*Terakkiperver Fırka*), cuyos líderes también eran héroes de la guerra, como Kâzım Karabekir, Refet Bele o Rauf Orbay.

Había tres diferencias principales entre el conservador Partido Progresista y el revolucionario Partido del Pueblo: (1) el Partido Progresista creía en el libre mercado y en la iniciativa empresarial individual, una idea que había sido avanzada por el príncipe Sabahattin, sobrino del fallecido sultán Abdülhamid II. Por otra parte, el Partido del Pueblo mantenía un enfoque más «estatista» con respecto a la economía, lo que conduciría a líneas corporativistas en los años treinta; (2) el Partido Progresista era amistoso con la religión. Su documento fundador incluía el famoso artículo sexto que decía: «Respetamos las ideas y sentimientos religiosos»; (3) en temas políticos, como el destino de los kurdos, el Partido Progresista era tolerante y liberal. Kâzım Karabekir, su líder, preparó un informe detallado argumentando que los kurdos necesitaban ser integrados en la sociedad turca poco a poco fomentando la agricultura y el comercio, y conservando el espíritu de los valores comunes musulmanes. El Partido del Pueblo, por su parte, defendía lo que su líder İsmet İnönü llamaba la «turquización» de los kurdos, usando métodos autoritarios, como prohibir su idioma y destruir su cultura.

16 Şükrü Hanioglu (2001). *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, p. 305.

No obstante, el desacuerdo entre ambos partidos no se prolongaría por mucho tiempo. El 5 de junio de 1925 el Partido Progresista fue suprimido por el régimen. De hecho, el partido fue capaz de sobrevivir durante sólo seis meses y dos semanas. No fue sólo abolido, sino que sus líderes fueron también excluidos de la política. Su máxima figura, Kâzım Karabekir, vivió bajo arresto domiciliario durante muchos años. Todas sus obras fueron amontonadas y quemadas siguiendo las órdenes del gobierno.

La razón esgrimida era el artículo sexto de su programa, la cláusula: «Respetamos las ideas y sentimientos religiosos». Para el nuevo régimen, ésta era una afirmación que alentaba «al pensamiento y las acciones de mentalidad atrasada», y que no podía ser tolerada.

Entre 1925 y 1950, Turquía vivió bajo un «régimen de partido único», que se caracterizó por su propio estilo laico. A diferencia de la separación entre Iglesia y Estado, que define por ejemplo la versión americana del laicismo, el modelo kemalista se basó «en un laicismo radical jacobino que tenía como objetivo transformar la sociedad a través del poder del Estado y eliminar la religión de la esfera pública».<sup>17</sup>

Esta iniciativa tenía el efecto negativo de establecer la percepción de que religión y modernidad eran incompatibles. Los musulmanes practicantes de Turquía se sintieron obligados a abandonar la primera a causa de la segunda. Este laicismo autoritario también condujo a Turquía a una versión aguda del problema que Richard John Neuhaus señala como «el vacío creado por la ausencia de religión fue ocupado por un sucedáneo de la misma».<sup>18</sup> En sólo una década, el islam fue reemplazado por una nueva fe pública basada en la «esencia turca» (*turkishness*) y en el culto de la personalidad en torno a Mustafa Kemal Atatürk. «Deja la Kaaba para los árabes», escribió el poeta Kemalettin Kamu, «para nosotros, Çankaya es suficiente». Ese nuevo santuario de Çankaya era la residencia de Atatürk.

Los que apoyaban esta nueva fe fueron conocidos como la «élite laica». Eran una pequeña minoría en una sociedad muy tradicional. Por eso decidieron que no había tiempo que perder con la democracia. El pueblo no necesitaba ser representado y servido, sino gobernado y adoctrinado. Es por ello que, a diferencia de la República Americana definida tradicionalmente como «un gobierno por el pueblo y para el pueblo», la República Turca fue definida en sus primeras décadas como un gobierno «para el pueblo, a pesar del pueblo».

Los dos segmentos principales de la sociedad en los que la República actuó «a pesar de» fueron los musulmanes practicantes y los kurdos. Ambos grupos fueron suprimidos. El primero vio cómo se destruían sus instituciones religiosas y, el segundo, cómo su idioma y su identidad quedaban proscritas. No es de extrañar que estos dos grupos alienados pasaran por un duro período para digerir

17 M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (2003). *Islam in Turkey: Retreat from the Secular Path?* En *Turkish Islam and the Secular State*, M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (ed.). Syracuse, Nueva York: Syracuse University Press, p. xvi.

18 Richard John Neuhaus (1984). *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, pp. 80-84.

esta república antidemocrática y que, en su lugar, aspirasen a una democracia que les permitiera llevar a cabo su anhelo de libertad. Las primeras elecciones libres de 1950, llevaron al Partido Demócrata (PD) al poder bajo el lema «¡Ya basta! La nación tiene la palabra». Lo primero que hizo el PD fue permitir que los musulmanes llevaran a cabo la llamada a la oración y mejorar la vida cotidiana en las áreas kurdas. Algunos líderes kurdos hasta entonces proscritos accedieron también al parlamento. Además, Turquía se adhirió a la OTAN, aceptó el Plan Marshall, y abrió las puertas al capital occidental, lo que muchos «republicanos», de posturas socialistas, vieron como «imperialismo».

La luna de miel democrática no duraría mucho, desafortunadamente. En 1960 el ejército dio un golpe de Estado, prohibieron el Partido Democrático y, después de un controvertido juicio convertido en un espectáculo, el primer ministro Adnan Menderes y dos de sus ministros fueron ejecutados.

### Said Nursî y su herencia

La mano de hierro de la «República» llevó a algunos kurdos a iniciar una guerra terrorista en su contra (llevada a cabo por el sangriento PKK, Partido de los Trabajadores del Kurdistan, y sus seguidores), pero la reacción de los musulmanes practicantes fue pacífica. Después de todo, Turquía no tiene una tradición de violencia islamista y se da una combinación de islam y democracia que se remonta al Imperio otomano.

De este modo, en lugar de luchar contra la «República», los musulmanes practicantes prefirieron votar a los partidos conservadores que suavizasen su naturaleza autocrática. Algunos de ellos esperaban alcanzar un «gobierno islámico» a través de las elecciones, mientras otros sólo pedían un gobierno democrático que respetara su libertad de religión. Un nombre muy prominente dentro de este último fue Said Nursî (1878-1960), cuyos escritos sobre la fe islámica y la moralidad generaron el más importante movimiento islámico de Turquía.

El académico turco Yasin Aktay define a Nursî como «un personaje muy apolítico, espiritual y leal», haciendo referencia con su último rasgo a su lealtad a la Turquía republicana. A diferencia de Şeih Said, otro líder turco islámico que dirigió una revuelta popular sin éxito contra la República turca laica en 1925, Nursî rechazaba el radicalismo político y centraba su energía en expresar una visión divina del mundo y un código moral compatible con el mundo moderno. Según Aktay, en sus libros desarrolló «una electiva y apropiada combinación de elementos de la cultura popular, de la mística, del islam ortodoxo y de la ciencia y la racionalidad».<sup>19</sup>

En su pensamiento, Nursî estaba más próximo a alguien como C. S. Lewis —catedrático de la Universidad de Oxford que es ampliamente considerado como uno de los apologistas cristianos más importantes del siglo XX—, que a algunos musulmanes contemporáneos, como el fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto, Hasan al-Banna. Sus enemigos no eran el sionismo o el imperialismo occidental,

19 Yasin Aktay (1997). *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*. PhD Thesis, Ankara: The Graduate School of Social Sciences of the Middle East Technical University.

sino la filosofía materialista y la ideología comunista, y vio el Occidente cristiano como un aliado contra ambos. En 1951, Nursî envió uno de sus libros al Vaticano, acompañado de una carta en la que apelaba a una alianza islamo-cristiana contra el ateísmo. Durante la guerra de Corea, a la que se unió Turquía como aliada de EE. UU., Nursî animó a sus seguidores a alistarse en el ejército para luchar contra los comunistas.

Millones de seguidores de Nursî, que constituían el movimiento *Nur* («Luz»), siempre se habían alejado de los partidos políticos islamistas y votaban por partidos de centroderecha que no prometían la *sharia* sino la libertad de religión. De acuerdo con Hakan Yavuz, Nursî, a diferencia de los Jóvenes Turcos y los kemalistas que predicaban el Estado, «trataba al Estado como el sirviente del pueblo y defendía un Estado neutral sin ninguna ideología». <sup>20</sup> Además, Nursî estaba muy a favor de la modernización de Turquía, y del mundo islámico en general, mediante la importación de la ciencia y la tecnología occidentales.

Pero incluso ese islam modernista era demasiado para el *establishment* laico. «A pesar de toda [su] compatibilidad con el proceso de modernización, Said Nursî y sus movimientos fueron perseguidos por el Estado», señala Yasin Aktay, «porque... para constituirse ellos mismos como occidentales, los kemalistas tenían que negar y reprimir cualquier indicio de Oriente». <sup>21</sup>

Y mientras las élites laicas de Turquía trabajaban duro para eliminar la tradición islámica, considerada «retrógrada», irónicamente contribuían con esa política a su verdadero retraso. «En Turquía, el cierre de las madrasas [...] significó que lo más culto, juicioso y responsable del universo islámico declinase», observa Karen Armstrong en *A History of God*, y añade: «Las formas más extravagantes del sufismo soterrado fueron la única forma de religión que quedó». Hoy en día, los laicos de Turquía ven esas formas extravagantes de islam folclórico con desdén y lamentan no haberlas reprimido lo bastante, sin darse cuenta de su propio papel en el estado de la cuestión.

No obstante, «lo más culto, juicioso y responsable» del islam turco sobrevivió a través de Said Nursî y su discípulo, ya fallecido, Fethullah Gülen, cuyos seguidores han alcanzado logros relevantes en los medios de comunicación, la educación moderna, y el diálogo interreligioso. En otras palabras, la tradición del islam otomano persistió en el interior de Turquía. Por supuesto, sólo en la periferia de la sociedad, pero no se quedó ahí por siempre. Cuanto más se modernizaba Turquía, más oportunidades encontraban sus musulmanes para reafirmarse a sí mismos y sus valores.

### El ascenso de lo escabroso

La mayor transformación reciente experimentada por la sociedad turca ha sido la emigración de las aldeas y pueblos a las grandes ciudades, un proceso que comenzó en los cincuenta y que todavía continúa. La mayoría de los inmigrantes eran religiosos, mientras que las ciudades adonde llegaban eran ciudadelas del laicismo.

20 M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (2003). *Islam in Turkey: Retreat from the Secular Path?* Op. Cit., p. 11.

21 Yasin Aktay (1997). *Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey*. Op. Cit.

Los recién llegados se convertían automáticamente en la clase baja, naturalmente, y la élite laica de la ciudad daba esto por sentado. «El Estado nación nos pertenecía más a nosotros que a los religiosos pobres», dice Orhan Pamuk, premio Nobel de literatura, al recordar su infancia en los años cincuenta. Pero añade, que su entorno laico temía también «ser aventajado por gente que no tenía sensibilidad por el laicismo».<sup>22</sup>

Y eso es exactamente lo que ocurrió. Los hijos e hijas de los «religiosos pobres» comenzaron a prosperar en los negocios, la vida intelectual y la política. Esto no ocurrió sólo en las principales ciudades, como Estambul y Ankara, que eran recuperadas por los musulmanes vía mezquitas y velos; también en ciudades conservadoras de Anatolia, como Kayseri o Konya comenzaban a escribir sus propias historias de éxito a través de su burguesía local empresaria. Durante los revolucionarios años de Turgut Özal (1983-1993), cuya personalidad era una síntesis de liberalismo e islam, floreció especialmente la libertad política, económica y religiosa, lo que dio empoderamiento a los sectores marginados y silenciados, entre los que se contaban musulmanes conservadores e incluso kurdos.

Mientras tanto, la transición del islam popular analfabeto del país profundo al «elevado» islam alfabetizado de la ciudad, estaba creando lo que el sociólogo Ernest Gellner llamó la «neoortodoxia»: musulmanes modernos que eran menos tradicionales, pero más practicantes y devotos que sus padres. «La mujer musulmana burguesa [...] viste el velo o el pañuelo no porque su madre lo hiciera», anota David Martin Jones, «sino precisamente porque ella no lo llevó».<sup>23</sup> La diferencia entre el ceñido, pero moderno, «turbante» de las estambulíes y el suelto pero sin estilo «tocado» de las pueblerinas —una distinción muy enfatizada por los laicos de Turquía— correspondía precisamente a ese proceso. Gellner también apuntaba correctamente que la neoortodoxia es la base para el islamismo —una ideología «moderna» que reconstruye el islam no sólo como religión sino también como «sistema».

¿Pero la neoortodoxia no puede ser también el vehículo para crear una identidad islámica moderna no islamista? La experiencia de Turquía demuestra que es posible.

### **La caída del islamismo y el nacimiento del AKP**

Efectivamente, las comunidades islámicas tradicionales de Turquía, como el movimiento Nur, nunca adoptaron el islamismo, incluso cuando produjeron sus propias neo-ortodoxias. Permanecieron leales a la democracia y apoyaron a los partidos democráticos de centroderecha, tales como el Partido de la Madre Patria de Özal. Pero incluso este apacible islam fue visto como una amenaza por el Estado laico, por lo que fue suprimido. El vacío religioso creado en la sociedad pronto comenzó ser ocupado por ideas islamistas radicales vertidas desde Oriente Medio. A partir de los setenta, las librerías islámicas comenzaron a ofrecer más obras de los pensadores radicales, como Sayyid Qutb de Egipto y Sayyid Abu al-A'la al-Maudu-

22 Orhan Pamuk (2006). *Istanbul: Memories and the City*. Vintage, pp. 181-183.

23 David Martin Jones (2003). «Out of Bali: Cybercaliphate Rising». *The National Interest* (71), pp. 75-86.

di de Pakistán, que de las de Nursî. Estos nuevos islamistas rechazaban las visiones de Nursî como «el islam de las flores y los insectos», ya que su tema principal era la teología natural, no la ideología política.

El movimiento islamista político liderado por Necmettin Erbakan fue una manifestación de esta nueva corriente radial en el islam turco. La retórica de Erbakan nunca fue violenta, pero era claramente antioccidental, antilaica y hasta cierto grado antisemita. Su primer y único primer ministro en 1996 fue obligado a un rápido fin a través de un «golpe de Estado posmoderno» en el cual las fuerzas armadas obligaron al gobierno a dimitir. Su espectacular fracaso fue a la vez una lección importante y una señal para el ala reformista de este partido, que pronto se desprendería de su línea islamista para crear en 2001 el AKP (Partido de la Justicia y el Desarrollo). Desde el primer día, los líderes del AKP hicieron hincapié en que abandonaban el islamismo. Ni siquiera aceptaban el término «demócratas musulmanes», sugerido por algunos, y en su lugar definían a su partido como «conservador». En cierto modo, volvían a auténtica tradición islámica de Turquía, según la cual Erbakan era una anomalía.

En noviembre de 2002, el AKP ganó el 34,3% de los votos y una clara mayoría en el parlamento. Su líder, Recep Tayyip Erdoğan, se convirtió a continuación en primer ministro, y su gobierno introdujo muchas reformas liberales, impulsó el proceso de admisión de Turquía en la UE y creó una dinámica de éxito económico. El AKP probó ser, en palabras del columnista Fareed Zakaria del *Newsweek*, «el movimiento político más abierto, moderno y liberal en la historia de Turquía».<sup>24</sup>

En su artículo sobre los «conservadores mundialistas» y los «nacionalistas defensivos» de Turquía, Ziya Öniş, catedrático de Relaciones Internacionales en la Universidad Koç en Estambul, hace la siguiente observación:

El proceso de europeización reciente de Turquía se caracteriza por un número de hechos paradójicos. En comparación con los principales partidos políticos, las organizaciones de la sociedad civil, sobre todo en el mundo de los negocios, han desempeñado un papel activo mayor en la coalición pro-UE/prorreforma. Los «islamistas» parecen haberse transformado más radicalmente que sus contrapartes «laicos». De hecho, un partido conservador de origen islamista, el AKP, se ha convertido en el actor principal para la transformación europea de Turquía a partir de las elecciones generales del 2002. La política turca en la era pos-Helsinki puede ser mejor definida como una contienda entre nacionalistas mundialistas y defensivos, que trasciende la izquierda y la derecha del espectro político.<sup>25</sup>

### El imperio contraataca

Los laicos de Turquía, sobre todos los kemalistas, nunca confiaron realmente en la transformación del AKP y esperaban ansiosamente el momento en que se descubriera su «verdadera cara». Mientras tanto, confiaban en su hombre a la

24 Fareed Zakaria (2007). «A Quiet Prayer for Democracy». *Newsweek*, 14 de mayo de 2007.

25 Ziya Öniş (2007). «Conservative globalists versus defensive nationalists: political parties and paradoxes of Europeanization in Turkey». *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 9 (3), 247-261.

cabeza del Estado, el presidente Ahmet Necdet Sezer, quien dijo la célebre frase: «el kemalismo es una ideología de Estado por la que cada ciudadano tiene que tomar partido». El punto de ruptura llegó en mayo del 2007 cuando el mandato de Sezer llegó a su fin y el AKP anunció su candidato para el puesto: el ministro de Asuntos Exteriores Abdullah Gül, ampliamente respetado en casi todas las capitales del mundo pero también profundamente contestado por la vieja guardia de Ankara por su pasado islamista y porque su mujer usa el velo que cubre la cabeza. En consecuencia, los militares turcos dieron un duro «aviso laico» la noche del 27 de abril que llevó al Tribunal Constitucional a cancelar el proceso de votación presidencial en base a un inventado y muy polémico argumento sobre el quórum. Ante este callejón sin salida, el AKP anunció elecciones anticipadas para el 22 de julio, las cuales ganó con una victoria nunca vista en la política turca desde los años sesenta.

El triunfo del AKP decepcionó a los laicos turcos, pero se mostraron determinados a seguir con sus espadas en alto. Y actuaron pronto: cuando el AKP introdujo una enmienda constitucional que permitía a las chicas asistir a la universidad con el pañuelo cubriendo su cabeza, las fuerzas que estaban en Ankara decidieron lanzar su cruzada. El fiscal general del Tribunal Superior de Apelaciones, Abdurrahman Yağcınkaya, presentó una acusación contra el AKP y la sometió al Tribunal Constitucional el 15 de marzo de 2008. Pedía la prohibición del AKP y la suspensión del ejercicio político de 70 de sus líderes más prominentes, incluidos el primer ministro Erdoğan y el presidente Gül.

Esta demanda, no demasiado sorprendente, produjo una enorme controversia en Turquía y fue denunciada como un intento de «golpe de Estado judicial» por muchos demócratas turcos. Los dirigentes de la Unión Europea también criticaron el caso. El comisario de la UE, Olli Rehn, probablemente resumió la visión general de Europa cuando dijo en la Universidad de Oxford que la división en Turquía se da «entre los laicos, especialmente los extremistas más que los liberales laicos, por una parte, y los demócratas musulmanes, muchos de los cuales son postislamistas reformados, por otra».<sup>26</sup> Y mientras estos comentarios se estaban haciendo, los «laicos extremistas» de Turquía aumentaban su postura antieuropea, a la vez que los «demócratas musulmanes» eran impulsados aún más hacia Occidente.

Finalmente, la cuestión finalizó con un ligero castigo para el AKP: el partido no fue suprimido, pero fue privado de la ayuda económica estatal por sus «actividades antilaicas», siendo la más importante la posibilidad de llevar libremente el velo que cubre la cabeza en los campus universitarios. Por consiguiente, el AKP está todavía en el poder, y está actuando de una forma más liberal que sus oponentes políticos, incluyendo los ultralaicos y ultrakemalistas del Partido Republicano del Pueblo, en distintos asuntos como los derechos de los kurdos, las minorías no musulmanas y otras reformas relacionadas con la UE.

### **El descubrimiento musulmán de Occidente**

El principal argumento de los laicos radicales de Turquía es que el AKP

26 *Today's Zaman*, 03 de mayo de 2008.

tiene un «programa oculto» y que desvelará su «verdadera (talibán) cara» cuando encuentre el momento oportuno. Tales teorías de la conspiración son muy populares entre los burócratas y eruditos kemalistas, pero prácticamente no existe ninguna evidencia empírica que lo muestre. De hecho, la realidad sugiere lo contrario.

Tomemos, por ejemplo, la encuesta titulada *Religión, sociedad y política en una Turquía en transformación*. Fue llevada a cabo en 2006 por los politólogos Binnaz Toprak y Ali Çarkoğlu y financiada por la Fundación de Estudios Económicos y Sociales Turcos (TESEV), el más destacado *think tank* del país. Basada en entrevistas con miles de individuos de toda Turquía y, comparándola con una encuesta similar que llevaron a cabo en 1999, Toprak y Çarkoğlu demostraron que la religiosidad está aumentando en Turquía, pero se está también alejando del islam político. Además, en respuesta a la pregunta «¿Debería haber partidos políticos basados en la religión?», el porcentaje de respuestas afirmativas cayó del 41 al 25% en los últimos 7 años. Unido a esto, la demanda por «un Estado religioso basado en la *sharia* (ley islámica)» ha caído rotundamente del 21% al 9%. Y cuando se preguntó sobre las duras medidas de la *sharia*, como la lapidación, sólo el 2% estaba a favor.<sup>27</sup> La conclusión del estudio es que el islam turco está floreciendo, pero también está pasando por una reforma silenciosa.

¿Por qué está la inmensa mayoría de los musulmanes de Turquía en este camino democrático? ¿Por qué están a favor de la apuesta por la UE? ¿Y por qué el AKP ha tomado persistentemente esta nueva dirección prooccidental?

Una respuesta está relacionada sin duda con la modernización otomana, que creó una combinación de islam y democracia décadas antes de la República Turca. El excesivo laicismo de ésta no inspira a los turcos religiosos, pero sí la herencia otomana.

Otra respuesta puede provenir de un descubrimiento significativo que los musulmanes practicantes llevaron a cabo en el último cuarto de siglo: que Occidente es mejor que los occidentalizados. Lo que significa esto es que se dieron cuenta de que las democracias occidentales dan a sus ciudadanos todas las libertades religiosas que Turquía se ha negado a sí misma. De hecho, ningún país en el mundo libre tiene un laicismo tan intolerante como el modelo propio de *laïcité* de Turquía. Cualquier sociedad o club con un nombre o finalidad islámica es ilegal y la educación religiosa está muy limitada. Una mujer que lleve el pañuelo musulmán que le cubre la cabeza no tiene posibilidad alguna de estudiar en Turquía, ya sea en instituciones de enseñanza pública o privada. También está el virulento lenguaje que usa la élite laica hacia los musulmanes practicantes. Algunos llaman a las mujeres que llevan la cabeza cubierta por el velo «cucarachas».

Durante muchas décadas, devotos musulmanes en Turquía percibieron todo este fundamentalismo laico como un producto de Occidente, y consideraban que la desoccidentalización acabaría con el sentimiento de «ser parias en su propia tierra», como dijo una vez el fallecido poeta Necip Fazıl. Sin embargo, cuanto más aprendían sobre Occidente, más se daban cuenta de que el problema tiene sus raíces

27 Disponible en: [http://www.tesev.org.tr/UD\\_OBJS/PDF/DEMP/RSP%20-%20Turkey.pdf](http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/RSP%20-%20Turkey.pdf)

en la mentalidad de Ankara —no de Washington, Londres o Bruselas—. Tras haberse dado cuenta de que el verdadero Occidente es preferible a la caricatura que tenían de él en casa, han redirigido su búsqueda por la libertad. En lugar de tratar de islamizar el Estado, han decidido liberalizarlo —una política que ha ayudado al AKP a conseguir apoyo de los liberales laicos, de los kurdos e incluso de los armenios.

### El AKP y el capitalismo islámico

Otra característica sorprendente del AKP es su defensa sin tapujos del libre mercado, que es bastante diferente a posiciones anticapitalistas de varios movimientos islámicos en Oriente Medio e incluso de algunos intelectuales musulmanes «modernistas». De hecho, desde comienzos del siglo XX, el mundo islámico estuvo dominado por el pensamiento socialista. Sin embargo, un estudio próximo de los textos religiosos y de la historia temprana de la civilización islámica podría llevarnos a la conclusión de que el islam y el libre mercado son efectivamente compatibles, un argumento resaltado por Maxime Rodinson en su clásico, *Islam and Capitalism*.

Deberíamos recordar también a Max Weber, quien hablaba sobre el papel de la religión en el desarrollo de la economía en su estudio de la «ética protestante» y el ascenso del capitalismo en el Occidente. En realidad, Weber no se mostró muy esperanzador con el islam a este respecto. Para él, el islam era un obstáculo para el desarrollo capitalista, por ello sólo podía fomentar la militancia agresiva (*yihad*) o la austeridad contemplativa. Sin embargo, uno de los mayores sociólogos turcos, Sabri F. Ülgener, estudioso y a la vez crítico de Weber, ha argumentado que Weber, a pesar de su genio para analizar los orígenes del capitalismo en Occidente, juzgó erróneamente al islam y pasó por alto su compatibilidad inherente con un «sistema de mercado liberal». <sup>28</sup> (Hay que señalar que Weber fue también muy pesimista en cuanto a China y Japón).

Y ahora, en Turquía, la predicción de Ülgener se está haciendo realidad con el ascenso de un capitalismo de inspiración islámica. La Iniciativa de Estabilidad Europea (ESI), un *think tank* con sede en Berlín, llevó a cabo un extenso estudio en 2005 sobre los «tigres de Anatolia» y el boom de las compañías turcas en el corazón de la Turquía conservadora. Los investigadores de la ESI entrevistaron a cientos de hombres de negocios conservadores en la ciudad de Kayseri (y cuya mayoría votó por el AKP), y descubrieron que «las corrientes individualistas y a favor de los negocios se han convertido en muy prominentes dentro del islam turco», y que «una tranquila reforma islámica» estaba teniendo lugar de la mano de los empresarios musulmanes. El término que usaban para definir estos capitalistas devotos también fue el título de su informe: *Calvinistas islámicos*. <sup>29</sup> Weber tendría que haber vivido para leer esto.

El ascenso de una clase empresarial islámica es un fenómeno destacable, porque marca el comienzo de toda una nueva etapa para la civilización islámica. La gente entiende la religión no sólo conforme a sus enseñanzas textuales, sino también conforme a su entorno social. En cuanto al islam, este medio ha sido

28 Sabri Ülgener (2006). *Žihniyet ve Din* (Mindset and Religion). Estambul: Derin Yayinlari, pp. 57-64.

29 Cfr. [http://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=156&document\\_ID=69](http://www.esiweb.org/index.php?lang=en&id=156&document_ID=69)

feudal, imperial, o burocrático. Pero ahora, en Turquía y en algunos otros países musulmanes como Malasia, el islam está siendo transformado en una religión de la clase media y de personas racionales e independientes. No es de extrañar que este cambio social pueda generar nuevas interpretaciones de la religión. En la nueva Turquía, las modelos desfilan en la pasarela con imaginativos velos y las «feministas islámicas» se expresan en contra de la «ideología de dominación masculina dentro del pensamiento islámico». Justamente el año pasado, la *Dijanet*, el ente oficial religioso que controla todas las mezquitas del país, anunció que quitaría de las colecciones tradicionales de hadices (dichos atribuidos al profeta Muhammad) las afirmaciones misóginas. Al director de la *Dijanet*, el doctor Ali Bardakoğlu, un teólogo liberal nombrado por el gobierno del AKP en el 2002, se le preguntó recientemente si el trabajo de los misioneros era una amenaza para Turquía, tal y como reivindica algún nacionalista. «No —respondió—, es su derecho natural de evangelizar su fe. Debemos aprender a respetar hasta la elección personal de un ateo y dejar en paz a otras religiones».<sup>30</sup>

### ¿Alguna luz para otras naciones musulmanas?

Durante muchas décadas, los árabes y otras naciones musulmanas vieron a Turquía como una causa perdida, un país que había abandonado su propia fe y civilización. Ésta es la razón por la que Turquía, a pesar de ser popular en Occidente, nunca pudo servir como ejemplo de compatibilidad entre islam y modernidad. Por el contrario, representaba el abandono e incluso la supresión del primero por el bien de la segunda. Sin embargo, ése es un mal mensaje para ser transmitido al mundo islámico: cuando un creyente devoto es obligado a elegir entre religión y modernidad, optará e incluso luchará por la primera. El mensaje correcto es una combinación de valores islámicos y modernos. Con su herencia otomana y una democracia en profundidad, Turquía tiene el potencial para crear esta combinación y enviar ese mensaje. Son buenas noticias no sólo para Turquía, sino para el mundo.

La experiencia del islam turco también sugiere cómo llegará la última reforma del mundo islámico, a través de la democracia y el libre mercado. Éstas son las dinámicas sociales que crean individuos y comunidades deseosas de abrazar la modernidad y darle forma según sus propias imaginaciones históricas. Cuando, por el contrario, se obliga a las sociedades musulmanas a aceptar alguna versión de modernidad de élite —ya venga de las rudas tiranías laicas o de las intervenciones militares occidentales— reaccionan invariablemente contra ellas, y el enfrentamiento sirve de combustible para un radicalismo religioso más feroz y reaccionario.

Desafortunadamente, no hay atajos para las reformas sociales genuinas. Las soluciones rápidas y las marchas forzadas de los impacientes no generan progreso, más bien las apartan del camino. El liberalismo musulmán de Turquía es joven y prometedor un siglo después de su génesis en la tardía reforma otomana. ¿Pueden nuestros amigos europeos dar un «sí» como respuesta?

30 *Daily Hürriyet*, 21 de abril de 2007.

---

## BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Mustafa Akyol es analista político, especialmente en temas relacionados con la religión y la vida pública en Turquía. Actualmente es columnista de *Hürriyet Daily News*, el principal diario turco en inglés. También escribe regularmente una columna para el diario nacional turco, *Star*. Sus artículos han aparecido en distintas publicaciones estadounidenses, como *Newsweek*, *The Washington Post*, *The Wall Street Journal*, *International Herald Tribune*, *The American Interest*, *The Washington Times* y otros. Entre sus publicaciones destaca el libro *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek: Yanlış Giden Neydi? Bundan Sonra Nereye? [Repensando la cuestión kurda: ¿Qué fue lo que salió mal? ¿Y después qué?]* (2006). Actualmente está trabajando en un libro en inglés titulado: *The Islamic Case For Freedom*.

## TRADUCCIÓN

TRADUCOR C. B. (inglés).

## RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la experiencia turca contemporánea, tomando como punto de inflexión la fundación del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) en 2001. Para ello ha sido necesario revisar históricamente aspectos como el legado otomano y su reforma, haciendo especial hincapié en el período de Tanzimat y el papel de los Jóvenes Otomanos en este proceso, así como la génesis de la República Turca moderna y las reformas de Mustafa Kemal Atatürk. La experiencia del islam turco, a través de la democracia y el libre mercado, es un ejemplo de cómo las distintas dinámicas históricas y sociales han llegado a crear individuos y comunidades que pueden combinar los valores islámicos con la modernidad.

## PALABRAS CLAVE

Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP), otomanismo, valores islámicos, modernización islámica, Turquía.

## ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the Turkish contemporary experience, taking as turning point the foundation of the Justice and Development Party (AKP) in 2001. For this, it has been necessary to revise historically the Ottoman legacy and its reform, emphasizing in particular the Tanzimat period and the role of the Young Ottomans in this process, and, on the other hand, the genesis of the modern Turkish Republic and the changes made by Kemal Atatürk. The experience of Turkish Islam, through democracy and free market, is an example that shows how different social and historical dynamics can lead to the creation of people and communities that can combine Islamic values with modernity.

## KEYWORDS

Justice and Development Party (AKP), Islamic values, otomanism, Islamic modernization, Turkey.

## الملخص

تهدف المقالة هذه الى تحليل التجربة التركية المعاصرة انطلاقا من تاريخ إنشاء حزب العدالة والتنمية عام 2001، مما يحتاج إلى إعادة النظر في عوامل عدة منها التراث العثماني وإصلاحه مبرزا، على وجه الخصوص، مرحلة «التنظيمات» ودور العثمانيين الشبان فيها، إضافة الى مسألة تأسيس الجمهورية التركية الحديثة والإصلاحات التي قام بها مصطفى كمال أتاتورك. وتجربة الإسلام في تركيا، من خلال الديمقراطية والسوق الحرة، مثال يبرهن كيف تمكنت الديناميات التاريخية والاجتماعية المختلفة من تكوين أفراد ومجتمعات تمتزج فيهم القيم الإسلامية بالحدثة.

## الكلمات المفتاحية

حزب العدالة والتنمية، قيم إسلامية، تحديث إسلامي، تركيا، عثمانية