

El Colegio de México

CAMINOS DE LO MODERNO
SUFISMO Y MODERNIDAD EN TURQUÍA

Tesis presentada por
LUCÍA CIRIANNI SALAZAR
en conformidad con los requisitos
establecidos para recibir el grado de
MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA
ESPECIALIDAD: MEDIO ORIENTE

Centro de Estudios de Asia y África

2013

A mi madre, por la luz de su amor.

Al wombat.

A los çapulcular, por la inspiración y la esperanza.

AGRADECIMIENTOS

Me siento muy agradecida con todas las personas que me apoyaron para que realizara este trabajo, pero también agradezco que la necesidad de escribir esta tesis me haya dado la oportunidad de conocer a personas extraordinarias a quienes admiro y aprecio. Aydan Öz, Logan Sparks y Metin Akgün no sólo me recibieron en Turquía y me ayudaron a conseguir el material de mi investigación, sino que se convirtieron en presencias indispensables, amigos entrañables que han llegado a mi vida y la han enriquecido para siempre. También le estoy profundamente agradecida a Edlín Ortiz y a Elizabeth Jacobs por haber sido los amorosos puentes gracias a los cuales pude llegar a Estambul.

En el transcurso de estos dos años, la solidaridad inquebrantable de mis compañeros de maestría fue fundamental. Quiero expresarles no sólo mi agradecimiento sino mi profundo respeto por su determinación para demostrar que la solidaridad es una herramienta educativa infinitamente superior a la competencia.

Por supuesto, agradezco mucho el trabajo y la dedicación de los profesores de El Colegio de México. La inmensa erudición de Manuel Ruíz Figueroa, así como su enorme paciencia, han sido mis guías para la composición de estas páginas. Saurabh Dube e Ishita Banerjee han sido una constante fuente de inspiración para pensar la cuestión de la modernidad, y un ejemplo de resistencia del pensamiento ante los embates de la burocracia que amenazan constantemente con destruir a nuestras instituciones académicas. El entusiasmo y la confianza de Luis Mesa en sus alumnos, además de su excelente trabajo docente, han dejado una huella indeleble en nosotros. Considero un enorme privilegio haber sido alumna de Rubén Chuaqui, sus observaciones y preguntas dan lugar a reflexiones interminables. Khalid Chami y Lala T. Kafar-zadé trabajaron arduamente para abrirnos las puertas del maravilloso universo que constituye la lengua árabe. Agradezco también la cuidadosa lectura de Arturo Ponce y el apoyo de Gilberto Conde para localizar contactos académicos en Turquía.

Finalmente, debo mi más profundo agradecimiento a mi madre, Claudia Mónica Salazar Villava, y a Jorge Luis Méndez Martínez, por el amor, la paciencia y la sabiduría que sostienen mi vida.

ÍNDICE

Agradecimientos	3
Índice	5
1. Introducción	7
La cuestión del sufismo y la modernidad en Turquía.....	10
Modernidad(es), modernización y lo moderno.....	18
Debates agonísticos.....	27
Estructura capitular.....	34
Capítulo 1. Senderos del pasado otomano	39
1.1 Orgullo y prejuicios: las reformas “fallidas” de la etapa imperial.....	39
Capítulo 2. Vías místicas, caminos terrenales	63
2.1 Rutas intrincadas: la institución del <i>waqf</i>	67
2.2 El <i>waqf</i> y los debates agonísticos en el Imperio Otomano tardío.....	74
Capítulo 3. Bifurcaciones, encrucijadas, agonismos	83
3.1 ¿Conceptos clave para un “sufismo moderno”? El problema de la dominancia de la orden Naqshbandi.....	86
3.2 Modernidades <i>naqshis</i> : la comunidad İskenderpaşa, la <i>cemaat</i> Erenköy y los Süleymançis.....	91
3.3 Bifurcaciones, encrucijadas, agonismos.....	109
Capítulo 4. Hizmet, una senda paralela	115
4.1 Continuidades inquietantes: sufismo y acción social.....	115
4.2 Armonía y modernidad: el discurso “pospolítico” de <i>Hizmet</i>	125
Conclusiones	135
Bibliografía	143

INTRODUCCIÓN

El propósito de este trabajo es sugerir una lectura del proceso de modernización en Turquía a partir de un problema en particular: la participación del sufismo en la creación de discursos sobre lo moderno en ese país. En esta sección del trabajo presentaremos, de la manera más clara y breve posible, el tema y la manera en la que pretendemos abordar dicho problema. Primero, expondremos la relevancia de la cuestión, mostrando cómo el hecho de pensar en el sufismo y la modernidad en Turquía se inserta en el ámbito de las teorías sobre el vínculo entre lo religioso y lo moderno. De esta manera, presentaremos el marco teórico dentro del cual se construye la argumentación de nuestra tesis: que para pensar la relación entre sufismo y modernidad en Turquía es preciso comprender “lo moderno” como creación imaginaria de significaciones sociales y que, por lo tanto, la diversidad de formas en las que se ha concebido la idea de un “sufismo moderno” apunta a un debate agonístico, irresoluble, entre múltiples modernidades para las cuales la religión no es una antítesis sino un ámbito de significación social.

Tras la exposición del tema y el marco teórico, haremos un recorrido sucinto de los argumentos centrales de cada capítulo y de su importancia dentro del cuerpo general del texto.

La discusión se inserta en el marco de una pregunta más amplia sobre el vínculo entre la religión y la modernidad, e intenta aportar algunas reflexiones al cuestionamiento de la idea clásica de modernidad como *desencantamiento del mundo* en la que lo religioso

no tiene otro papel que la desaparición progresiva o el relegamiento a un plano personal de la experiencia, que incide poco o nada en la vida social¹.

La idea de que las religiones estaban condenadas a desaparecer conforme la modernidad avanzara y se arraigara en todas las sociedades del mundo fue fundamental para autores fundacionales de las ciencias sociales de la talla de Max Weber, Sigmund Freud² y Émile Durkheim³ y, por lo tanto, característica de su época (que podemos definir, *grosso modo*, como finales del siglo XIX y principios del XX). Bolívar Echeverría resume esta manera de comprender la relación entre religión y modernidad de la siguiente manera:

Se trata de algo que puede llamarse “la muerte de la primera mitad de Dios” y que consiste en una “des-divinización” o un “desencantamiento”: en la abolición de lo divino-numinoso en su calidad de garantía de la efectividad del campo instrumental de la sociedad. Dios, como fundamento de la necesidad del orden cósmico, deja de existir; deja de ser requerido como prueba fehaciente de que la trans-naturalización que separa al hombre del animal es en verdad un pacto entre la comunidad, que sacrifica, y lo Otro, que accede. Si antes la fertilidad y la productividad eran posibles gracias a un compromiso o contrato establecido con una voluntad superior, arbitraria pero asequible a través de sacrificios e invocaciones, de ofrendas y conjuros, ahora, en la modernidad, son el resultado de la casualidad o del azar. Sólo que de un azar cuyos límites de imprevisibilidad pueden ser calculados con precisión cada vez mayor por el entendimiento humano; de una casualidad que puede así ser “domada” y aprovechada por la razón instrumentalista y el poder económico-técnico al que ella sirve. El racionalismo moderno, el triunfo de las luces

¹ Véase: Saurabh Dube (coord.), *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, México, El Colegio de México, 2011.

² Pensamos específicamente en el texto titulado “El porvenir de una ilusión”, donde este autor, mediante una analogía entre el desarrollo psíquico del sujeto y la evolución de la sociedad, establece claramente la tesis de que el pensamiento religioso está condenado a desaparecer a medida que domine el pensamiento racional de una sociedad “adulta”. Véase: Sigmund Freud, “El porvenir de una ilusión” en *Obras Completas*, Volumen III, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973.

³ En el caso de Durkheim, la formulación es un poco más sutil, pues no considera al fenómeno religioso como algo simplemente irracional ni como una etapa de inmadurez de la sociedad sino que busca comprender la función social de lo religioso. Al considerar el fenómeno religioso desde el punto de vista de la función social del ritual, su concepción del desarrollo moderno se vincula con una secularización del rito, esto es, con una forma de organización social en donde otras instituciones toman el lugar de las instituciones religiosas. Véase: Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schpaire, 1968.

del entendimiento sobre la penumbra del mito, que implica la reducción de la especificidad de lo humano al desarrollo de la facultad racionante y la reducción de ésta al modo en que ella se realiza en la práctica puramente técnica o instrumentalizadora del mundo, es el modo de manifestación más directo del humanismo propio de la modernidad capitalista.⁴

Desde entonces, las críticas a esta concepción de la relación entre lo religioso y lo moderno han florecido, en buena medida porque se ha hecho evidente que los procesos de secularización no dieron lugar a que desapareciera la religión ni siquiera en el corazón de aquello que llamamos “Occidente”.

No obstante la larga historia de críticas a esa forma de entender la modernidad⁵, la discusión sigue vigente, el tema no está zanjado, y los fundamentos de la concepción decimonónica de lo moderno aún se agazapan bajo nociones como “desarrollo” y se reivindican en las relaciones de poder que se mantienen entre Occidente y otras regiones del mundo⁶. Es por esta razón que la crítica actual a la modernidad parte de una relativización del poder occidental en la historia reciente. Un buen ejemplo es la noción de “transmodernidad” que propone Enrique Dussel:

... con el impacto de la modernidad europea desde hace poco en las múltiples culturas del planeta (piénsese en las culturas china, del sudeste asiático, hindú, musulmana, bantú, latinoamericana), todas ellas producen una “respuesta” variada al “challenge” moderno e irrumpen renovadas en un horizonte cultural “más allá” de la modernidad. A esa realidad de un momento multicultural fecundo la llamamos el

⁴ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005, p. 150.

⁵ En la cual, no sobra decirlo, las escuelas de estudios poscoloniales y subalternos son acaso las más fértiles.

⁶ Véase: Saurabh Dube, *Modernidad e historia. Cuestiones críticas*, México, El Colegio de México, 2011.

fenómeno de la “transmodernidad” (ya que la “posmodernidad” es todavía un último momento de la modernidad occidental).⁷

No podemos detenernos aquí en los pormenores de esta discusión porque es preciso enfocarnos en el tema específico de este trabajo. Sin embargo, nos parece importante aclarar el sentido en el que entendemos algunos conceptos clave a los que acudimos a lo largo de los capítulos siguientes.

La cuestión del sufismo y la modernidad en Turquía

Turquía tiene un papel especial en la historia de los debates sobre la modernidad y los procesos de modernización que nosotros le adjudicamos al lugar que ocupa ese país en los márgenes, o mejor dicho, las grietas de Occidente. Preferimos hablar de grietas y no de márgenes para evitar subsumir las dificultades y paradojas que saca a la luz el llamado “proceso de modernización” de Turquía a su posición geográfica entre Europa y Asia.

Sobre todo, queremos eludir la tentación siempre presente de adjudicarle la complejidad de este problema histórico a una “mezcla de culturas”. Es verdad que la República de Turquía heredó del Imperio Otomano una ubicación espacial que la colocó como “puente” entre Oriente y Occidente y que, por lo menos hasta que se vio sujeta, durante la primera guerra mundial, a las delimitaciones territoriales emprendidas por movimientos nacionalistas de base étnica, esta región albergó a un riquísimo mosaico

⁷ Enrique Dussel, “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’” en Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo (Corrds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2009, p. 201.

cultural. Pero la formación misma de un simbolismo geográfico que define los límites de Occidente es un desafío y no una respuesta a la comprensión de la historia de esta región o, dicho de otro modo, Occidente no es una cosa dada con fronteras naturales, y por lo tanto sus márgenes no son simplemente un espacio de intercambios culturales y de identidades “híbridas”, sino grietas de sentido (que no necesariamente coinciden con las fronteras geográficas) en donde se juega la creación de nociones sobre lo que es y lo que no es occidental. Asumir esas fronteras como algo dado y hablar de su “mosaico cultural” es reducir a una imagen romántica un problema inquietante: la comprensión del proceso violento y continuo con el que se desgarró simbólicamente un territorio para instituir la gran separación entre el Oeste y el Resto. Por supuesto, Turquía no es el único margen de Occidente, pero es el que aquí nos ocupa.

Vista como frontera de Europa tanto por autores europeos y estadounidenses como por sus pares turcos, una de las formas de aproximarse al proceso de modernización de Turquía ha sido considerarla como la “zona de mayor influencia” de Occidente entre las sociedades musulmanas de Medio Oriente, pero es importante reconocer el devenir que dio forma a los diversos costados de esta manera de abordar la historia de Turquía.

Partamos de una observación de Saurabh Dube sobre el concepto general de modernidad:

La idea de la modernidad se basa en la ruptura. Trae a la vista una narrativa monumental: la violación de acuerdos mágicos, la superación de supersticiones medievales y el quebranto de tradiciones jerárquicas.⁸

⁸ Saurabh Dube, *op. cit.*, p. 17.

Para la historia oficial turca, ese punto fundacional de ruptura es claramente la desaparición del Imperio Otomano y la fundación de la República de Turquía. Es en ese momento, se aduce, que la lucha del pueblo turco por reproducir el modelo de modernidad occidental finalmente logra deshacerse de la pesada carga tradicionalista de un imperio en decadencia para alcanzar a las grandes naciones occidentales. La primera versión de esta narrativa es la que se conoce como “kemalista” en alusión al autoproclamado “padre de los turcos”, Mustafá Kemal “Atatürk”. El nombre del líder no es baladí, pues forma parte de un juego simbólico de “borrón y cuenta nueva” en donde se pretendía dejar atrás al pasado otomano y concebir a Turquía como una entidad política y social completamente diferente: una nación joven, como podemos ver en las imágenes difundidas por la prensa turca en las décadas de 1920 y 1930⁹.

Si bien “modernización” y “occidentalización” en esta etapa parecen ser sinónimos, el discurso kemalista respecto al pasado otomano no es, a nuestro parecer, uno de certeza monolítica, como insinúan algunos autores¹⁰, sino que revela, en los puntos más duros de su discurso, una ansiedad y una ambivalencia muy fuertes. Turquía, como tantas otras naciones “no occidentales”, se estaba “emancipando de un Imperio”, pero a diferencia de lo que sucedía en otras regiones, el Imperio del que se desembarazaban no era una fuerza extranjera de la cual se independiza una población nativa, sino su propio “glorioso pasado” al que el nacionalismo turco tenía que referirse, de una forma u otra, en términos positivos.

⁹ Véase: "Child and Nation in Early Republican Turkey," Yasemin Gencer, Chris Gratien y Emily Neumeier, Ottoman History Podcast, Núm. 102 (Abril 19, 2013).

<http://www.ottomanhistorypodcast.com/2013/04/childhood-family-press-turkish-nationalism-republic.html>.

¹⁰ Véase: Reşat Kasaba, “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities” en Sibel Bozdoğan y Reşat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, University of Washington Press, 1997, pp. 15-36.



Imagen publicada por el diario *Akbaba* el 29/10/1928 en donde se representa a Atatürk enseñándole el alfabeto latino a una niña de edad aproximada a la de la naciente República Turca.¹¹

Esa ambivalencia encontró su principal solución medio siglo después en la obra de Bernard Lewis titulada *The Emergence of Modern Turkey*¹². Considerado hasta la fecha como el estudio más completo del proceso de modernización en Turquía¹³, este libro ofreció, en un punto crítico de la historia de las relaciones entre Turquía y Estados Unidos –la guerra fría–, una revisión de la versión kemalista de la historia que tomaba en cuenta el largo proceso de reformas modernizadoras en el Imperio Otomano desde una perspectiva que naturalizaba al kemalismo como la consecuencia lógica de una lucha contra las fuerzas reaccionarias de la religión y del despotismo del sultanato, a las que se responsabilizaba por la destrucción de la gloria otomana, es decir, el de Lewis es un discurso doblemente negativo sobre el

¹¹ Imagen tomada el 25/04/13 de <http://www.ottomanhistorypodcast.com/2013/04/childhood-family-press-turkish-nationalism-republic.html>. Cabe mencionar que distintas versiones de esta imagen han sido reproducidas a lo largo de la historia de Turquía, una de las cuales tuvimos la oportunidad de ver en anuncios gubernamentales colgados en las calles de Estambul durante nuestro viaje a esa ciudad en el verano de 2012.

¹² “El surgimiento de la Turquía moderna”. La traducción del título es nuestra, ya que lamentablemente no existen ediciones en español de este libro.

¹³ Véase: Sibel Bozdoğan y Reşat Kasaba, *op. cit.*

pasado reciente que hace culpable al “periodo otomano tardío” tanto de la destrucción de un pasado mítico glorioso como de la inadaptación a una modernidad emancipadora: lo decadente no era “lo otomano” *per se*, sino una etapa fundamentalmente errada en su estrategia de organización social, en su modo de *ser modernos*. Esa es, ante todo, una historia de progreso heroico y de desarrollo modernizador que logró un cierto tipo de reconciliación entre el pasado otomano “clásico” y las reformas kemalistas “modernas”. El modelo de Lewis no fue el primero ni el último en buscar este tipo de armonía entre “lo otomano” y “lo moderno”, pero es dominante de un modo análogo al que la noción desarrollista de modernidad lo ha sido en su propio campo de discusión teórica.

La versión más difundida de la historia del proceso de modernización en Turquía ha dejado a lo otomano, entonces, en un lugar ambiguo en donde el “imperio” es al mismo tiempo propio y ajeno, un pasado que se reivindica y contra el cual se lucha. Algo similar sucede con el sufismo. Dado que se trata de la principal forma de expresión del Islam en Turquía, los discursos sobre el sufismo revelan esa tensión entre la reivindicación de una identidad cultural propia (el “lugar positivo” de la idea de tradición que sostienen los discursos nacionalistas para construir un “carácter” propio que diferencie a unas naciones de otras) y la oposición a un fantasma de “supersticiones” y “tradiciones jerárquicas”, por retomar los términos de Dube. La similitud en la relación de ansiedad y ambivalencia que se mantiene entre la idea de “sufismo” y de “lo otomano” con el problema de la modernidad en Turquía no es, por supuesto, casual. Por una parte, la época otomana se asocia a una forma de organización social más concentrada en las identidades religiosas que en las étnicas y, por otra, uno de los eventos más traumáticos del gobierno de Atatürk fue precisamente el cierre de las *tarikas*, momento que, junto con el cambio del alfabeto árabe

al latino y la imposición de la vestimenta occidental, se cita siempre que se habla de las reformas kemalistas.

Nos encontramos, entonces, con que hay dos grandes discursos sobre la relación entre sufismo y modernidad: el que ve al sufismo como una “supervivencia” de actitudes pre-modernas esencialmente reaccionarias y el que lo considera la mejor oportunidad del Islam para adaptarse al mundo moderno. En su introducción a una compilación de textos sobre el sufismo y lo moderno, Julia Day Howell y Martin van Bruinessen nos dicen que:

...las tradiciones sufís del Islam, que incluyen una metafísica, disciplinas éticas, prácticas devocionales, música, poesía y experiencia mística, no han sido tan ampliamente reconocidas como algo compatible con la vida moderna, ya sea en comunidades musulmanas o por científicos sociales que intentan entender la relación entre religión y modernización.¹⁴

Otra perspectiva es la que surge de las observaciones sobre el encuentro más reciente entre el sufismo y Occidente, esto es, de la aparición de *tarikas* en países occidentales a las cuales se han adscrito numerosos conversos. El éxito del que han gozado algunas expresiones de sufismo en Occidente ha dado lugar a otro orden de interpretación sobre el mismo, que lo considera “maleable” a entornos culturales diversos, opuesto a una forma rígida y “fundamentalista” del Islam, “heterodoxo”, “tolerante”, compatible con una forma “individualista” de la religiosidad, etcétera¹⁵.

¹⁴ Julia Day Howell y Martin van Bruinessen (Eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, Nueva York, I.B. Tauris, 2007, p. 5. La traducción es nuestra.

¹⁵ Manuel Ruiz Figueroa hace un excelente recuento de esta interpretación sobre el sufismo en su artículo “La espiritualidad *New Age* y el sufismo”, en *Estudios de Asia y África*, Núm. 37, Vol. 1, México, El Colegio de México, 2002, pp. 97-136.

Este tipo de discursos laudatorios nos recuerdan a una tendencia, que se ha popularizado recientemente, a interpretar la organización de la sociedad otomana en el sistema de *millets* como un ejemplo de Estado multicultural y pluriconfesional donde el papel de la autoridad central era asegurar un justo balance de poderes entre comunidades que gozaban de un alto grado de autonomía¹⁶.

Nuevamente, los discursos ambiguos sobre el sufismo y lo otomano coinciden en la discusión sobre la modernidad en Turquía, y uno de los puntos clave de esa coincidencia se relaciona con una interpretación sobre ambos a partir de la idea de un “espíritu de tolerancia”, de una “armonía perdida”. Volveremos a discutir este asunto más adelante.

Sin duda, el principal problema tanto de la interpretación del sufismo como “anti-moderno”, como de aquella que lo considera “coincidente con lo moderno” es que ambas son aproximaciones esencialistas y por lo tanto eluden el análisis de un debate histórico complejo.

Finalmente, antes de abordar nuestra aproximación teórica al problema de la modernidad, conviene recordar una aclaración de Annemarie Schimmel respecto a los estudios sobre sufismo:

Escribir sobre sufismo o misticismo islámico es tarea poco menos que imposible. A los primeros pasos, una inmensa cadena de montañas aparece ante nuestros ojos, y cuanto más se adentra el buscador por el camino, más difícil parece alcanzar cualquier objetivo. Puede quedarse en el jardín de rosas de la poesía mística persa o tratar de alcanzar las néveas cumbres de las especulaciones teosóficas; puede permanecer en las tierras bajas del culto popular de los santos o conducir sus

¹⁶ Véase: Kemal Karpat, “The Ottoman Ethnic and Confessional Legacy in the Middle East” en Milton Esman e Itamar Rabinovich, *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Cornell University Press, 1988.

camellos por los interminables desiertos de los discursos teóricos sobre la naturaleza del sufismo, de Dios y del mundo; o puede también contentarse con tener un vislumbre del conjunto del paisaje, gustando la belleza de algunas cimas elevadas, bañadas por la luz de la aurora, o teñidas por la bruma violácea de un frío anochecer. En cualquier caso, sólo unos pocos elegidos alcanzarán la montaña lejana donde el pájaro mítico, Sīmurgh, tiene su morada y comprenderán entonces que sólo han alcanzado lo que ya se encontraba en el interior de ellos mismos.¹⁷

Este pasaje de gran mérito poético y producto de una de las más grandes plumas en la historia de los estudios sobre el Islam ilustra una dificultad que enfrenta todo académico que quiera abordar los estudios sobre sufismo: la definición de éste como un fenómeno demasiado amplio o demasiado sublime para ser aprehendido. Sin socavar la admiración que sentimos por los eruditos que, como Schimmel, han observado el carácter inefable del sufismo, nuestro trabajo se inscribe en una tendencia crítica a esta manera de enfocar el estudio de lo religioso. Un autor que ha dedicado sus esfuerzos a esta crítica es Russell T. MacCutcheon, que se preocupa ya no por descubrir la esencia de lo religioso sino los mecanismos mediante los cuales se instituyen ciertas nociones de religión:

Para estos académicos relativamente vinculados unos a otros, la asunción o búsqueda de un significado estable, natural, autoevidente o normativo de “religión” deja de lado el estudio de cómo se usa en realidad este concepto en la práctica académica; por ejemplo, mientras que la ecuación “religión = irracional = superstición = supervivencia” fue prominente alguna vez en el trabajo de intelectuales europeos, permitiéndoles distanciarse de manera bastante dramática de las masas “incivilizadas”, hoy en día muchos académicos usan la equivalencia “religión = bueno = apolítico = tolerante” para ayudar a hacer posible un tipo muy específico de democracia liberal¹⁸. Dependiendo de la manera y el contexto en el que se emplea un término, éste puede resultar en una concepción muy diferente del

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 11.

¹⁸ En el cuarto capítulo, dicho sea de paso, se verá cómo el Movimiento Gülen se vincula precisamente con este tipo de entendimiento de lo religioso en el mundo moderno.

Otro (i.e. ellos) y de Uno mismo (i.e. nosotros), como probablemente argumentarían los representantes de la retórica crítica.¹⁹

Más que a la idea general de religión, nosotros queremos enfrentarnos al problema específico del “sufismo” y a la forma en la que se usa ese término en los análisis sobre la modernización de Turquía. Aunque el universo del sufismo comprende un cuerpo inabarcable de textos poéticos, filosóficos y teológicos, así como de expresiones artísticas y de religiosidad popular, en este trabajo nos enfocaremos en algunas aportaciones de dos agrupaciones concretas (una *tarika* y la organización conocida como *hizmet* o “movimiento Gülen”) como ejemplos que sustentan nuestra comprensión del proceso histórico de modernización de Turquía como un debate agonístico constante entre distintas experiencias de significación de “lo moderno” en las que el sufismo no es una fuente monolítica de aportaciones congruentes unas con otras, sino un horizonte de sentido dentro del cual se inscriben esas producciones discursivas.

Modernidad(es), modernismo, modernización y lo moderno

Ya hemos mencionado los orígenes decimonónicos del pensamiento sobre la modernidad como un modelo monolítico y universal que aspira a un creciente desarrollo de la racionalidad y al dominio tanto de las fuerzas de la naturaleza como de las propias creaciones ilusorias de la mente humana: los “encantamientos” de las sociedades pre-

¹⁹ Russell T., McCutcheon, “Religion, Ire, and Dangerous Things” en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, Núm. 1, Marzo de 2004, pp. 179. La traducción es nuestra.

modernas. Esa ruta de progreso está trazada por un conjunto engañosamente homogéneo de sociedades a las que nos referimos como “Occidente”, y las condiciones de poder que permiten dicha alianza de sociedades están tan profundamente ligadas a la idea de modernidad que a menudo es imposible distinguir entre *modernidad* y *Occidente*, o entre *modernización* y *occidentalización*.

Tanto de manera consciente como inadvertida, dichos registros suponen dos medidas simultáneas: al representar el Occidente como la modernidad, exhiben la modernidad “*como el Occidente*”.²⁰

Aunque las críticas a esta forma de concebir la modernidad sean numerosas, no es fácil desembarazarse del núcleo que sostiene esta idea de modernidad. Una de las formas más socorridas de retomar el concepto de modernidad eludiendo esa asociación directa con Occidente ha sido plantearla en plural, es decir, hablar de *modernidades*.

Acudir a la idea de *modernidades* es interesante en la medida en la que se busca descentralizar lo moderno de su posición socio-histórica y geográfica tradicional para reconocer las distintas experiencias de modernidad, tanto en regiones que fueron colonizadas por países occidentales como en las que –como en el caso de Turquía e Irán– nunca fueron expresamente ocupadas pero definieron sus procesos de modernización en contextos de importantes derrotas militares y presiones económicas que los llevaron a una relación oscilante de sometimiento y resistencia (entre otras) con Occidente. Masoud

²⁰ Saurabh Dube, *op. cit.*, p. 27.

Kamali, en un libro que analiza precisamente los casos de Turquía e Irán bajo el concepto de “modernidades múltiples”, hace hincapié en que:

En primer lugar, la modernización de países no occidentales no es “externa”. Esta ruta acaso puede usarse para las colonias de Occidente y para países que fueron controlados de facto por poderes occidentales, pero el término no describe apropiadamente el proceso de modernización en países que nunca fueron colonizados. Aunque ciertos países fueron influenciados por poderes occidentales (algunos de ellos a la fuerza), Irán y Turquía son países que *eligieron sus propios caminos para la modernización y combinaron modelos occidentales de modernización con sus circunstancias políticas, socioeconómicas y culturales internas, así como con sus acuerdos institucionales.*²¹

Esta cita contiene varios aspectos que vale la pena revisar. El primero es una aclaración importante con la que coincidimos: que cuando se revisa el caso de Turquía hay que tomar en cuenta que esta región nunca fue colonizada por los países occidentales, por lo menos en el sentido directo del término, lo cual hace que su caso sea diferente del de muchas otras naciones que sí fueron colonias de Occidente y de donde ha surgido el rico campo del pensamiento poscolonial. No obstante, esto no quiere decir que el proceso de modernización de Turquía haya sido uno de “libre elección”. En este punto nos parece relevante cuestionar la noción misma de libertad que está detrás de análisis como el de Kamali, pues en sí mismo este ideal de autonomía como valor incuestionable de los sujetos y de las naciones connota, paradójicamente, una influencia del pensamiento político liberal occidental. Como observa Saba Mahmood:

²¹ Masoud Kamali, *Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006, p. 45. La traducción y las bastardillas son nuestras.

Aunque sigue habiendo un debate considerable en torno a estas nociones imbricadas de libertad positiva y negativa, quiero enfatizar el concepto de autonomía individual que les es común, y los elementos concomitantes de coerción y consenso que son críticos para esta topografía de la libertad. Para que un individuo sea libre, sus acciones *deben* ser consecuencia de su propio “libre albedrío” más que de la costumbre, tradición o coerción social. Esto es así hasta el punto de que la autonomía en esta tradición de teoría política liberal es un principio *procedimental* y no ontológico o una característica sustantiva del sujeto, delimita las condiciones necesarias para actuar de acuerdo a la ética de la libertad. En consecuencia, se aduce que es posible tolerar incluso actos contra la libertad si se considera que han sido llevados a cabo por un individuo capaz de dar su consentimiento siguiendo su propio criterio. El especialista en teoría política John Christman considera, por ejemplo, la interesante situación en la cual un esclavo *elige* seguir siendo esclavo aún después de que las ataduras externas han desaparecido...²²

Desde nuestra perspectiva, esta idealización de la noción de libertad desatiende un aspecto crucial de la historia política turca, que es la compleja trama vincular que sostiene la construcción imaginaria de las identidades y de los proyectos políticos. Si bien es probable que no se pueda pensar el caso de Turquía en los mismos términos en los que se piensa el proceso de modernización de los países que fueron colonias, los debates sobre la modernidad no se pueden entender, a nuestro parecer, idealizando la libertad de la que supuestamente gozó Turquía, porque esto nos llevaría a banalizar la relación con los países occidentales y a suponer, como en el caso del esclavo que elige seguir siendo esclavo, que toda adopción de instituciones occidentales en Turquía está libre de coerciones externas, algo que a todas luces es imposible defender en cualquier análisis de la historia de ese país.

Además, plantear la modernización de Turquía e Irán como una suerte de *bricolage* en donde el papel de cada nación es hacer una combinación única de “elementos modernos” con “circunstancias locales” nos llevaría a reafirmar, en una nueva escala, la identidad

²² Saba Mahmood, *Politics of Piety*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2005, p.11. La traducción es nuestra.

modernidad=Occidente, y a negar el carácter creativo de las definiciones de lo moderno que se produjeron en la historia reciente de esos países. En este pasaje de Kamali, Irán y Turquía aparecen como agentes homogéneos e independientes, capaces de tomar decisiones desde una posición de clara soberanía, una visión que nos parece insostenible incluso cuando se la compara con otros párrafos del mismo autor, pero que es reveladora de cierta inercia para pensar los procesos de modernización.

Una de las mejores formas de ilustrar (casi literalmente) la complejidad de esta discusión, y de colocar al problema de lo moderno de tal forma que no se pueda apelar a una absoluta independencia del canon occidental pero que tampoco se puedan negar los desarrollos locales que van significando lo moderno de distintas maneras es considerar la dimensión estética del debate sobre lo moderno, es introducir, si bien brevemente, la cuestión del modernismo. A primera vista, el impacto de la modernización en Turquía se refleja, por ejemplo, en el giro “modernista” de la arquitectura. Como la vestimenta y el alfabeto, el paisaje turco se transformó de manera que reflejaba las tendencias europeas. Acaso el ejemplo más claro de este impulso modernista en la época otomana sea la construcción del palacio de Dolmabahçe en Estambul.

En 1853, el sultán Abdulmecit (1839-1861) se mudó del Palacio de Topkapı [que había sido la residencia de la corte otomana por cuatro siglos] para vivir en el gran Palacio de Dolmabahçe en el Bósforo. Este nuevo palacio había sido diseñado para el sultán por Karabet Balian y Nikoğos Balian (...) Esta grandiosa estructura, con una fachada de mármol de casi trescientos metros de largo en el costado que mira hacia el Bósforo, *se construyó para mostrarle al mundo que el sultán podía igualar a los soberanos europeos en los estilos más recientes de esplendor arquitectónico.*

En realidad, esta construcción intentaba ocultar las dificultades económicas del país.²³

Mas, como podemos advertir en esta cita, el modernismo arquitectónico turco no es una simple imitación de los cánones estéticos europeos, sino que forma parte de un proceso político de rivalidad con Europa. Además, el modernismo en sí mismo constituye un concepto sumamente complicado en la historia de Occidente y sería erróneo aludir a él simplemente como sinónimo de “tendencia estética occidental”.

En su obra “La condición de la posmodernidad”, David Harvey considera al modernismo como una corriente estética caracterizada por el cambio vertiginoso y constante, por una eterna ruptura no sólo con el pasado sino con todo lo que pretenda permanecer, y al mismo tiempo considera que el impulso de esa fuerza destructiva es la aspiración a lo eterno e inmutable, al control absoluto de la vida.

Si el modernista tiene que destruir para crear, la única forma de representar las verdades eternas es a través de un proceso de destrucción que, en última instancia, terminará por destruir esas mismas verdades. Sin embargo, si aspiramos a lo eterno e inmutable, no podemos dejar de poner nuestra impronta en lo caótico, en lo efímero y lo fragmentario. La imagen nietzscheana de destrucción creativa y creación destructiva establece un nexo entre las dos caras de la formulación de Baudelaire desde una nueva perspectiva. Es interesante la comprensión del economista Schumpeter, que tomó esta misma imagen para estudiar los procesos del desarrollo capitalista. El empresario, una figura heroica en la óptica de Schumpeter, era el destructor creativo *par excellence*, porque estaba preparado para llevar hasta sus últimas consecuencias la innovación técnica y social. Y sólo a través de semejante heroísmo creador era posible garantizar el progreso humano. La destrucción creadora, para Schumpeter, era el *leitmotiv* progresista del desarrollo

²³ Henry Matthews, *Mosques of Istanbul*, Estambul, Scala Yayıncılık, 2010, p. 135. La traducción y las bastardillas son nuestras.

capitalista benévolo. Para otros, era simplemente la condición necesaria del progreso del siglo XX.²⁴

Esta condición paradójica del modernismo le otorga un carácter ambiguo dentro del cual se inscribieron proyectos políticos y sociales no sólo diversos, sino a menudo antagónicos, como bien observa Harvey:

En este período, la profundización de las tensiones, siempre latentes, entre el internacionalismo y el nacionalismo, entre el universalismo y la política de clase, instauraron una contradicción absoluta e inestable. Era difícil permanecer indiferentes ante la Revolución Rusa, el poder creciente de los movimientos socialistas y comunistas, el colapso de economías y gobiernos, y el auge del fascismo. El arte políticamente comprometido se hizo cargo de un ala del movimiento modernista. El surrealismo, el constructivismo y el realismo socialista intentaron mitologizar al proletariado cada uno a su manera, y los rusos se propusieron inscribir esa concepción en el espacio, como lo hicieron una serie de gobiernos socialistas europeos a través de la construcción de edificios como el famoso Karl Marx-Hof en Viena (diseñado no sólo como casa de los trabajadores sino también como bastión de la defensa militar contra cualquier posible asalto rural conservador contra la ciudad socialista). Pero las configuraciones eran inestables. Apenas se enunciaron las doctrinas del realismo socialista como respuesta al modernismo burgués “decadente” y al nacionalismo fascista, las políticas de frente popular instrumentadas por varios partidos comunistas respaldaron nuevamente el arte y la cultura nacionalistas como un medio para establecer una alianza entre el proletariado y las fuerzas vacilantes de la clase media, mediante un frente unido contra el fascismo.²⁵

Sibel Bozdoğan ilustra este carácter múltiple, contradictorio y político del modernismo a través de su análisis de por lo menos tres grandes formas de comprender este concepto en la historia de la arquitectura de la República de Turquía:

²⁴ David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004, p. 32-33.

²⁵ David Harvey, *op. cit.*, p. 50.

... observo el predicamento del modernismo arquitectónico en Turquía en tres periodos, cada uno de los cuales dura alrededor de una década y carga el legado de un líder bajo cuyo mandato se transformaron dramáticamente el espacio urbano y la cultura arquitectónica del país: el fundador de la República, Kemal Atatürk, en la década de 1930; el primer ministro Adnan Menderes en la década de 1950, y el difunto presidente Turgut Özal en la década de 1980.²⁶

Desgraciadamente, no tenemos oportunidad de detenernos aquí en los pormenores del análisis de Bozdoğan. No obstante, lo que nos interesa señalar es el carácter *múltiple* y *político* que caracteriza al modernismo, y la forma en la que esto ilustra, a nuestro parecer, la mejor manera de abordar la cuestión de la multiplicidad en los debates sobre lo moderno. Si bien es evidente que el problema del modernismo en Turquía no es uno de mera imitación de los cánones estéticos de Occidente, también es preciso advertir que no existe tal cosa como un “modernismo turco” en el sentido de una corriente estética absolutamente autónoma, independiente de los debates internacionales sobre el modernismo y de las relaciones de poder que los atraviesan.

Así pues, el concepto de “modernidades múltiples” nos parece riesgoso porque tiende a un relativismo vacío, a una simplificación de los procesos de modernización según la cual cada país o región tiene “su propia modernidad”, afirmación que nada nos dice sobre el devenir de relaciones de poder y de producciones discursivas en torno a la idea de lo moderno que se da dentro y fuera de Occidente.

²⁶ Sibel Bozdoğan, “The Predicament of Modernism in Turkish Architectural Culture” en Sibel Bozdoğan y Reşat Kasaba, *op. cit.*, p. 135. La traducción es nuestra.

En otro punto de su texto, Kamali se acerca más a la perspectiva que nosotros queremos abordar en este trabajo:

Aunque las ideas modernas usualmente vinieron de “Occidente” e influenciaron a muchos países del mundo, su influencia no debería exagerarse. Primero, porque dieron lugar a diferentes modernizaciones alternativas –como, por ejemplo, el modelo francés o el modelo británico de modernización. Segundo, porque *la transformación interna de las estructuras de poder en los imperios Persa y Otomano, con los cambios resultantes en las posiciones tradicionales de muchos grupos indígenas, crearon un mosaico de modernizaciones internas*. En otras palabras, cada grupo, de acuerdo a sus propios intereses económicos y sociopolíticos, adoptó ideas modernas adecuadas a sus necesidades estratégicas y prácticas.²⁷

Es precisamente esa fractura interna, ese debate entre distintas formas de comprender lo moderno, lo que nos parece que puede revelar algo más profundo sobre el proceso de modernización de Turquía o de cualquier otra sociedad. Pero en nuestra perspectiva el problema es más complejo de lo que insinúa aquí Kamali. Estamos convencidos de que las “modernizaciones internas” a las que se refiere no están determinadas exclusivamente por una especulación racional en materia de intereses económicos y sociopolíticos referida a un reacomodo de las estructuras de poder evidentes en el nivel de la política internacional, sino que el debate se arraiga en un proceso mucho más profundo de reestructuración del universo simbólico en el que están insertos los grupos sociales, porque lo que está en juego es mucho más que su lugar general en un sistema mundial de poder; es la sociedad en sí la que se piensa y se instituye constantemente en esa discusión, mediante un procedimiento que va mucho más allá de una combinación de elementos según distintas agendas de

²⁷ Masoud Kamali, *Op. Cit*, p. 46. La traducción y las bastardillas son nuestras.

intereses claramente delimitables. En este sentido, coincidimos con Cornelius Castoriadis cuando dice que:

La sociedad, y cada sociedad, es «ante todo» institución de una temporalidad implícita; es «ante todo» autoalteración y como modo específico de esta autoalteración. No es que cada sociedad tenga su propia manera de vivir el tiempo, sino que cada sociedad *es* también una manera de hacer el tiempo y de darle existencia, lo que equivale a decir, una manera de darse existencia como sociedad. Y este dar existencia del tiempo histórico-social, que es también el darse existencia de la sociedad como temporalidad, no es reducible a la institución explícita del tiempo histórico-social, a pesar de ser imposible sin este último. Lo histórico-social *es* esta temporalidad, cada vez específica, instituida como institución global de la sociedad y no explícita como tal. El tiempo a que cada sociedad da existencia y que a ella misma da existencia, es su modo propio de temporalidad histórica que la sociedad despliega al existir y por el cual se despliega como sociedad histórica, sin que por ello sea necesario que lo represente como tal. No bastaría con decir que la descripción o el análisis de una sociedad es inseparable de la descripción de su temporalidad; la descripción y el análisis de una sociedad *es*, evidentemente, descripción y análisis de sus instituciones; y de éstas, la primera es la que la instituye como ser, como ente-sociedad y como *esta* sociedad particular, a saber, su institución como temporalidad propia.²⁸

Pensamos, pues, que los debates sobre lo moderno constituyen el *proceso vivo* en el cual la sociedad turca se instituye, en el sentido que le da Castoriadis al término, como sociedad moderna. Para analizar ese proceso, acudimos al concepto de *debates agonísticos*.

Debates agonísticos

²⁸ Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007, p.329-330.

Habiendo aclarado el problema al que nos enfrentamos en este trabajo, podemos abordar nuestra propuesta central que, como anticipamos desde las primeras líneas, es sugerir una lectura del proceso de modernización de Turquía a partir de la participación del sufismo. La aportación que proponemos es una herramienta para el análisis: la idea de “debates agonísticos”.

Seguimos el pensamiento de Castoriadis respecto a que las sociedades humanas están constantemente inmersas en un proceso de autoalteración, de *institución* de sí mismas. Por lo tanto, el análisis de los procesos históricos involucra, desde nuestra perspectiva, una revisión de esas transformaciones. Nos dice Castoriadis que:

La institución de la sociedad es en cada momento institución de un magma de significaciones imaginarias sociales, que podemos y debemos llamar *mundo* de significaciones. Pues es lo mismo decir que la sociedad instituye en cada momento un mundo como su mundo o su mundo como el mundo, y decir que instituye un mundo de significaciones, que se instituye al instituir el mundo de significaciones que es el suyo y que sólo en correlación con él existe y puede existir para ella un mundo.²⁹

Pensamos con Castoriadis, entonces, que la idea de *modernidad*, como soporte de significaciones imaginarias sociales, se está instituyendo constantemente, y lo que nos interesa ver es *cómo* se va dando ese proceso. Pero, ¿de qué manera podemos contemplar esa constante autoalteración?

²⁹ *Op. cit.*, p. 556.

Existen, sin duda, muchas maneras de proceder para analizar las transformaciones sociales en el sentido que le da Castoriadis al término. El método que nosotros sugerimos aquí es una de muchas formas posibles de hacerlo.

Partimos de la observación de que la sociedad turca, como todas, es y ha sido siempre un conjunto de diversas organizaciones sociales que se superponen: la familia, el ejército, la comunidad religiosa, el Estado, el sector económico, etcétera. Cada una de ellas es a su vez instituida e instituyente de diversas concepciones sobre “lo moderno” y esas concepciones se revelan cuando entran en contacto unas con otras por la vía de un tipo de debate al que denominamos *agonístico*. Entendemos lo agonístico a partir de la obra de dos autores: Chantal Mouffe y Giorgio Colli.

Chantal Mouffe trabaja el concepto de *agonismo* como alternativa al pensamiento político liberal que considera todo enfrentamiento político desde el *antagonismo* y, por lo tanto, entiende a la democracia como la negación del conflicto y del enfrentamiento, elementos que, para Mouffe, son más bien constitutivos de lo político.

Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto.³⁰

³⁰ Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007, p. 27.

El agonismo es, para esta autora, un *proyecto* de la democracia, una forma de confrontación que no busca la aniquilación del otro, es decir, es una forma de *evitar* el antagonismo y de reconocer al agonismo como una vía no violenta de encarar los conflictos inherentes a lo político. A su manera, entonces, el agonismo tiene un fin, un objetivo de carácter *progresista* (es decir, que aspira a un progreso): dar un cauce a la naturaleza conflictiva de lo político para evitar sus expresiones más crudas y violentas.

Para nosotros, la noción de agonismo no es una estrategia, una propuesta de *lo que hay que hacer*, sino una herramienta para visibilizar la complejidad de los debates históricos, una perspectiva de análisis sobre las discusiones en torno a la idea de modernidad que no reconoce un final para los mismos, esto es, que no intenta determinar soluciones, proponer fines ni denunciar aniquilaciones. No quiere decir esto que no reconozcamos, tanto desde un punto de vista ético como formal, los actos de represión y de violencia, las intenciones que lamentablemente se han dado siempre de silenciar absolutamente al “otro” con el que algún grupo se encuentra en disputa³¹, sino que nuestra tarea es desarrollar una herramienta para comprender procesos históricos conflictivos.

No obstante, retomamos de Mouffe la idea de que son posibles –y de hecho se dan constantemente— las formas de debate que no son simplemente entre pares opuestos, entre tesis y antítesis, entre amigos y enemigos, sino que las significaciones imaginarias sociales se instituyen precisamente a través de *debates agonísticos* entre grupos que comparten un mundo de significaciones comunes pero de los que emergen significaciones diferentes, que

³¹ Un tema que, por cierto, es particularmente delicado en la historia de Turquía, especialmente en la etapa de la fundación de la República.

entran en disputa de diversas maneras. En este sentido, nuestra comprensión del problema coincide con la propuesta de Talal Asad cuando dice que:

Los proyectos modernos no están unidos en una totalidad integral, sino que dan cuenta de sensibilidades, estéticas y moralidades distintivas. No es siempre claro qué quieren decir los críticos cuando afirman que no hay tal cosa como “Occidente” porque su cultura moderna tienen diferentes genealogías que van más allá de Europa. Si Europa tiene un “afuera” geográfico, ¿no supone eso la idea de un espacio – que aunque sea coherente se puede subvertir- en el que se puede localizar a Occidente? Desde mi perspectiva, esta no es la mejor manera de abordar la cuestión. La modernidad no es primordialmente una forma de conocer lo real, sino de vivir en el mundo. Ya que esto se puede decir de cualquier época, lo que distingue a la modernidad *como época histórica* incluye a la modernidad como un proyecto económico y político. Lo que me interesa de manera particular es el intento de construir categorías de “lo secular” y “lo religioso” en términos en los cuales se requiere que tenga lugar lo moderno, y los pueblos no modernos sean invitados a valorar su inadecuación, ya que las representaciones de “lo secular” y “lo religioso” en Estados modernos y en proceso de modernización son mediadores de las identidades, ayudan a dar forma a las sensibilidades y garantizan las experiencias.³²

Como observa Talal Asad, la idea de modernidad comprende un campo semántico en donde se disputan significaciones que forman parte, al mismo tiempo, de la experiencia fundamental de la vida y de los proyectos políticos que se constituyen en torno a nociones como “lo secular” y “lo religioso”. Los debates agonísticos sobre lo moderno no involucran exclusivamente una disputa en torno al concepto de modernidad sino que instituyen ideas de modernidad mediante discusiones sobre conceptos concomitantes a ésta.

Podemos decir, entonces, que entendemos por debate agonístico aquél que no tiene un fin. Esto no quiere decir que quienes participan en él no tengan proyectos y objetivos,

³² Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2003, p. 14. La traducción es nuestra.

sino que desde nuestra perspectiva de análisis, el enfoque no está en establecer la *resolución* del debate (es decir, en huir de él, como ocurre en una dialéctica enfocada en la conclusión o síntesis), sino en el movimiento instituyente que en sí mismo constituye el acto del debate.

Tal como lo hemos definido, nuestra noción de agonismo es más cercana a la que emplea Giorgio Colli. Para ese autor, el agonismo es una condición de lucha para la creación de sentido, de pugna con el enigma que empuja a la creación de conocimiento (que para nosotros sería institución de significaciones) o bien a la destrucción. Lo agonístico como condición angustiosa de los seres humanos es algo en lo que se inscribe la dialéctica pero que la excede. Para explicar esta idea, Giorgio Colli establece una suerte de genealogía del agonismo, un devenir de esta ansiedad por significar expresada en forma de batalla contra el enigma.

Primero el dios inspira una respuesta en forma de oráculo, y el “profeta”, por decirlo con Platón, es un simple intérprete de la palabra divina, pertenece todavía totalmente a la esfera religiosa. Después el dios impone un enigma mortal a través de la Esfinge, y el hombre particular debe resolverlo o, de lo contrario, perderá la vida. Por último, dos adivinos, Calcante y Mopso, luchan entre sí por un enigma: ya no interviene el dios, queda el fondo religioso, pero interviene un elemento nuevo, el agonismo, que en este caso es una lucha por la vida o la muerte. Un paso más, y cae el fondo religioso, y ocupa el primer plano el agonismo, la lucha de los hombres por el conocimiento: ya no son adivinos, son sabios, o mejor combaten por conquistar el título de sabio.³³

No es preciso suscribir al pie de la letra esta genealogía para rescatar lo que más nos interesa de la propuesta de Colli: que el agonismo es ese proceso en donde se instituye el

³³ Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, sexta edición, 1996.

conocimiento (las significaciones) y a la vez es el entorno de donde surge el enigma, la necesidad de significación. La versión de Colli es rica en la medida en la que aporta una reflexión sobre la dimensión destructiva que es necesaria en el proceso de institución imaginaria: el aporte no es sólo construcción de sentido sino destrucción del sentido conocido, señalamiento de los abismos en el mundo de lo pensable e, incluso, creación de esos abismos, formación activa del enigma.

Ni Chantal Mouffe ni Giorgio Colli ajustan su concepto de agonismo *exactamente* a lo que nosotros queremos decir, pues sus intereses argumentativos son diferentes a los nuestros, pero el pensamiento de ambos nutre nuestra noción de debates agonísticos.

En lugar de debatir si el sufismo ha sido compatible con el proyecto de modernidad turca (que en sí mismo nos parece indefinible) o un obstáculo contra el cual han luchado los “modernizadores”, queremos ver en qué manera la presencia de algunas expresiones del sufismo da lugar a –o es en sí misma– un debate agonístico entre distintos grupos sociales en torno a la idea de lo moderno, que a su vez señala a la modernidad como enigma (como necesidad de sentido), genera e instituye significaciones de lo moderno.

Las expresiones del sufismo que analizaremos en este trabajo no pretenden ser “representativas” del “sufismo turco”, ni constituye cada una de ellas la única vía mediante la cual las agrupaciones que las instituyen y que son instituidas por ellas participan en los debates sobre lo moderno. Los caminos que trazan las organizaciones sociales a las que aquí nos referimos son ejemplos de las “modernidades múltiples” que nos interesan. Dicho de otro modo, que nosotros analicemos *un aspecto* mediante el cual nos parece que, por ejemplo, la orden Naqshbandi participa en esos debates, no quiere decir que sea el único o

siquiera el más destacable para esa orden en particular. El fenómeno al que nos enfrentamos es demasiado vasto y no queremos abarcarlo todo. Como dijimos desde el principio, este trabajo es, principalmente, *una propuesta para una forma de lectura* mediante la que nos parece que se pueden pensar los procesos de modernización como el que a nosotros nos interesa. Es, finalmente, una lucha contra el enigma, un esfuerzo por construir sentido mediante un debate con un mundo fenoménico siempre desbordado, inaprehensible, cambiante.

Estructura capitular

Habiendo explicado ya nuestro problema y el marco teórico desde el cual lo abordamos, pasemos a la descripción más concreta de la estructura del trabajo: la sucesión de argumentos y su estructuración en capítulos.

El primer capítulo tiene el propósito de ubicar históricamente la discusión sobre la modernidad en Turquía, para lo cual analizamos la manera en que se construyó un discurso que hiciera equivalente “lo occidental” a “lo moderno” y, por lo tanto, que supusiera una relación antitética entre el pasado otomano y la modernidad. Lo que buscamos sugerir es que esta visión clásica de la modernidad como algo importado de Occidente sólo puede sostenerse sobre la base de una negación de las reformas modernizadoras del Imperio Otomano y la compleja relación de éste con Europa occidental. Dentro de ese contexto, la historia del sufismo tiene un papel revelador: por una parte, el cierre oficial de las *tekkes* (lugares de reunión de las órdenes sufís) al principio del periodo republicano parece

ratificar una visión de la modernidad que implicaba que, para que Turquía fuera moderna, tenía que desprenderse de todas las instituciones otomanas. Por otra, el análisis de la historia de las órdenes sufís antes y después de la fundación de la República de Turquía revela continuidades inquietantes para ese discurso oficial sobre la modernidad y apunta a una visión más compleja del proceso: una en la cual el sufismo participa activamente en el debate sobre lo moderno.

Para comprender de qué manera las órdenes sufís participaron en la formación de diversos proyectos de modernidad en Turquía, proponemos analizar su forma de participación social. En el segundo capítulo analizamos una institución clave, el *waqf* (una suerte de fideicomiso con una justificación religiosa en la historia del Islam mediante el cual se destinaban recursos a cuestiones como la infraestructura, la educación y la salud), que fue fundamental para que las órdenes sufís tuvieran un papel protagonista en cuestiones como la educación y la salud. A pesar de que el ministerio de *waqf* también fue abolido en los primeros años de la República, las instituciones fundadas por las organizaciones sufís turcas reflejan una continuidad en la forma de participación social del sufismo.

Las *tarikas* (órdenes sufís) de Turquía son tan numerosas que sería imposible hacer un análisis concreto de la manera en la que conciben la modernidad y participan en las sociedades modernas, de modo que en el tercer capítulo nos ocupamos del caso de tres comunidades que forman parte de una de las órdenes más importantes: la orden Naqshbandi. El propósito de trabajar con tres casos de una misma orden es mostrar la diversidad de formas de comprender lo moderno y evitar asociaciones simplistas como las que le atribuyen a una orden ser más o menos moderna, o simplemente tener una visión claramente delimitada de la modernidad. Este capítulo continúa los argumentos del anterior

al partir de un análisis de la forma en la que cada comunidad se vincula con su entorno social para comprender su participación en los debates agonísticos sobre lo moderno.

Finalmente, en el cuarto capítulo se analiza el caso de una organización que, sin ser una *tarika*, comparte muchos de los rasgos de éstas porque está inspirada en las enseñanzas de un maestro sufí y se propone mejorar a las sociedades en las que se encuentra mediante distintos proyectos entre los cuales destacan los educativos. El hecho de que *Hizmet*, conocido internacionalmente como “Movimiento Gülen”, no sea una *tarika* pero comparta con éstas los rasgos que destacamos en capítulos anteriores apoya nuestro argumento de que el análisis de la relación entre sufismo y modernidad tiene que partir de la observación de la acción institucional de las comunidades más que de ideas místicas o prácticas rituales específicas, aunque éstas se encuentren profundamente imbricadas con su forma de actuar en tanto que instituciones sociales.

Nuestro recorrido termina evocando hechos muy recientes de la vida política de Turquía con el objeto de mostrar que la discusión sobre lo moderno y sobre el papel de lo religioso en ese país está lejos de estar zanjada. La forma en la que entendemos la multiplicidad de las modernidades se reveló, de manera muy evidente, en la manera en la que distintos grupos, religiosos y secularistas, apelaban a la idea de modernidad y de modernización en el contexto de las llamadas “protestas de Gezi” para rechazar o defender las políticas del partido que se encuentra actualmente en el poder. Terminamos, pues, no con una conclusión, sino con una observación de procesos que continúan.

Finalmente, queremos hacer una nota aclaratoria respecto a la forma en que hemos escrito ciertas palabras. Muchos de los conceptos que se encuentran en este trabajo son de

origen árabe pero se han retomado en Turquía con una ortografía que refleja la pronunciación turca de las mismas. En general, hemos respetado la forma turca de escribir esas palabras, con la excepción del nombre de la orden Naqshbandi y la palabra “waqf”. En el caso de la primera, preferimos no emplear la forma turca (*Nakşibendi*) para tener presente que se trata de una orden muy importante no sólo en Turquía sino en todo el mundo, por lo cual preferimos una escritura que evoque la pronunciación árabe. En el caso de la palabra “waqf”, preferimos esta forma de escritura puesto que la palabra turca *vakf* se usa actualmente para referirse a cualquier tipo de fundación y no a la institución económica a la que nos referimos, cuyas particularidades se detallan en el tercer capítulo.

1. SENDEROS DEL PASADO OTOMANO

El contacto con Occidente comenzó poco después de que las tribus turcas se instalaron en la península de Anatolia, pero los historiadores han tomado la segunda mitad del siglo dieciocho como el punto de partida del préstamo sistemático de técnicas e instituciones de Europa, y por lo tanto de la modernización otomana.

Andreas M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*³⁴

En la introducción, adelantamos algunos aspectos relevantes sobre la discusión en torno al vínculo entre sufismo y modernidad en Turquía. En este capítulo, haremos una revisión general de una cuestión crítica para la comprensión de los procesos de debate en torno a la idea de lo moderno en la historia turca: el planteamiento de “lo otomano” como “obstáculo” del proceso de modernización, una perspectiva que coloca a las reformas y los discursos modernizadores del periodo otomano como “modernizaciones fallidas”. Podemos considerar a este capítulo como un panorama histórico general que nos permitirá comprender el sentido de los temas que se abordan en los capítulos sucesivos.

1.1 Orgullo y prejuicios: las reformas “fallidas” de la etapa imperial

³⁴ Andreas M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1966, p. 42. La traducción es nuestra.

El problema del “orgullo otomano” como un obstáculo para la modernización del último gran imperio musulmán es una clave de la forma de pensamiento sobre “lo otomano” y “lo moderno” que inscribe a la historia del Imperio Otomano tardío y los albores de la República Turca en una concepción general de la historia según la cual todos los pueblos aspiran, o deberían aspirar, a un modelo de desarrollo social, económico y cultural, si no idéntico, por lo menos comparable al occidental. Esta tendencia es constitutiva de una visión dominante de la modernidad. Como apunta Dube:

De vez en vez, en esta visión del pasado, el presente y la posteridad, un Occidente exclusivo, imaginario y abotagado se ha metamorfoseado dentro de la historia, la modernidad y el destino... para cada sociedad, cualquier cultura y todo pueblo. Incluso más ampliamente, y trazados con asiduidad contra el horizonte de una modernidad singular, diferentes significados, prácticas e instituciones aparecen como primitivos o progresivos, perdidos o redimibles, como salvajes o civilizados, bárbaros o exóticos, como siempre atrasados o casi más allá, como medievales o modernos. Estos pueblos han perdido el autobús de la historia universal o bien penden precariamente de uno de sus lados asimétricos. Paciente o impacientemente, todavía esperan por el siguiente vehículo que surque el sendero hacia la modernidad. Cómodos o no, ahora toman asiento en este transporte del tiempo. Su distancia de lo moderno denota una virtud redentora; su eterno quedarse atrás en ese camino refleja un fracaso abyecto.³⁵

El caso de la historia de la decadencia del Imperio Otomano es una clara muestra de cómo este discurso sobre el “desarrollo superior” de Occidente, más que explicarnos los procesos sociales detrás de los casos de “modernización” de regiones no occidentales y la generación de discursos en pugna sobre “lo moderno”, oculta los avatares del devenir histórico de una compleja relación de diálogo intercultural y luchas de poder.

³⁵ Saurabh Dube, *Modernidad e historia. Cuestiones críticas*, México, El Colegio de México, 2011, p. 19-20.

Como muestra Aslı Çırakman en un estudio sobre las ideas europeas acerca del mundo otomano, la alusión al “orgullo otomano” es típica de una larga historia de prejuicios. En el siglo XVI, nos dice Çırakman, las descripciones del Imperio Otomano están claramente marcadas por una mezcla de curiosidad, temor y admiración. Para ejemplificar esta postura, Çırakman cita, entre otros, la descripción que hace Knolles, un historiador inglés, del Imperio Otomano:

Nada hay en este mundo más admirable y extraño. Si de grandeza y lustre se habla, es magnífico y glorioso; si de poder y fuerza se habla, terrible y peligroso. Que vagando por nada más que su propia belleza, y ebrio con el placer del vino y la felicidad perpetua, mira al resto del mundo con sorna, estruendoso de sangre y guerra, plenamente persuadido en el tiempo, para gobernar a todos, sin fijarse más límites que los de la misma tierra desde donde sale el sol hasta donde se oculta.³⁶

Conforme Europa fue arraigando su dominio militar y económico sobre el Imperio Otomano, las descripciones cambiaron radicalmente, y el “orgullo otomano” aparece como “injustificado”. En otro pasaje, Çırakman ilustra esta transformación:

No hay en el mundo nación tan arrogante. Y esta insolencia aumenta por las muchas victorias que estos bárbaros han conseguido en todas partes, y por razón de la grandiosa extensión de los dominios de su Príncipe. Están en exceso entregados a la prostitución y toda suerte de suciedades, sí, incluso a la misma sodomía, que practican públicamente... Son tramposos y desleales por demás, y no tienen escrúpulos para romper sus promesas, de tal suerte que esta infidelidad ha sido la ruina de muchos Cristianos, quienes confiando en sus palabras, se han puesto muchas veces en sus manos, y después han sido miserablemente masacrados o capturados.³⁷

³⁶Aslı Çırakman, *From the “Terror of the World” to the “Sick Man of Europe”*. *European Images of the Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, Nueva York, Peter Lang Publishing, 2005, p. 74. La traducción es nuestra.

³⁷*Ibid*, p. 76.

Siguiendo el razonamiento de Çırakman, la visión europea del Imperio Otomano podría dividirse en dos etapas: la de la admiración y el temor, y la de la sorna y el desprecio.

En sí mismas, estas citas no cuestionan al punto de vista desarrollista que comprende al proceso de modernización y las implicaciones del mismo sobre la relación entre Occidente y el resto del mundo como consecuencia de la revolución tecnológica originada en el Renacimiento; de hecho, podría servir para justificarla. Como nuestro propósito es desafiar esta visión clásica sobre la modernidad, tenemos que hacer hincapié no sólo en la forma en la que se transformó la forma en la que se percibía al Imperio Otomano desde Europa occidental, sino la perspectiva otomana sobre Europa. Comprender esto a cabalidad, por supuesto, es una empresa titánica que está más allá de nuestros propósitos, pero podemos señalar algunos aspectos que nos parecen relevantes. Tomemos el ejemplo de una carta de Halet Efendi, un diplomático otomano, sobre un viaje a París en 1803:

Todos los griegos y armenios han dicho siempre que todos los musulmanes son homosexuales, que es una cosa muy vergonzosa que nunca podría ocurrir en la tierra de los Francos, pues si tal cosa sucediera, seguramente los quemarían, pues es una práctica muy vergonzosa. Esto es lo que nosotros también creímos por mucho tiempo. Pero resulta que esto es lo único que hacen. En París hay un lugar llamado el “Palais Royale”, que es como un bazaar, pero vasto, cuyos cuatro lados están ocupados por tiendas, y en ellas encuentra uno toda clase de bienes. En los cuartos en las plantas altas se encuentran unas 1,500 mujeres y unos 500 muchachos cuya ocupación es la prostitución [*karları puştuga münhasırdır*]. Como no sería correcto ir de noche, asistimos a ese lugar durante el día para observarlo. Cuando uno entra, se le acercan hombres y mujeres que le dan a uno un pedazo de papel impreso. En él está escrito que tienen tantas mujeres y que el precio es tal, y que se les puede encontrar en tales y tales cuartos. Otros le colocan a uno pedazos de papel en donde han impreso que tienen tal número de muchachos, de tales y tales edades, y que la tarifa es tal. Si alguna de estas mujeres o de estos muchachos se ha contagiado de sífilis, hay doctores especialmente asignados por el Estado para curarlos. Estos muchachos y mujeres

le rodean a uno y preguntan: “¿Cuál de nosotros le gusta?” En la alta sociedad, a uno se le pregunta a menudo si ha ido al Palais Royale y si ha visto a sus muchachos y muchachas. Léale este fragmento a Hoca Abraham, demos gracias a Allah porque no hay tantos homosexuales y pederastas en tierras del Islam.³⁸

La mención de los griegos y armenios es de especial relevancia porque destaca la cercanía de ciertos grupos étnicos del mundo otomano con Europa Occidental por la afinidad religiosa. Advertimos, entonces, que desde la perspectiva del enviado otomano no hay una división tajante entre Europa como Occidente y el Imperio Otomano como Oriente. Está más claramente marcada una separación de Europa como territorio cristiano y el Imperio Otomano como territorio de dominio musulmán, pero incluso esa división no es absoluta, pues Halet Efendi comienza su discurso haciendo referencia a las importantes comunidades cristianas del Imperio. Lejos de pensar su encuentro con lo francés como un enfrentamiento con una alteridad radical, con un “otro” magnífico o terrible, el diplomático otomano hace un balance de aspectos culturales importantes en común y de posturas políticas distintas.

Los casos de discursos europeos citados por Çırakman son claramente más *antagónicos*, en la medida en la que consideran al Imperio Otomano como un “otro” muy lejano; incluso cuando se le describe con admiración, el mundo otomano aparece al mismo tiempo como “admirable” y “extraño”.

Si bien en la introducción ya hemos advertido que no estamos de acuerdo con una visión idealizadora del carácter pluriétnico y pluriconfesional del sistema de *millets* del Imperio Otomano, no podemos ignorar que la forma en la que se refiere Halet Efendi a las comunidades cristianas permite que su reflexión sobre Europa se ajusta más a lo que hemos

³⁸ Citado en: Selim Deringil, “The West Within and the West Without: The ‘Elite Lore’ of the Late Ottoman Elite”, en Faruk Birtek y Binnaz Toprak (eds.), *The Post-modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited*, Estambul, Istanbul Bilgi University Press, 2011, p. 103-104 La traducción es nuestra.

definido como un debate *agonístico* con un entorno histórico-social que no es idéntico pero está íntimamente vinculado al suyo. Incluso las acusaciones de inmoralidad que se ven tanto en el segundo ejemplo europeo como en el del diplomático otomano parecen ser un terreno simbólico común, una figura del discurso que comparten gracias al puente cultural de los *millets* cristianos.

Ciertamente, como veremos más adelante, los musulmanes otomanos atravesaron por varios procesos de cuestionamiento y crítica de las instituciones occidentales, y en ese vaivén político se fue tejiendo una historia de reformas. Sin embargo, la perspectiva oficial de la historia ve a estas reformas como un proceso sucesivo de prueba y error en donde el error es siempre atribuible a la conservación de instituciones opuestas a las ideas “modernas”. La defensa que hace Halet Efendi del Islam se leería, desde esta perspectiva, como una muestra más de “orgullo”, y no como un discurso político en donde se juegan complejas negociaciones que involucran, principalmente, parámetros étnicos y religiosos que no se reducen al debate con Occidente sino que consideran los vínculos de la crítica interna y la externa.

Bajo semejante enfoque, las reformas del Tanzimat, las propuestas de los Jóvenes Otomanos y posteriormente de los Jóvenes Turcos, aparecen como meros intentos fallidos de imitar a Europa que, por orgullo, incompetencia o temor, no alcanzan a comprometerse con el cambio radical de una auténtica modernidad. Por poner un ejemplo concreto de este tipo de razonamiento, podemos citar el trabajo de Walter F. Weiker sobre el papel de la burocracia otomana en las reformas “modernizadoras” del imperio. De acuerdo a este autor, los burócratas constituían el grupo con más oportunidades de proponer la modernización del sistema de gobierno otomano, pero sus reformas se enfrentaron siempre al fracaso

porque, o bien eran reprimidos, o ellos mismos no estaban listos para asumir la plena modernización de sus instituciones.

La hipótesis principal es que los reformistas otomanos se enfrentaron con la necesidad de la modernización, pero no podían comprometerse con nada que fuera más allá de la reforma. Aunque algunos burócratas excepcionales, entre otros, reconocieron claramente que las posibilidades de rejuvenecimiento interno del imperio se verían enormemente beneficiadas por prácticas administrativas modernas —orientación a los logros, reclutamiento y promoción sobre la base del mérito profesional, organización racional, racionalización de la autoridad, y fundamentos políticos como la igualdad de los sujetos ante la ley (en la práctica como en la doctrina)—, incluso los reformistas más decididos no se comprometieron, pues ciertamente no podían hacerlo, con algo más que la reforma, esto es, la reorganización de unidades estructurales del gobierno o el mejoramiento de las prácticas en curso sin alteraciones sociales o políticas fundamentales.³⁹

El discurso de Weiker da por entendido que la modernización era una necesidad para la supervivencia del imperio, que podía ser “rejuvenecido” mediante el “mejoramiento” estructural de sus prácticas sociales y políticas. Nuestro propósito es sugerir la posibilidad de que haya más que conservadurismo caprichoso en las reformas modernizadoras del Imperio Otomano.

Un ejemplo de la complejidad de estas discusiones desde el ámbito del sufismo es el de la reacción negativa de la orden *Naqshbandi* (en la que nos enfocaremos en el tercer capítulo) a las reformas del Tanzimat.

Los Nakşibendis protestaron vehementemente contra las políticas occidentalizadoras de las reformas del Tanzimat. Incluso instigaron al Incidente en Kuleli de 1859, una protesta anti-reformista que demandaba el restablecimiento

³⁹ Weiker, Walter F., “The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform” en *Administrative Science Quarterly*, Vol. 13, Núm. 3, diciembre de 1968, p. 452. La traducción es nuestra.

pleno de la ley islámica. La base social del activismo Naqşibendi estaba formada por comerciantes, hombres de letras, burócratas y personajes notables de las ciudades.⁴⁰

La aclaración sobre la importancia de personajes poderosos de los centros urbanos, especialmente comerciantes y burócratas, en estos movimientos opuestos a la reforma contradice directamente la hipótesis de Weiker. Sin embargo, comprender estos hechos como un mero rechazo de estos sectores de la sociedad, incluida la orden *Naqshbandi*, a la modernización, es mantener limitada la idea de modernización a una propuesta de occidentalización. El hecho de que se opusieran a la reforma del Tanzimat no quiere decir que rechazaran toda noción de modernidad, ni siquiera que fueran impermeables a toda idea occidental. Como aclara M. Hakan Yavuz:

Al mismo tiempo, la orden Nakşibendi atravesó ciertos cambios internos y externos. Desempeñó un papel clave en el proceso de arraigar un nuevo terreno político y social para la sociedad turca al promover el nuevo léxico del constitucionalismo y los derechos humanos. En contraste con muchos de los que se involucraron en los debates teóricos que rodeaban a este nuevo léxico de la sociedad Otomana, la orden Nakşibendi, al interpretar estos términos a través del prisma de la sharía y de la sunna, fue capaz de convocar al activismo de las bases (...) Esta habilidad para ajustarse a nuevas situaciones junto con una flexibilidad intelectual inherente ha logrado neutralizar la propaganda hostil de sus oponentes, que pretenden identificar al movimiento como “fundamentalista” o como enemigo de la modernidad.⁴¹

Cabe, entonces, plantearse el argumento contrario al de Weiker: que los movimientos de oposición a las reformas no revelan una mala lectura de la modernidad occidental por parte de los otomanos, sino que la interpretación de las reformas otomanas que se sostuvo en

⁴⁰ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* Nueva York, Oxford University Press, 2003, p. 138. La traducción es nuestra.

⁴¹ *Ibidem*.

Europa ha impedido percibir escucha en donde no había obediencia y ha visto ambigüedad y fracaso en donde había debate.

No está de más insistir en que no pretendemos hacer una apología de “lo otomano”, y que cuando hablamos de debate no hacemos referencia al ideal racionalista del intercambio pacífico de ideas, sino a procesos agonísticos a través de los cuales se va trazando una historia en donde Europa y el Imperio Otomano no son actores aislados. Las reformas planteadas desde la primera mitad del siglo XIX hasta principios del XX son, desde nuestra perspectiva, al mismo tiempo puentes de comunicación y arenas de combate ideológico que revelan las diversidades del discurso sobre “lo moderno”.

Sería inútil negar que las reformas en el Imperio Otomano partieron de un sentimiento de derrota frente a Europa; no es ése nuestro propósito, como tampoco lo es soslayar el hecho incontrovertible de que estuvieron atravesadas por la incorporación de ideas europeas. Para los otomanos, las nociones de modernización y occidentalización siempre estuvieron profundamente vinculadas. Lo que nos parece interesante examinar es la forma en la que se concibieron estos elementos, por qué razones, de qué manera y mediante qué discusiones se interpretaron las ideas, técnicas e instituciones que llegaban desde Europa occidental. En la medida en la que comprendamos esto, veremos que la concepción de la modernidad como algo que se impone desde afuera implica distintos momentos para imaginar lo que es “afuera”, esto es, para definir e instituir la diferencia respecto a un otro.

El carácter eminentemente defensivo con que iniciaron las reformas es evidente por el hecho de que el primer ámbito que se vio sujeto a transformaciones “modernizadoras” fue el del ejército.

Al emitir la enmienda imperial llamada Nizam-I Yedid (Nuevo Orden) en 1793, Selim III estaba motivado por el deseo de fortalecer a las fuerzas armadas del imperio para combatir a la amenaza europea de manera más efectiva. Era un plan de largo alcance que pretendía elevar la capacidad de lucha del ejército introduciendo nuevos métodos de entrenamiento y nueva tecnología militar.⁴²

Esto fue así porque el sentimiento de derrota comenzó en el terreno militar. Los otomanos no concibieron inmediatamente a sus instituciones políticas y culturales como “atrasadas” respecto al modelo europeo, pero era muy claro que la integridad de su territorio estaba cada vez más amenazada, tanto por las conquistas militares directas de las nuevas potencias europeas como por la tendencia separatista de una influencia occidental perturbadora: el nacionalismo.

Los Estados occidentales penetraron el ámbito otomano por medio de ejércitos e ideas (...) El número de partidos políticos y revueltas de carácter nacionalista creció notablemente en el imperio y pronto se convirtieron en el problema más importante para la determinación de gran parte de las políticas otomanas. Grecia fue el primer país en declarar su independencia del imperio, en 1829. En 1875, Serbia, Montenegro, Bosnia, Valaquia y Moldova declararon unilateralmente su independencia. Tras la guerra ruso-otomana de 1877 a 1878, los otomanos se vieron forzados a otorgarle la independencia a Serbia, Rumania y Montenegro, así como una suerte de autonomía a Bulgaria. Los territorios restantes en los Balcanes continuaron bajo el control otomano. En 1878, se cedió Chipre a Gran Bretaña a cambio de favores en el Congreso de Berlín. Con el pretexto de imponer orden, los británicos también ocuparon Egipto en 1882. El resto de los dominios otomanos en el norte de África se fueron perdiendo entre 1830 y 1912.⁴³

Estos, por cierto, no eran los únicos elementos de fragmentación e inestabilidad del imperio. Es importante considerar que la crisis otomana se debió tanto a factores externos

⁴² Andreas M. Kazamias, *op. cit.*, p. 51

⁴³ Uğur Ümit Üngör, *The Making of Modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Londres, Oxford University Press, 2011, p. 25 La traducción es nuestra.

como internos. Además de las derrotas militares, el gobierno otomano debió enfrentar una importante crisis económica causada en gran medida por las nuevas rutas navales de Inglaterra y Holanda hacia la India que prescindían del paso por aguas otomanas, la introducción de metales preciosos de América. Si este panorama económico no era alentador, la gravedad de la crisis fue mayor por la creciente corrupción en el gobierno que destruyó progresivamente el sistema de meritocracia que había caracterizado a sus tres grandes grupos: el cuerpo militar de los jenízaros, los burócratas (*mülkiye*) y los ulemas.

Como explica Andreas M. Kazamias:

...el sistema abierto de reclutamiento para el grupo del palacio, y por lo tanto para los puestos administrativos más altos, se caracterizaba por el soborno, la corrupción y el favoritismo; donde el mérito y la educación habían sido los criterios básicos de admisión, promoción y colocación, otros factores, como la riqueza, la coima, y los “contactos” o “influencias”, empezaron a operar.⁴⁴

Un evento traumático que, dicho sea de paso, está directamente relacionado con la historia del sufismo en Turquía, marcó la transformación cualitativa de las reformas otomanas de una mera adquisición de técnicas y armamento europeos (principalmente franceses) a la suplantación de sus propias instituciones: la destrucción, llevada a cabo por Mahmud II, de los jenízaros, conocida como *Vaka-i Hayriyye*, “el acontecimiento beneficioso”.

... [Mahmud II] esperó hasta que el continuo desorden dentro del cuerpo de los jenízaros y sus derrotas a manos de los rusos, serbios (sic), griegos y otros los desacreditaran de manera que la opinión pública no se levantara en su apoyo cuando se intentara abiertamente destruirlos. Cuando Mahmud pensó que por fin la opinión pública estaba de su parte,

⁴⁴ Kazamias, Andreas M., *op. cit.*, p. 47-48 La traducción es nuestra.

cuando las victorias conseguidas contra los rebeldes griegos en Morea por el nuevo gobernador de Egipto, Mehmed Ali, contrastaron vivamente con los fracasos de los jenízaros contra los mismos rebeldes, el sultán decidió dar el golpe final. Restableció el ejército de Selim con el nombre de Sekban-i Cedid (1815), lo trajo en secreto a Isanbul, lo colocó alrededor de los cuarteles de los jenízaros, y se hicieron esfuerzos para provocar una revuelta de los jenízaros que sirviera como pretexto para destruirlos. El cebo que se les ofreció fue la publicación de un decreto que restablecía la reforma del ejército. Cuando los jenízaros respondieron con la rebelión (15 de junio de 1826) los hombres de Mahmud bombardearon sus cuarteles y organizaron una matanza de ellos no sólo en Istanbul, sino en todo el imperio, con escasa oposición pública.⁴⁵

La destrucción de los jenízaros no era simplemente un acto de protección del poder del Sultán. A lo largo de la historia otomana, los sultanes habían jugado siempre con la repartición del poder entre grupos rivales (como el cuerpo del *devşirme* y la aristocracia turca, o las llamadas “órdenes heterodoxas” -entre las cuales, por su cercanía con el Islam shiíta, la más importante era precisamente la orden *Bektashi-* y las “órdenes ortodoxas” – cuyo principal representante era la orden *Naqshbadi-*) para asegurarse su posición en el centro de la política imperial. Este episodio violento marcaba un cambio radical en las políticas reformistas, pues la disposición a destruir a una de las instituciones clásicas del Imperio y a remplazarla por un ejército regular entrenado por oficiales franceses implicaba el reconocimiento de que la institución militar europea en sí misma, y no sólo su tecnología, era superior a la otomana. El gobierno otomano empezaba a plantearse la sustitución de una modernización parcial, subordinada a la supervivencia del Imperio, por la metamorfosis, esto es, por la modernización entendida como convertirse en algo distinto, algo “moderno”.

Parte importante de esa metamorfosis, iniciada también en el gobierno de Mahmud II, fue la transformación del sistema educativo destinado a formar a los nuevos cuadros del

⁴⁵ G. E. Von Grunebaum, *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002 (1975), p. 99-100.

Estado. Así se creó un nuevo tipo de escuela llamado *rüşhdiye* que, a la usanza de la educación secundaria europea, debía preparar a los egresados de la educación primaria (*sübyan*) para entrar a las instituciones de educación superior. Cabe señalar que las nuevas escuelas no pretendían desplazar al sistema otomano de *medreses* y *mektebs* como el nuevo ejército había suplantado a los jenízaros, sino formar a una élite gubernamental, lo que tendría como resultado la generación de dos tipos diferentes de clases ilustradas con proyectos muy distintos, pero cuya relación no era la de una oposición simple.

La era de las reformas había iniciado con absoluta contundencia desde principios del siglo XIX, pero en los cambios al sistema educativo podemos advertir una actitud dubitativa respecto al alcance de la transformación esperada. La discusión sobre “cómo ser modernos” se empezó a configurar en esa época y, como veremos en los capítulos siguientes, continúa hasta la actualidad. En la etapa de las reformas otomanas, pueden trazarse algunas grandes tendencias en este debate; Üngör propone un esquema de tres etapas:

Podemos nombrar a la primera fase como una de “ciudadanía patriótica otomana”, que abarca, a grandes rasgos, de la década de 1860 a 1889. La segunda es la base del “activismo nacionalista musulmán”, que duró aproximadamente de 1889 a 1913. La tercera y última fase fue la cúspide del movimiento de los Jóvenes Turcos, la de la “hegemonía nacionalista turca”, de 1913 a 1950.⁴⁶

Estos modelos, aunque muy generales, nos parecen útiles en la medida en la que suponen una concepción del proceso de modernización más compleja que la de la simple oposición entre instituciones “arcaicas” otomanas e innovaciones “modernas” europeas. No obstante,

⁴⁶ Uğur Ümit Üngör, *op. cit.*, p. 26 La traducción es nuestra.

no coincidimos con Üngör cuando plantea dichos modelos como “etapas” claramente definibles en un proceso sucesivo. Desde nuestra lectura, conceptos tan amplios como “otomanismo”, “nacionalismo musulmán” y “nacionalismo turco” indican tendencias en el discurso político de múltiples grupos según el contexto histórico, que lejos de sucederse reaparecen como horizontes explicativos hasta la fecha. Volveremos a trabajar esta idea más adelante, cuando hayamos considerado los debates más recientes.

Las célebres reformas conocidas como *tanzimat-i hayrye* (“legislación beneficiosa”) hacen referencia a un periodo muy largo que inició con el *Hatt-ı Şerif* (Edicto Imperial) de Gülhane el 3 de noviembre de 1839 y culminaron con el reinado de Abd ul-Hamid (1876-1908). El propósito de este gran cuerpo de reformas era consolidar el proceso iniciado en el gobierno de Mahmud II y remplazar a las antiguas instituciones otomanas por otras retomadas de Europa (particularmente Francia). Inspirados en ideales occidentales, como la igualdad ante la ley, las reformas del Tanzimat pretendían abolir las diferencias entre los musulmanes y los miembros de otras religiones, reducir (aunque no desaparecer) la transcendencia y la autonomía del *millet*, imponiendo el servicio militar obligatorio y eliminando el sistema de cesión de tierras conocido como *mukata'a* en favor de una administración fiscal centralizada. Un ejemplo muy claro de los ideales del Tanzimat fue la creación del *Galatasaray Lise*, una escuela preparatoria basada en el modelo del *lycée* francés y dirigido por dos líderes del movimiento modernizador de la época: Ali Pasha y Fuad Pasha. Sobre este proyecto, Andrea M. Kazamias hace notar que:

El plan de estudios incluiría la enseñanza del turco, el francés, etimologías griegas, los elementos de latín necesarios para el estudio del derecho, la medicina y la farmacología, historia otomana y universal, geografía otomana y europea, matemáticas, cosmografía,

elementos de jurisprudencia, física y química, historia física, elementos de economía política, retórica, dibujo geométrico, ética, y mecánica aplicada. Adicionalmente, se podía elegir el estudio de las lenguas griega y armenia si los padres lo deseaban, y habría entrenamiento gimnástico cotidianamente. Se impartiría educación religiosa obligatoria de acuerdo a la afiliación religiosa del individuo en cuestión.⁴⁷

Este modelo educativo que conjuga la educación europea con la conservación de algunos elementos locales cruciales como la historia, la lengua y la religión, fue el espacio formativo y la expresión más concisa de un proyecto de modernización política y social para el Imperio, conocido con el nombre de “otomanismo”.

Los miembros de esta élite, especialmente los principales kātibs, estaban unidos por lazos religiosos, lingüísticos y culturales, así como por relaciones personales, lealtades, matrimonios y estilos de vida. Sus ideales generales no estaban circunscritos por lo que después se conoció como nacionalismo turco; más bien, era un concepto totalmente inclusivo, pero amorfo en varios sentidos, llamado “otomanismo”, que implicaba un estado multirracial y multiconfesional en el que todos podrían disfrutar de los mismos derechos.⁴⁸

Pero el Otomanismo no dejaba de ser un movimiento de élite, plagado de contradicciones y eventualmente desafiado por otro gran proyecto de modernización: el de los Jóvenes Otomanos. El problema fundamental del Otomanismo es que constituye lo que tal vez sea el intento más ingenuo de imitación de instituciones europeas amalgamadas con elementos que hasta entonces habían sido cruciales para la organización del Imperio; por ejemplo, los *millets* no fueron abolidos, pero los poderes que los dotaban de autonomía desaparecieron, reduciéndolos a poco más que segmentos nominales de la población. Los miembros de los *millets* no estaban conformes con que se les hubiera quitado autonomía en pos de una

⁴⁷ Andreas M. Kazamias, *op. cit.*, p. 65 La traducción es nuestra.

⁴⁸ *Ibid*, p. 71.

supuesta igualdad, y los turcos musulmanes no podían admitir la eliminación de su lugar dominante en la estructura social.

La propuesta de los Jóvenes Otomanos consistía en superar esta ambigüedad mediante la unificación en torno al elemento religioso. Aludiendo nuevamente al tema de la educación, intelectuales como Namık Kemal planteaban el fortalecimiento de las instituciones de enseñanza tradicionales, en lugar de la creación de escuelas de tipo europeo con maestros traídos de Francia. De este modo, los ulemas que habían sido separados tajantemente del proyecto “moderno” de educación del otomanismo se vieron involucrados en la creación de un nuevo tipo de *lise*: “Éste era el Lise Darüşshafaka , que reclutaba a los niños huérfanos y buscaba inculcar ideas islámicas, si bien la enseñanza se llevaba a cabo según directrices occidentales modernas.”⁴⁹

Vemos, entonces, que pese a la recuperación de los valores islámicos como estandarte de su proyecto, las propuestas de los Jóvenes Otomanos no dejaban de ser “modernizadoras”:

Debían reinstaurar la Ley Sagrada, pues sólo ella respondía a las tradiciones y a las necesidades de un pueblo musulmán. No obstante, esto no significaba un simple rechazo de la occidentalización y un retorno al pasado inmediato; lo que se necesitaba era retornar al verdadero espíritu del Islam temprano, que reconocía la soberanía del pueblo y el principio de la consulta para el gobierno. Esto podía asegurarse de la mejor manera mediante un aparato constitucional con una asamblea y una suprema corte que, aunque imitadas de modelos europeos, se adaptarían a las necesidades de un pueblo musulmán que vive bajo la ley del Islam, otorgada por Dios.⁵⁰

⁴⁹ Andreas M. Kazamias, *op. cit.*, p. 73.

⁵⁰ Bernard Lewis, *op. cit.*, p. 172-173. La traducción es nuestra.

Este aspecto nos interesa no sólo porque coloca al discurso de los Jóvenes Otomanos sobre la modernidad en pugna con las reformas del Tanzimat, sino porque también nos remite a otra discusión: la de los ulemas reformistas con los ulemas conservadores. Sería erróneo suponer que los musulmanes del Imperio eran todos de una misma opinión, y el intento de modernizar al Imperio desde una trinchera islámica no fue bien visto por un amplio grupo de musulmanes, muchos de ellos alejados de las élites. El mejor ejemplo de esto, como apunta Kazamias, es la resistencia de los *softa* (estudiantes de teología de las *medreses*):

Los *softas* se hicieron notar por su intratabilidad, descontento y tendencia a generar problemas. Eran muchos —en las décadas de 1830 y 1840 había alrededor de mil en Estambul— y las fuentes de su agitación y de su reacción contra las arraigadas élites políticas y religiosas eran múltiples. Educados en los establecimientos religiosos tradicionales, estos estudiantes del Islam ortodoxo y la enseñanza musulmana veían con sospecha cualquier infiltración secularista y reaccionaban violentamente contra cualquier intento de cambiar el carácter de las instituciones islámicas y de la sociedad esencialmente musulmana.⁵¹

La principal amenaza a los Jóvenes Otomanos no era, empero, la reacción de los sectores más conservadores de la población musulmana, sino el gobierno mismo. Cuando intentaron imponer sus reformas, el gobierno reaccionó rápidamente y acabó, por medio de la represión, con ese movimiento.

Originalmente miembros de la burocracia, [los Jóvenes Otomanos] oscilaban en sus relaciones con el sultán y la “Puerta”. Muchos fueron enviados al exilio, otros regresaron al redil burocrático; uno de los más famosos, Ali Suavi (quien también sirviera como director del *Galatasaray Lise*), murió en un intento trunco de derrocar al sultán Abdül-Hamid II en

⁵¹ Andreas M. Kazamias, *op. cit.*, p. 74. La traducción es nuestra.

1878, un evento que también marcó el fin del movimiento político de los Jóvenes Otomanos.⁵²

Finalmente, el proyecto modernizador más cercano al modelo político del Estado nacional europeo surgió a finales del siglo XIX con los llamados “Jóvenes Turcos”. Hasta ese momento, las minorías sometidas al poder turco-musulmán eran quienes habían emprendido los movimientos nacionalistas basados en la unidad étnica; los Jóvenes Turcos inauguraron un proyecto nacionalista en torno a la identidad étnica del grupo dominante, empresa que desembocaría en la destrucción del Imperio y la creación de la República de Turquía. Es importante tener en cuenta que, aunque ése fue el resultado final, el movimiento de los Jóvenes Turcos no inició como un nacionalismo étnico, sino que llegó a ello a través de un proceso de debate interno que lo fue transformando. En ese contexto, los otros nacionalismos étnicos del Imperio Otomano tuvieron una influencia directa en el nacionalismo turco tan o más grande que Estados europeos como Francia. Como veíamos al principio con la carta de Halet Efendi, para comprender la relación del Imperio Otomano con Europa es preciso tomar en cuenta la influencia de sus comunidades cristianas y, por lo tanto, se debería interpretar en ese contexto el desarrollo de nociones antagónicas de identidad. Como señala Üngör:

La historia del movimiento de los Jóvenes Turcos puede ser vista como un proceso complejo de identificaciones que atravesaron dos virajes importantes. La transformación del movimiento de la primera fase a la segunda fue un viraje del nacionalismo otomano al nacionalismo musulmán, y vio un proceso de des-identificación con los no musulmanes. El

⁵² *Ibid*, p. 76.

cambio de la segunda fase de musulmanismo a la tercera fase de nacionalismo turco produjo un proceso de des-identificación con los no turcos.⁵³

La idea de una nación turca parecía cumplir finalmente con los requisitos de un proyecto más puramente “moderno”, pero no carecía de contradicciones. Por una parte, el enfoque étnico dio lugar a la persecución y al genocidio, tema que sigue siendo delicado y objeto de confrontaciones violentas en Turquía; por otra, el nacionalismo turco no tenía que lidiar con las contradicciones entre los modelos europeos y la herencia otomana, pero sí tenía que enfrentar la construcción de una identidad nacional que fuera, al mismo tiempo, “turca” y “moderna”. Esta fue la paradoja que heredó el gobierno de Atatürk en la naciente República de Turquía y que se expresa en la justificación de una nueva era de reformas. Consideremos, por ejemplo, la explicación del fundador de la República de Turquía respecto a la transformación obligatoria del vestido:

¿Nuestra vestimenta es nacional? (Gritos de: “¡No!”)

¿Es civilizada e internacional? (Gritos de: “¡No, no!”)

Estoy de acuerdo con ustedes. Esta combinación grotesca de estilos no es nacional ni internacional... Amigos míos, no hay necesidad de buscar y revivir el traje de Turán. Nuestra nación es digna de una vestimenta civilizada e internacional, y la usaremos. Botas o zapatos en nuestros pies, pantalones en nuestras piernas, camisa y corbata, chaqueta y chaleco, y, por supuesto, para completar a estas prendas, algo que cubra nuestras cabezas. Quiero aclarar esto: tal objeto se llama “sombbrero”.⁵⁴

⁵³ Uğur Ümit Üngör, *op. cit.*, p. 29. La traducción es nuestra.

⁵⁴ Discurso de Mustafá Kemal Atatürk en Inebolu, el 28 de Agosto de 1925, citado en Lewis, Bernard, *op. cit.*, p. 268. La traducción es nuestra.

La transformación obligatoria del vestido que, junto con el cambio del alfabeto árabe al latino y la prohibición de las *tarikas* sufís, constituye uno de los símbolos de las reformas de Atatürk, estaba orientada por dos principios: “lo nacional” y la “civilización internacional”. Desde principios del siglo XIX, los debates sobre la modernidad en el Imperio Otomano enfrentaban la difícil tarea de conciliar la integración de instituciones europeas en su complejo contexto local. Este desafío fue, para las primeras dos grandes tendencias modernizadoras, una cuestión de negociación con la realidad ineludible de un panorama cultural, político y social sumamente diverso que no se adecuaba a las ideas importadas de Europa. Para el nacionalismo turco, el problema era ligeramente diferente: lo local y lo extranjero debían incorporarse en la creación de una entidad nueva, en una “comunidad imaginada” (por emplear los términos de Benedict Anderson⁵⁵) en torno a dos parámetros: la etnicidad turca y la “civilización” occidental. Esto debía reflejarse en todos los ámbitos de la vida, incluso la forma de cubrir el cuerpo tenía que ser al mismo tiempo “nacional” y “civilizada e internacional”.

Esta aceptación de la modernidad occidental como un principio civilizatorio que no es propio del “otro” al que se opone toda identidad étnica, sino un modelo universal en el cual es posible ser incluido es lo que lleva a la coincidencia en los discursos del kemalismo y de Lewis sobre los Jóvenes Turcos como la etapa más avanzada en la “evolución” de la sociedad turca hacia la modernidad. En *The Emergence of Modern Turkey*, Bernard Lewis escribe, sobre la revolución de 1908, que:

⁵⁵ Véase: Benedict R. Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

La larga noche del despotismo Hamidiano se había terminado; los albores de la libertad habían llegado. La constitución había sido proclamada nuevamente y se habían ordenado las elecciones. Los escritos de aquella época reflejan una felicidad casi delirante, que encontró ecos en la escéptica prensa europea.⁵⁶

Este breve párrafo ilustra la credibilidad de la que ha gozado hasta ahora la idea que cuestionamos desde el principio: que las reformas otomanas no son sino un largo y tortuoso camino hacia una auténtica modernidad, cuyo éxito sólo se vislumbró con la aparición de la tendencia más apegada al modelo nacionalista europeo que le dio el tiro de gracia a un Imperio Otomano envejecido y destinado a desaparecer. Desde esta perspectiva, toda propuesta de modernización que se aparte de la emulación de las instituciones europeas es vista como algo fallido, como un obstáculo sintomático del anquilosado “orgullo otomano” que había perdido su razón de ser desde el siglo XVI. En pos de defender este argumento, incluso se ha dicho que los otomanos se negaban a aprender de Europa, que consideraban inútil aprender del mundo “infiel”.

Europa quedaba fuera del campo de referencia de incluso los más educados otomanos de la época debido a la creencia básica de la sociedad otomana en su propia superioridad sobre cualquier cosa que el mundo infiel pudiera producir, creencia que podía tener cierta base real en el siglo XVI, pero que se mantuvo cuando hacía mucho tiempo que ya no era válida.⁵⁷

El concepto del “orgullo otomano” se construye, pues, sobre la base de una extraña negación de la historia del vínculo entre Europa y el Imperio Otomano; negación que es

⁵⁶ Lewis, Bernard, *op. cit.*, p. 210-211. La traducción es nuestra.

⁵⁷ G. E. Von Grunebaum, *op. cit.*, p. 93.

seminal de un discurso histórico que escinde a esta región del mundo de aquello que se abarca con la idea de Occidente.

Aquí, por el contrario, consideramos a la historia de las reformas otomanas como un proceso de debates entre grupos internos y externos al Imperio en torno a la idea de modernidad, y, por lo tanto, nos vemos obligados a reconocer un sustrato de significaciones sociales comunes en donde se articularon e instituyeron distintos proyectos de modernización, en lugar de una lucha entre las fuerzas “progresistas” de la influencia europea y la resistencia “conservadora” de un imperio tradicionalista y anquilosado. Los debates que se dieron entre grupos de tendencia “otomanista” y grupos nacionalistas (unos enfocados en la identidad religiosa, otros en parámetros étnicos) son *agonísticos* en la medida en la que responden a una necesidad de creación de sentido que vemos con más claridad en el ámbito de las definiciones de identidad y diferencia respecto a una Europa cada vez más poderosa en los ámbitos económico y militar, y entre las propias comunidades del Imperio.

El análisis de la participación del sufismo en los debates en torno a lo moderno en Turquía es algo que no se puede hacer, desde nuestro punto de vista, de manera inmediata. Si se quiere comprender por qué se han producido ciertas formas de organización desde el sufismo para aportar o responder a los discursos sobre la modernidad, es preciso observar la transición del Imperio Otomano a la República de Turquía más allá de una supuesta interrupción repentina de la historia y de la imposición de un modelo extranjero, y saber cómo abordar al sufismo como algo más que una forma de misticismo islámico. Sugerimos, en cambio, entender a las *tarikas* como organizaciones sociales concretas que han participado de los debates constitutivos del proceso de modernización. Para ver la

participación del sufismo en estos debates sobre lo moderno, es necesario abordar la forma en la que se vinculaban las organizaciones sufíes con la sociedad otomana/turca. Hemos adelantado en este capítulo algunas pistas sobre la relevancia de los grupos sufíes en aspectos como la educación (a través de la administración y la enseñanza en las *medreses* y los *lise*) y la defensa (como vemos por la importancia de la orden Bektashi para los jenízaros), en el próximo capítulo haremos referencia a la institución clave a través de la cual el sufismo incidía en la vida pública: el *waqf*.

2. VÍAS MÍSTICAS, CAMINOS TERRENALES

Estas preocupaciones de los participantes con la práctica ética y con la formación de sus actitudes sugieren que al analizar las prácticas de esta orden [la orden sufí Naqshbandi], nuestra atención no debería estar enfocada en algo llamado ‘experiencia mística’, sino más bien en las prácticas disciplinarias, que Asad (1993: 130) define como ‘programas para formar o reformar disposiciones morales (que organizan las prácticas físicas y verbales que constituyen a un ser... virtuoso)’.

Brian Silverstein⁵⁸

En el primer capítulo, abordamos el problema de que se haya considerado a las reformas modernizadoras del Imperio Otomano como esencialmente fallidas. Dicha concepción de la historia se sostiene y se refleja en cierta forma de interpretar cuestiones más específicas, como la que abordaremos aquí. En este capítulo, trabajaremos el problema de la dislocación teórica en los estudios sobre sufismo entre las ideas y prácticas “religiosas” o “místicas” de los sufís y su existencia como organizaciones sociales concretas en la historia otomana y turca, perspectiva que ha llevado a soslayar la participación de las distintas formas de sufismo en los debates que fueron instituyendo ideas diversas sobre lo moderno.

En el contexto del discurso sobre la modernidad que parte del planteamiento weberiano del “desencantamiento del mundo”, se inscribe una larga tradición de estudios sobre el sufismo que se enfocan solamente en sus ideas místicas y, en los mejores casos, en

⁵⁸ Brian Silverstein, “Sufism and Modernity in Turkey” en Julia Day Howell y Martin van Bruinessen (eds.), *Sufism and the ‘Modern’ in Islam*, Nueva York, I.B. Tauris, 2007, p. 43. La traducción es nuestra.

sus prácticas rituales, desentendiendo casi por completo del papel que han tenido los órdenes sufís en la organización concreta de las sociedades a las que han pertenecido. Por ser grupos que se definen en torno a ideas místicas, las *tarikas* sufís han sido abstraídas de su contexto social y, por lo tanto, mistificadas. Cuando se considera a estas organizaciones desde la perspectiva de una *praxis*, de una forma de actuar sobre la realidad social, a menudo nos encontramos con descripciones que descalifican al sufismo como un “culto bajo”, como “religiosidad popular”, es decir, como algo que en la práctica parece extrañamente simple en comparación con la complejidad de sus producciones teológicas y artísticas. El mismo Weber afirmaba que:

Este tipo de religión, con sus elementos místicos y orgiásticos, con su carácter esencialmente extraordinario e irracional, y con su ética de la vida cotidiana oficial y completamente tradicionalista, *se convirtió en una influencia en la empresa misionera del Islam a causa de su gran simplicidad*. Dirigió el curso de la vida en caminos cuya finalidad era *claramente opuesta al control metódico de la vida* que encontramos entre los Puritanos y, ciertamente, en cualquier tipo de ascetismo orientado al control del mundo.⁵⁹

La historia del pensamiento sobre el sufismo en Occidente es, por lo tanto, intrínsecamente paradójica: el sufismo es al mismo tiempo “alta civilización” y “religiosidad popular”, “elevada poesía” y “simple culto a los santos”, “elaborada teología” y “pensamiento mágico”. Y acaso esta percepción de la dimensión social concreta del sufismo como *praxis* no sea sólo atribuible a una lectura occidental de la cuestión. Como bien apunta Annemarie Schimmel:

⁵⁹ Max Weber, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1969, p.265. La traducción y las bastardillas son nuestras.

Ḥijāzī señaló el peligro de venerar con exageración al maestro espiritual, el sheikh o *pīr* (...), lo que Muhammad Iqbal llamó «pirismo», y que significa el dominio absoluto del guía sobre aquellos que le siguen y la explotación subsiguiente de los campesinos y aldeanos ignorantes.⁶⁰

No podemos hacer aquí una genealogía de esta concepción elitista de las dos dimensiones del sufismo. Baste decir que en su forma más abstracta, podemos encontrar razonamientos similares respecto a muchas otras tradiciones religiosas. En la discusión específicamente enfocada en el sufismo, la producción teórica más reciente dentro de esta línea de pensamiento es la de Geertz y Gellner, quienes defendieron esa comprensión binaria del sufismo bajo los nuevos epítetos de “rural” y “urbano”. Las críticas a esta propuesta no se dejaron esperar:

Geertz y Gellner declararon moribundo al sufismo, pero con el término “sufismo” se referían sólo a la variante popular, rural, extática e iletrada. No parecían enterados de la existencia, en todo el mundo musulmán, de sufís urbanos letrados, entre cuyos seguidores se encontraban miembros de las élites tradicionales (cf. Sirriyeh, 1999). La dicotomía de religiosidad popular y escrituralismo sobrio de base urbana, que suscriben ambos autores, es vergonzosa si observamos que el mismo sujeto que Geertz considera arquetipo del marabout, el Sheikh Lyusi, era también autor de varios libros cultos, y por lo tanto representante del Islam escrituralista (Munson, 1993). Actualmente se considera insostenible atribuirle al sufismo la cualidad de un Islam “popular”, “letrado” o “legalista”; muchos sufís operan en ambos dominios sin que parezcan percibir en ello ninguna contradicción.⁶¹

Ahora bien, cabe cuestionarse si las críticas de Ḥijāzī y de Muhammad Iqbal que menciona Schimmel establecen una separación taxativa entre dos *variantes* de sufismo. Desde nuestra perspectiva, se trata más bien de una interpretación política de los *vínculos* que se entablan

⁶⁰ Annemarie Schimmel, *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Editorial Trotta, 2002, p. 38.

⁶¹ Julia Day Howell y Martin van Bruinessen, *op. cit.*, p. 8. La traducción es nuestra.

entre grupos sociales en pugna a través del discurso y de las prácticas sufís como medios de expresión social, esto es, de *debates agonísticos* mediante los cuales el sufismo se instituye como realidad histórico-social. Esta interpretación permite comprender mejor lo que señalan Julia Day Howell y Martin van Bruinessen: si los sujetos a los que se analiza no perciben una contradicción entre las dos formas de sufismo que practican, probablemente sea porque no se trata de *dos* formas, o de *dos* dimensiones del sufismo, sino de expresiones ora armónicas, ora en pugna dentro del complejo universo simbólico y social siempre cambiante que denominamos “sufismo”.

Nuestra reflexión entra en concordancia con una propuesta de Talal Asad para comprender a la religión como algo inscrito en la capacidad para comprender el mundo y operar en él, y no como una dimensión simbólica *separada* de la vida⁶². En palabras de Asad:

Las dos etapas que propone Geertz son, sugeriría yo, una. Los símbolos religiosos — ya sea que uno piense en ellos en términos de comunicación o de cognición, como guías de la acción o de la expresión emotiva— no pueden ser entendidos independientemente de sus relaciones históricas con los símbolos no religiosos o de sus articulaciones en y de la vida social, en la cual el poder y el trabajo son siempre cruciales. Mi argumento, debo subrayar, no es sólo que los símbolos religiosos están íntimamente ligados a la vida social (y por lo tanto cambian junto con ella), o que usualmente apoyan al poder político dominante (y ocasionalmente se le oponen). Es que los diferentes tipos de práctica y discurso son intrínsecos al campo en que las representaciones religiosas (como cualquier otra representación) adquieren su identidad y su veracidad.⁶³

⁶² Esta forma de concebir al hecho religioso como algo esencialmente separado de la vida “mundana” descansa en la tradición de pensamiento que se desarrolla a partir de la dicotomía sagrado/profano que alcanza su expresión clásica en la obra de Mircea Eliade, pero que por desgracia no tenemos tiempo de discutir aquí.

⁶³ Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 53-54.

Antes de adentrarnos en la participación del sufismo en los debates agonísticos sobre lo moderno, queremos detenernos a hacer un breve recuento histórico de una institución que nos parece clave para comprender la participación del sufismo en la vida política, económica y militar del Imperio Otomano: el *waqf*. Veremos que esta institución también puede comprenderse desde la perspectiva de los debates agonísticos y nos aportará elementos para considerar los vínculos entre las formas de participación de las órdenes sufíes turcas en su sociedad como un proceso histórico amplio en el cual, eventualmente, se inscribe la cuestión de lo moderno.

2.1 Rutas intrincadas: la institución del *waqf*

Los estudios que se encargan de trabajar la economía, la política, la educación y las campañas militares en el periodo de modernización del Imperio Otomano y de creación de la República de Turquía, abordan el tema del sufismo como algo tangencial y separado de esos grandes procesos.

Para poder marginar de esta forma a instituciones que se hallaban en el corazón de la organización social otomana y que, desde nuestra perspectiva, lo siguieron estando — transformaciones mediante— a lo largo de la historia de la República, era preciso imponer una lectura parcial de aquellos conceptos que ligaban al sufismo con los ámbitos “no religiosos” de la vida.

Como no nos es posible analizar el papel desempeñado por cada orden sufí en la organización social otomana y en las reformas modernizadoras, tomaremos como objeto de análisis una institución común a todas que es, probablemente, el ejemplo más importante de vinculación entre estas organizaciones religiosas con los otros ámbitos de la vida social: el *waqf* (en turco, *vakf*).

El *waqf* es una donación permanente, establecida con propiedades de las cuales se extrae un ingreso que debe usarse para propósitos caritativos. La propiedad es un regalo para Dios, absoluto e irrevocable, y su propósito es el beneficio para la humanidad. Idealmente, entonces, un *waqf* debería establecerse con propiedades que no disminuyan con el uso.⁶⁴

Esta definición de John E. Mandaville es representativa de la forma en la que se comprende al *waqf* en la mayor parte de los estudios sobre economía otomana, pero no nos satisface completamente porque la función del *waqf* en el Imperio Otomano era tan importante que difícilmente se le puede relegar al ámbito, por definición secundario, de la caridad. Por el contrario, el *waqf* era una de las principales instituciones de administración del imperio, no sólo en materia económica sino, como veremos, también en la educación y en el plano militar.

Estudios ya clásicos sobre la economía otomana⁶⁵ prácticamente no mencionan a las *tarikas* sufíes como organizaciones relevantes para la administración de la Sublime Puerta, o lo hacen de manera muy secundaria. A su vez, gran número de trabajos sobre estas organizaciones se contentan con explicar los conceptos teológicos y filosóficos que

⁶⁴, Jon E., Mandaville, *op. cit.*, p. 293 La traducción es nuestra.

⁶⁵ Véase, por ejemplo: Halil İnalcık, y Donald Quataert, (Eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

les son particulares. Este hecho es sorprendente, considerando que la importancia de los órdenes sufís en la constitución del Imperio y en la islamización de las tierras conquistadas es abiertamente reconocida, pero no con base en el argumento de su participación directa en la organización social, sino mediante explicaciones como la de Weber, que aluden a la “simplicidad” o, en el mejor de los casos, a la “flexibilidad” del sufismo, factores que supuestamente facilitaban la islamización al proponer conceptos religiosos sencillos y adaptarse a las prácticas religiosas preexistentes en las regiones conquistadas mediante una suerte de sincretismo.

No obstante, hay suficiente bibliografía como para aventurar algunas ideas sobre la relevancia de los órdenes sufís otomanos en tanto instituciones políticas, sociales y económicas que, sostendremos, van mucho más allá de la “caridad”.

En la región que actualmente comprende Turquía y una parte de los Balcanes, donde inició la expansión del Imperio Otomano, los órdenes sufís fueron desarrollando un papel crucial dentro de la sociedad no sólo de carácter religioso, sino económico y militar. De acuerdo a un artículo de G. G. Arnakis, esta característica es la herencia de una organización muy antigua de Anatolia: la *Akhiyat al-Fityan* o “Hermandad de la Juventud”.

Lo que [Abu Abd Allah Ibn Battuta] tiene que decir respecto a la Hermandad puede clasificarse bajo tres encabezados que corresponden a los tres aspectos de su vida grupal: el religioso, el socioeconómico y el político. Debemos admitir, naturalmente, que estos encabezados no sugieren ninguna separación clara. Los tres modos de expresión de la conciencia grupal de los *Akhis* están íntimamente relacionados, y es solamente como resultado de los desafíos que les va presentando su entorno que en ciertos momentos uno de ellos aparece de forma más clara que los otros⁶⁶.

⁶⁶ G. G., Arnakis, “Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire. Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen” en *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 12, Núm. 4, Octubre de 1953, p. 233. La traducción es nuestra.

Esta organización no era exactamente una *tarika* porque no fue una institución que se definiera por su práctica religiosa, aunque muchos de sus miembros eran sufís, pero sí es fundacional de algunos elementos que serían característicos del sufismo turco y de los Balcanes.

Un primer elemento es que, como sucedería después con muchas *tarikas*, los *Akhis* a menudo eran administradores de grandes haciendas.

Mientras tanto, en Ankara y otros sitios, algunos *Akhis* empezaron a poseer enormes propiedades y se usaba el término *ayan* (“propietario de grandes haciendas”) para describirlos. Subsecuentemente, oímos hablar de *ayan ve akhiyan*, y el historiador Idris Bitlisi, unos cien años después de la muerte de Murad, conocía a los *Akhis* simplemente como “grandes terratenientes” o “notables locales”.⁶⁷

Pero su vínculo con la población no era meramente el de una clase de explotadores, sino que se preocupaban por mantener y reproducir los valores de la *futuwwa*⁶⁸ respecto a la generosidad y la hospitalidad. Estos valores se expresaban en formas casi idénticas a las que después se cristalizarían en las cocinas y los cuartos de huéspedes de los célebres *külliyeh* que rodeaban a casi todas las grandes mezquitas otomanas y de las *zāwiyas* adyacentes a las pequeñas mezquitas que florecieron a lo largo de las rutas importantes de

⁶⁷ Arnakis, G. G., *op. cit.*, p. 237. La traducción es nuestra.

⁶⁸ Sobre este término, nos dice Annemarie Schimmel: “En cuanto a lo esencial, la idea de la *futuwwa* se remonta a los comienzos del sufismo. El *fatā* es el «joven», «el joven valiente», generoso y fiel. El Corán nombra a los Siete Durmientes *fityan* (plural de *fatā*, sūra 18,10). Ḥallāj utilizaba este término para designar a quienes sobresalían por su fidelidad y su lealtad absolutas a los tratados, comprendidos Iblis y el Faraón, que habían permanecido fieles a lo que habían mantenido. Pero el término estaba habitualmente ligado a ‘Āli ibn Abī Ṭālib, como afirma la frase: «No hay otro *fatā* que ‘Āli, no hay otra espada que Dhū’l-Fiqār». Annemarie Schimmel, *op. cit.*, p.263.

todo el Imperio, muchas de las cuales albergan tumbas de *sheikhs* que son, hasta la fecha, sitios de peregrinación.

Durante la transición [del dominio bizantino al otomano] e inmediatamente después de ella, los *Akhis* ejercieron su mayor influencia. Sus *zaviyes* no eran solamente sedes de la Fraternidad, sino también centros religiosos y culturales, así como hostales para los viajeros. Ahí se reunía la Hermandad en las tardes, después de la jornada laboral; depositaban los frutos de sus labores en la tesorería y retomaban su vida grupal, que comenzaba con una comida⁶⁹.

G. G. Arnakis considera que la orden sufí *Bektashi* fue la heredera directa de la *Akhiyat al-Fityan*. Como ya señalamos en el capítulo anterior, el caso de esta orden es uno de los más notables en lo que concierne a la relevancia de las organizaciones sufíes en la sociedad otomana más allá del dominio estrictamente religioso, puesto que la orden *Bektashi* estuvo directamente asociada con el cuerpo militar de los jenízaros, cuya vestimenta era muy similar a la que había caracterizado a los *Akhis*.

El atuendo de los *Akhis* consistía de una bata blanca, un cinturón con una espada, y un sombrero alto y puntiagudo hecho de tela de lana blanca que terminaba en un tira de un codo de largo y dos pulgadas de ancho. Esta capa se llamaba *kalansuwa*, y las generaciones posteriores la conocieron como la marca distintiva de los Jenízaros.⁷⁰

Esta relación con lo militar no es una mera derivación de los acontecimientos, sino que estaba presente entre los *Akhis* que se dividían en dos grandes categorías: los *kavli* (que

⁶⁹ Arnakis, G. G., *op. cit.*, p. 238. La traducción es nuestra

⁷⁰ *Ibid*, p. 240. La traducción es nuestra.

Arnakis llama “predicadores”) y los *seyfi* (“soldados”), cuya relación con la fraternidad era de carácter más económico, como una suerte de gremio.

Los *Akhis* educados, espirituales y esotéricos se convirtieron en monjes o ermitaños, y los de carácter práctico, sin formación y mundanos, eligieron la vida del artesano. Poco después, los del primer tipo fueron absorbidos por las nuevas órdenes de derviches –los *Mevlevis*, los *Khalvetis* y los *Bektashis*- y el gremio de artesanos musulmanes, cuyos orígenes se remontan al siglo noveno, se quedó con el resto.⁷¹

La consideración de todos estos aspectos nos lleva a coincidir con Arnakis en la siguiente hipótesis: que la *Akhiyat al-Fityan* es un antecedente crucial para comprender las formas en que las organizaciones sufíes se cristalizaron en el Imperio Otomano como instituciones socio-económicas y a veces militares, al mismo tiempo que religiosas, cruciales para la expansión y organización del dominio otomano.

La primera de estas formas es aquella en donde el otorgamiento de *waqf* a las órdenes sufíes tenía el propósito de asegurar la administración, defensa e islamización de las tierras conquistadas. Esto fue, evidentemente, de especial relevancia en las etapas de expansión del Imperio. En ellas se ve con más claridad que en ningún otro caso el papel de las organizaciones sufíes como conquistadores (lo que nos remite al costado militar de la *Akhiyat al-Fityan*), terratenientes y místicos. Un caso paradigmático es el *waqf* que le otorgó el sultán Selim I a un *sheikh* sufí de la región de Safad llamado ‘Abd Allāh al-Asadī cuya vida, aunque oscurecida por las nieblas de la leyenda, deja muy claro su triple papel

⁷¹ *Ibid*, p. 241. La traducción es nuestra.

como gobernante, *pir* de una orden sufí, y guerrero⁷². Por lo tanto, coincidimos con Aharon

Layish en que:

El *waqf* que le otorgó Selīm I a un milagroso sheikh sufí en Dayr al-Bi'na sólo puede entenderse a la luz del papel desempeñado por los derviches sufís errantes y sus monasterios en la colonización e islamización de las zonas conquistadas, especialmente las fronteras, en el periodo otomano e incluso antes, desde el siglo onceavo, en la oleada occidental de los Selyuquíes (...) La consolidación de las órdenes sufís en el siglo XV fue de la mano con el crecimiento y la consolidación del Imperio Otomano. Los místicos-derviches contribuyeron a la formación y consolidación del Islam militante. Proveyeron inspiración religiosa y autorización a los ghazis e incluso participaron en las batallas.⁷³

Este pacto le permitía al sultán una forma de administración indirecta de las tierras conquistadas que fue una de las claves del éxito otomano. El *waqf* no sólo permitía la manutención de las *tarikas* en sí, sino que las convertía en agentes cruciales de la repartición de la riqueza en el Imperio mediante algunos recursos que ya hemos mencionado, como las cocinas comunitarias, y la construcción de infraestructura que abarcaba desde caminos y sistemas de irrigación, hasta mezquitas, escuelas, bazares y hostales para viajeros.

Los monasterios, además de ser lugares de asentamiento, servían como hostales o posadas para viajeros y caminantes, y estaban a cargo de la seguridad cotidiana de la región, incluida la seguridad de los viajeros en los caminos. Algunos sheikhs de esos monasterios tenían a su disposición tropas de guarnición e incluso participaban en las operaciones policiales y

⁷² Véase: Aharon Layish, “‘Waqfs’ and Šūfī Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultan Selīm I’s ‘waqf’ of 1516 in Favour of Dayr al-Asad” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Londres, University of London, Vol. 50, Núm. 1, 1987, pp. 61-89.

⁷³ Aharon Layish, *op. cit.*, p. 74. La traducción es nuestra.

militares. Los monasterios eran algo así como puntos estratégicos, puestos de defensa o estaciones de gendarmería.⁷⁴

A cambio de estos servicios, los beneficiarios del *waqf* no sólo administraban el usufructo de esas tierras sino que estaban exentos de impuestos y su descendencia por línea paterna heredaba tales privilegios.

La administración de la tierra fue variando a lo largo de la historia del Imperio Otomano, y las reformas modernizadoras que iniciaron con Mahmud II en el siglo XVIII, seguidas del Tanzimat y la revolución de 1908 liderada por los Jóvenes Turcos, marcaron una tendencia hacia la centralización del poder y contra la autonomía que otorgaban instituciones como el *millet* y el *waqf*. No obstante, según datos de Şevket Pamuk⁷⁵, para principios del siglo XIX el 25% de las tierras cultivables del imperio seguía bajo del dominio de los *vakıfs*.

2.2 El *waqf* y los debates agonísticos en el Imperio Otomano tardío

Hemos hecho un esfuerzo por mostrar, a través del caso del *waqf*, la importancia de las organizaciones sufís en la vida política, económica y militar del Imperio Otomano, pero sería erróneo y contrario a lo que hemos sostenido hasta ahora que pensáramos en él como algo que define la participación del sufismo pero que no es afectado por ésta. La

⁷⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁷⁵ Véase: Şevket Pamuk, *The Ottoman Empire and European capitalism, 1820-1913. Trade, investment and production*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010 (1987).

transformación del concepto de *waqf* mediante discusiones en torno a qué implicaba y qué podía considerarse como *waqf* nos puede dar un ejemplo de la manera en la que los debates agonísticos transformaron e instituyeron distintas formas de participación del sufismo en la sociedad turca.

Una de las transformaciones más importantes que se dieron con la fundación de la República de Turquía fue la abolición del *waqf*, apenas un año antes del cierre de las *tekkes*. Por lo tanto, en la versión imperante de la historia oficial del proceso de modernización turca, el *waqf* es una institución económica que a menudo no se asocia directamente con el sufismo pero que sí se considera característicamente otomana y, por lo tanto, su abolición es uno de los “logros” de la modernización. Parecería, pues, que de considerarse una discusión en esa versión de la historia, esta sería entre los beneficiarios reaccionarios y anti-modernos del *waqf* y las nuevas instituciones económicas “modernas”. En este apartado, pretendemos mostrar que el debate real en torno al *waqf* no estaba planteado de manera tan simple, sino que se establecía entre varias posturas enarboladas por distintas autoridades sufís sobre cómo se debía entender y/o reformar esta institución.

Lo que hemos visto hasta ahora comprende una definición general del *waqf*, pero no es, ciertamente, la única. Uno de los debates más intensos respecto a las posibilidades del *waqf* se dio en torno a la aparición de un concepto derivado: el *waqf al-nuqūd*, o préstamo de dinero en efectivo a organizaciones “caritativas” para que lo invirtieran en distintos tipos de negocios y emplearan las ganancias resultantes, o una parte de ellas, para el mejoramiento de la sociedad. Esta modalidad del *waqf* resultó sumamente polémica y nunca se practicó, por ejemplo, en las regiones árabes del Imperio.

Esta legitimación, racionalizada sobre la base de la costumbre, era un ejemplo principal del derecho positivo en acción dentro de la sharía, el sistema legal islámico; para la sharía, la ley sobre las donaciones representó una revolución (...) *En una sociedad en donde la salud, la educación y el bienestar dependían totalmente del ingreso de las donaciones y los regalos, el waqf en efectivo tenía serias implicaciones para el desarrollo de la estructura social del Imperio Otomano (...) Finalmente, la aceptación del waqf en efectivo significó la apertura de un mercado de dinero, legalmente sancionado y controlado por el gobierno, para los pequeños prestamistas y compradores.*⁷⁶

La posibilidad de emplear una institución económica basada en fundamentos religiosos para practicar lo que algunos calificaron de usura resultaba escandalosa para muchos musulmanes, pero otros consideraban que, en tanto sus efectos fueran beneficiosos para la población, los principios del Islam estaban a salvo. Dentro de esa discusión hubo participación importante a favor y en contra del *waqf al-nuqūd* de autoridades sufís. Jon E. Mandaville cita dos ejemplos: el del Sheikh Bali Efendi, miembro de la orden Halveti, y el de Mehmet Birgevi, perteneciente a la orden Bayremi.

Para el primero, la importancia de sostener el *waqf al-nuqūd* consistía en la defensa de las obras que posibilitaba:

¡Hermanos creyentes! Algunos complejos de hospicios ('imaretleri') en Rumeli, algunas escuelas y la mayoría de las mezquitas de ese lugar se financian con el *waqf* en efectivo. Se ha decidido que todas ellas se conviertan en establos, y no será sencillo reconstruirlos. Los acueductos de los pueblos y ciudades se han hecho gracias al *waqf* en efectivo. Se ha decidido dejar que se sequen. Por mucho tiempo, nuevas mezquitas, hospicios, escuelas y otras buenas obras han sido construidas; ahora muy pocas se emprenden. ¡En cuantos lugares la gente ha abandonado la práctica religiosa cotidiana!...⁷⁷

⁷⁶ Jon E. Mandaville, *op. cit.*, p. 289-290. Las bastardillas son nuestras.

⁷⁷ Citado en: *Ibidem*, p. 303-304. La traducción es nuestra.

Birgevi, por otra parte, se preocupaba por el respeto estricto a la ley islámica:

El *waqf* se define como propiedad que ha sido congelada, no puede ser transferida. Es más claro que el sol que esta definición no incluye al *waqf* en efectivo. Obviamente, la propiedad que se ha puesto en asociación con alguien (*mudāraba*), empleado como capital para el comercio, o prestado con interés empleando medios legales (*mu'āmalā*) ha sido transferido a otro.⁷⁸

Por razones prácticas, hemos simplificado aquí un debate que, evidentemente, es mucho más complejo, pero basta saber que las autoridades de las *tarikas* participaron activamente tanto en la promoción como en la condena del *waqf al-nuqūd* que, pese a que en algunos momentos estuvo en riesgo de ser prohibido, terminó dominando una parte importante de la vida económica de la región turca del Imperio y estableciendo un precedente para una interpretación flexible de las leyes económicas en el mundo musulmán. Para Mandaville, la importancia de la discusión sobre el *waqf al-nuqūd* reside en que demuestra “la flexibilidad de la sharía” y de los juristas otomanos:

Parece evidente que en algunos casos por lo menos los Otomanos no necesitaron *kanun* [derecho secular] para delinear nuevos caminos de interpretación judicial. Esto dice mucho acerca de la flexibilidad de la sharía; dice, tal vez, más aún de la flexibilidad de la interpretación legal otomana, una flexibilidad que se debe reconocer como uno de los aspectos más importantes del éxito del gobierno imperial otomano.⁷⁹

Este tipo de conclusiones se inscriben en una tradición que lucha contra los prejuicios occidentales sobre la “rigidez” legal del mundo islámico, contrario a la “libertad” del

⁷⁸ *Ibid*, p. 305.

⁷⁹ *Ibid*, p. 307.

Occidente moderno y debe interpretarse en ese contexto, que no es, por cierto, el que más nos interesa. Más que pensar en una flexibilidad intrínseca a la sharía, al sufismo o a cualquier otro concepto del mundo islámico, consideramos estas cuestiones desde un punto de vista cercano al de Castoriadis, que ve a toda institución histórico-social como *instituida* e *instituyente* y que es, por lo tanto, tan susceptible de dictar parámetros de lo pensable como de ser transformada por la sociedad. Por lo tanto, lo que vemos en este debate en torno al *waqf al-nuqūd* es la evidencia de una discusión en torno al sentido de la institución que durante todo el periodo otomano fue la clave de la participación política, económica e incluso militar de las órdenes sufís.

Los debates agonísticos sobre lo moderno se ven entonces, desde nuestra perspectiva, no como grandes discusiones sobre el sentido general de la modernidad, sino como debates en torno a problemas específicos como el del *waqf al-nuqūd* que aluden a distintas formas de comprender el papel de las organizaciones sufís dentro de su sociedad, y difícilmente se dan entre grupos que sostienen una postura pro o anti moderna, sino que se entablan entre sujetos que definen caminos de lo moderno mediante la institución de conceptos y prácticas con las que se inscriben en un proyecto de modernidad y/o rechazan otro. Por eso, nos parece que la importancia que tienen hoy en día las *tarikas* sufís en la vida de las comunidades turcas o el éxito de organizaciones como *Hizmet* (conocido en Occidente como el “movimiento Gülen”)⁸⁰ sólo pueden explicarse en un marco histórico que comprenda el verdadero alcance de las organizaciones sufís en la historia turca.

⁸⁰ Abordamos este caso en el cuarto y último capítulo del presente trabajo.

El debate sobre el *waqf al-nuqūd* nos ofrece un ejemplo concreto de lo que hemos querido nombrar con el concepto de *debates agonísticos* en el contexto de las reformas modernizadoras del Imperio Otomano.

Como hemos adelantado ya, cuando se trata el proceso de modernización de Turquía, a menudo se hace referencia a la abolición del Ministerio de *Waqf* en 1924. Si bien este evento marcó una transformación en el sistema administrativo del Estado que buscaba disminuir el poder de las organizaciones que controlaban una parte importante de la economía nacional, eso no quiere decir que el debate sobre el *waqf* en el proceso de modernización se reduzca a una progresiva desaparición de ese sistema de vinculación de las organizaciones sufís con su entorno social, o que el *waqf* sea meramente un elemento más del “anquilosado” sistema otomano al que se oponía el proyecto de modernización de la naciente República de Turquía. Por el contrario, se trata de un debate entre varios grupos con posturas distintas respecto a lo que era el *waqf* y cómo se debía proceder respecto a esa estrategia administrativa.

Primero, la discusión que empleamos aquí como ejemplo de las diversas posturas entre autoridades sufís sobre el *waqf al-nuqūd* nos deja ver que el *waqf* en sí mismo no es una institución dada (si es que tal cosa fuera posible), una cosa absoluta sobre la cual se establecían puntos de vista simples, sino que era un fenómeno social instituido e instituyente, sujeto a cambios por la vía de debates en torno a “lo que debía ser”. La discusión sobre el *waqf al-nuqūd* no es tanto una disputa sobre una “variante” de *waqf* como una polémica en torno a la manera de comprender *qué es el waqf*. Tras siglos de existencia de esta institución, la invención constante de distintas formas de emplearla obligó a la sociedad otomana a cuestionarse una y otra vez lo que entendían por *waqf* y,

junto con ello, la manera en la que concebían la participación de las organizaciones administradoras del *waqf* (en su mayoría sufís) en la vida económica, política y militar del Imperio.

Con la fundación de la República de Turquía, el Ministerio del *waqf* quedó eliminado, pero, ¿desapareció la institución en sí? ¿Las órdenes sufís perdieron repentinamente el papel que habían estado desarrollando en la sociedad turca desde la fundación del Imperio Otomano? Si nos sentimos inclinados a contestar que no puede haber sido así, podemos también intuir que el análisis del proceso de re-significación de la participación del sufismo en distintos ámbitos de la sociedad turca no se puede hacer desde el discurso de la ruptura absoluta entre el periodo otomano y el periodo republicano, pero sí es posible analizar los debates agonísticos que unen a ambas etapas en una comprensión más compleja del proceso.

Cabe advertir que no queremos decir que el *waqf* haya permanecido invariante, pese a su abolición, y que las reformas del kemalismo hayan sido nominales, sino que la importancia de las organizaciones sufís que se podía ver en el periodo otomano rastreando las discusiones en torno al *waqf* atravesó un proceso de transformación que nos obliga a considerar la participación del sufismo en la sociedad a través de la creación de nuevos conceptos y prácticas instituyentes del proceso de modernización turco.

Así como en el periodo otomano no había acuerdo entre los miembros de las órdenes sufís sobre el concepto de *waqf*, las formas de comprender las transformaciones que implicó la fundación de la República de Turquía tampoco fueron homogéneas. Lo que nos proponemos en los dos capítulos siguientes es analizar algunos casos que nos permitan

comprender la participación del sufismo en la sociedad turca moderna en un periodo histórico en el que, por lo menos formalmente, ya no contamos con la clave del *waqf*.

3. BIFURCACIONES, ENCRUCIJADAS, AGONISMOS

Pero, con el tiempo, las instituciones se vieron incapaces de responder a las exigencias de la modernización y renovación. En lugar de cumplir su función de centros de educación espiritual, se convirtieron en cuarteles generales del obscurantismo y la regresión. Ésa es la razón por la que Atatürk abolió los órdenes en 1925, un paso que incluso algunas personalidades dirigentes de la jerarquía mística aprobaron. Sintieron que los valores espirituales del sufismo, tal como habían sido enseñados por los poetas de Anatolia, sobrevivirían sin el marco destrozado de los órdenes quizá de manera más auténtica. Y, en realidad, esos valores están todavía vivos.

Annemarie Schimmel⁸¹

En los capítulos anteriores hemos procurado ofrecer un marco histórico general que presente los elementos necesarios para comprender el sentido de las aportaciones del sufismo a los debates que trabajaremos a partir de ahora. Pasamos, por lo tanto, de un análisis histórico más amplio a un trabajo de interpretación más específico sobre el sufismo y lo moderno en Turquía porque, como adelantamos ya, nos parece que ese panorama se construye con casos como el que analizaremos aquí.

Una de las aportaciones que queremos hacer en este capítulo es un cuestionamiento a otro lugar común de la historia de la modernización de Turquía: que el cierre oficial de las *tekkes* en 1925 supuso un cese abrupto a la influencia del sufismo institucional en la sociedad turca. Como podemos ver en el epígrafe de este capítulo, la manera en la que las

⁸¹ Annemarie Schimmel, *op. cit.*, p. 360.

órdenes sufís se relacionaron con el hecho mismo del cierre de las *tekkes* no es tan simple como sugiere la aparente oposición entre un Estado secular modernizador y un sufismo tradicionalista, sino que hubo líderes sufís que apoyaron esta medida, entre otras de las que se citan como representativas del proyecto modernizador kemalista, así como momentos en los que el Estado recurrió a un discurso nacionalista en el que la religión constituyó un elemento identitario importante, para lo cual se vio activamente involucrado con organizaciones sufís. Además, hoy en día es evidente que, pese a estar oficialmente prohibidas desde hace casi noventa años, las *tarikas* siguen jugando un papel muy importante en la sociedad turca y lo hacen principalmente desde dos de los que habían sido sus bastiones característicos en el periodo otomano: la educación y la salud.

Las Comunidades [órdenes sufís] también funcionan como agentes de beneficencia, particularmente en los campos de la educación y de los servicios de salud. Sus funciones en estos ámbitos son importantes hasta el punto que la educación y la salud se han vuelto casi sinónimos de las Comunidades religiosas. Éstas proveen becas, dormitorios y cursos de apoyo para los estudiantes. También ofrecen servicios básicos de salud a los necesitados.⁸²

De los campos que habíamos visto como ámbitos de acción social de las *tarikas* en el periodo otomano, el único en el que la presencia del sufismo parece haber sido prácticamente eliminada es el militar. No obstante, este hecho no se explica por el cierre de las *tekkes*; desde la desaparición del cuerpo de los jenízaros y la expulsión de la orden *Bektashi*, el entorno en donde la presencia de las organizaciones sufís es más discreta es el del ejército. Si la hay, en general se niega, y obtener información al respecto sería

⁸² Emin Yaşar Demirci, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey. The Case of the İskenderpaşa Community*, Estambul, İnsan Publications, 2008, p. 86 La traducción es nuestra.

sumamente difícil. Considerando la importancia que tuvieron varios líderes sufís en la Guerra Ruso-Otomana y en la Guerra de Liberación⁸³, nos parece que no es imposible que miembros de organizaciones sufís hayan conservado espacios en el ejército turco, pero nunca de tal manera que su influencia en tanto hombres de religión fuera visible. Oficialmente, a lo largo del Siglo XX el ejército turco se ha presentado como el garante del proyecto secularista con el que se fundó la república y si bien este papel se ha ejercido de forma menos evidente durante la última década, la idea de mostrar un lado religioso del ejército en Turquía sigue siendo escandalosa. No tenemos, ciertamente, información que baste para opinar sobre esto aquí, pues el tema requeriría de una investigación aparte que se dedicara a rastrear a fondo un asunto tan delicado que la literatura disponible lo elude del todo. Tenemos, pues, que dejar este asunto a un lado.

Una vez más, trazar un contexto de debates agonísticos implica negar una versión binaria de las discusiones en torno a la modernización que recurre a una narrativa de cambios tajantes como el que supuestamente se dio en la relación entre el Estado turco y los grupos religiosos a partir de 1925, pues ¿cómo podríamos entender que algunos sufís estuvieran de acuerdo con el cierre de las *tekkes* si tal acción fuera una decisión impuesta por los “modernistas” seculares contra los “religiosos”? Y si la fundación de la República de Turquía hubiera supuesto una merma tan importante como se suele afirmar en la participación del sufismo en esferas “no religiosas” de la sociedad, ¿sería posible explicar el florecimiento de organizaciones sufís sólo por la “relajación” en cuestiones religiosas de los gobiernos recientes? Veamos, pues, algunos elementos disonantes con esa versión de la historia.

⁸³ Se pueden consultar algunos ejemplos en: M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Nueva York, Oxford University Press, 2003, p. 138-139.

3.1 ¿Conceptos clave para un “sufismo moderno”? El problema de la dominancia de la orden *Naqshbandi*

En el próximo capítulo argumentaremos que el sufismo en Turquía continuó participando en los debates sobre lo moderno desde organizaciones diferentes a las *tarikas* tradicionales. Esa estrategia de transformación es muy importante, pero tampoco se opone al sufismo organizado en *tarikas* sino que surge de él y entre ambas formas de organización hay más nexos de lo que resulta evidente a primera vista.

Acaso la *tarika* más estudiada en la historia de Turquía sea la orden *Naqshbandi* o *Nakşibendi*; en la bibliografía existente sobre sufismo y modernidad en Turquía, esta orden ocupa un lugar claramente dominante. Esa es la razón por la que trabajaremos el caso de la orden *Naqshbandi* en este capítulo. Por una parte, se trata de la *tarika* sobre la cual hay más información sobre la que podemos basarnos para establecer una discusión; por otra, al enfocarnos en “una sola orden” podremos observar el fenómeno de diversidad interna de las *tarikas* (al menos de las más grandes) y de esa manera evitar otra tendencia riesgosa: la que podría llevar al lector a interpretar que, en nuestro argumento sobre los debates agonísticos, queremos decir que las organizaciones sociales juegan el papel de actores estables, esto es, que cada una representa una posición bien definida en la discusión. Lejos de considerar que cada *tarika* aporta una visión sobre lo moderno y un proyecto de modernidad, el caso de la orden *Naqshbandi* nos ayuda a ilustrar que cada *tarika* ofrece una *perspectiva* desde la cual analizar un contexto de debates sobre el sufismo y lo moderno.

Muchos análisis han explicado el éxito de la orden *Naqshbandi* en el periodo de la República a partir de lo que consideran “rasgos característicos” de esa tradición. Los más citados son los ocho principios de la orden *Naqshbandi*:

El método de auto-disciplina resume ocho principios de la orden *Naqshbandi*. Se les conoce como “recuerdo” (*yâd gerd*), “observación del pensamiento” (*nigâh dašt*), “contención del pensamiento” (*bâz gešt*), “conciencia de la respiración” (*huş der dem*), “concentración en Dios” (*yâd dašt*), “mirar hacia los pies” (*nazar ver-kadem*), “retiro en la multitud” (*halvet der encümen*) y “viaje en la propia tierra” (*sefer der vatan*).⁸⁴

De estos ocho conceptos, se suele hacer énfasis en el *sefer der vatan* (concepto opuesto a la práctica antiquísima de los derviches errantes, cuya forma de vida supone un desapego de los proyectos y propiedades materiales o arraigados a un territorio), el *halvet der encümen* (que, en contraste con la práctica de aislarse de la sociedad para meditar y entrar en contacto con la presencia divina, propone realizar esa búsqueda espiritual sin despegarse de la vida cotidiana y de la sociedad) y en la técnica del *khafi dhikr* o “dhikr silencioso”, ritual de remembranza de la divinidad que puede realizarse individualmente en cualquier momento, a diferencia del *dhikr* que practican otras órdenes, que requiere la reunión de un grupo de derviches para realizar en conjunto una serie de ejercicios de repetición de los nombres divinos que a menudo incluyen música, movimientos corporales y diversas técnicas de respiración. Dicho énfasis tiene como propósito argumentar que estos aspectos hicieron que la orden *Naqshbandi* fuera más propensa a una práctica religiosa individual y discreta, flexible ante las exigencias de la vida moderna y, al ser menos dependiente de

⁸⁴ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 89.

organizaciones visibles, fuera también menos susceptible de despertar sospechas entre los representantes un secularismo represivo como el que caracterizó a la primera etapa del kemalismo.

Si bien nos parece relevante tener en cuenta la importancia que han tenido los principios de la orden *Naqshbandi*, nosotros proponemos analizarlos de otra manera. La consideración de estos principios como *condiciones* que facilitan la adaptación a la vida moderna es cercana a la hipótesis de Max Weber sobre la importancia de los principios del calvinismo en la aparición y propagación del capitalismo hasta el punto de que más de un trabajo establece esta comparación de forma explícita y se pregunta si la orden *Naqshbandi* puede ser considerada como una forma de calvinismo musulmán⁸⁵. Contra esa tendencia, que en nuestra introducción hemos calificado de esencialista, nosotros proponemos ver esos principios no como condiciones pasivas de un desarrollo histórico local, sino como elementos activos, constantemente instituidos e instituyentes de lo histórico-social. Esto es, no pensamos en estos principios como conceptos pre-definidos que arrastran a los sujetos por ciertos caminos, sino que es a través de su uso y constante re-definición que esos caminos históricos se trazan.

La primera evidencia de que la citada explicación del éxito de la orden *Naqshbandi* en la modernidad desatiende observaciones históricas básicas es que olvida que su dominancia en la región no está ligada al periodo moderno, sino que es casi tan antigua como el Imperio Otomano. Como señala Emin Yaşar Demirci:

⁸⁵ Véanse, por ejemplo, las conclusiones del libro de Emin Yaşar Demirci en: Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 175-178.

Fue en vida de Ahrar [Khwaja Nasraddin Ubaydullah Ahrar (1404-1490), uno de los sheikhs más importantes en la historia de la orden] que la orden *Naqshbandi* se convirtió no sólo en la orden sufí dominante en la región, sino que se expandió hacia el oeste. Fue también en vida de Ahrar que la orden *Naqshbandi* se consolidó de forma definitiva en tierras otomanas, si bien los derviches *Naqshi* habían llegado a Anatolia con el ejército de Tamerlán desde el siglo XV, aparentemente antes de su sucesión. El ejército otomano sufrió graves derrotas contra el ejército de Tamerlán cuando los líderes carismáticos de grupos heterodoxos se aliaron inesperadamente con Tamerlán. Por otra parte, aunque los derviches *Naqshi* llegaron a Anatolia con el ejército enemigo, los gobernantes otomanos consideraron que su ortodoxia era una base confiable para la reconstrucción de su entorno, así que buscaron incorporarlos en contra de los llamados “derviches colonizadores” que acompañaban a las tribus turcas y dirigían sus asentamientos en Anatolia, aunque éstos hayan desempeñado un papel importante durante el periodo formativo del sultanato (...) Las órdenes *Naqshbandi* también fueron importantes para la reconstrucción del Imperio conforme su expansión debilitaba a los grupos rebeldes heterodoxos. A cambio recibieron, junto con otras órdenes ortodoxas como los Halvetis y los Mawlawis, mucha ayuda que incluía apoyo financiero.⁸⁶

Aunque nos parecen problemáticos, no podemos discutir aquí el uso que se le da en esta cita a conceptos como “ortodoxo” y “heterodoxo”, de modo que preferimos concentrarnos en la forma en la que se expone la preponderancia de la orden *Naqshbandi* en un fenómeno al que ya habíamos hecho referencia en el primer capítulo: la participación de las órdenes sufís en la organización política y social de esta región, no de forma monolítica sino desde posturas diversas y a menudo enfrentadas. El “éxito” de la orden *Naqshbandi* no es, pues, el producto de una coincidencia entre sus ideas y las exigencias de la vida moderna, pero tampoco es una mera continuidad desde el siglo XV.

Otra inexactitud fundamental de la hipótesis que le atribuye a los ocho principios de la orden *Naqshbandi* su éxito en contextos modernos es que el hecho de ser ideas antiguas y muy difundidas ha dado lugar a que otras órdenes adopten dichos principios, de manera más o menos discreta, y que no sean, por lo tanto, principios exclusivos de los derviches

⁸⁶ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 92-93

naqshi. Durante nuestra estancia en Turquía, tuvimos oportunidad de ver más de una vez que los ocho principios, pese a haberse originado en el seno de esa orden, no se practican solamente entre los miembros de la orden *Naqshbandi* y ni siquiera parece haber una disputa respecto a su pertenencia, dado que las órdenes no constituyen unidades absolutamente autónomas y a menudo las que parecen ser órdenes distintas en realidad están “emparentadas”, pues comparten varios maestros espirituales en la cadena conocida como *silsila* con la cual cada orden define una suerte de genealogía espiritual que se remonta hasta el Profeta Muhammad. Así pues, derviches de otras órdenes e incluso personas con adscripciones religiosas menos claras hacen alusión a algunos de estos principios como elementos culturales comunes, aplicables en situaciones concretas diversas.

Pensamos que los principios de la orden *Naqshbandi* cobran importancia en la vida moderna de Turquía en la medida en que la discusión sobre lo moderno no sólo obliga a debatir sobre “lo que viene de afuera” (es decir, de Occidente) sino sobre quién es uno mismo, de manera que las ideas sobre modernidad son creadas con y al mismo tiempo que las ideas sobre las propias instituciones, de tal modo que sea posible significar a lo moderno como algo propio y a lo propio como algo moderno (en oposición directa a la idea de lo moderno como lo occidental y de Occidente como la modernidad). Esta forma de comprender el proceso de debates sobre lo moderno, entonces, busca diferenciarse de la versión de una *adaptación* a la modernidad porque para nosotros la modernidad no es algo dado y externo a lo que hay que adaptarse, sino algo constantemente re-creado y, cabe aclarar, no como exclusivamente “propio” (es decir, independiente de los discursos occidentales sobre lo moderno, como veíamos que insinuaba Kamali) sino como una vía de

comunicación constante entre nociones de lo propio y lo ajeno en la cual la relación con Occidente tiene un papel preponderante.

La orden *Naqshbandi* ofrece un excelente ejemplo para hacer este análisis, porque su posición dominante ha dado lugar a que sus diversas propuestas y discusiones en este terreno están mejor documentadas que las de ninguna otra orden sufí en Turquía, y no porque sus principios nos parezcan en sí mismos más compatibles con un concepto predefinido de modernidad que los de otras *tarikas*. A continuación trataremos el caso de tres comunidades *naqshi* en el periodo republicano que ilustran muy bien la formación de ideas distintas sobre lo moderno dentro de “una misma” orden.

3.2 Modernidades *naqshis*: la comunidad İskenderpaşa, la *cemaat* Erenköy y los Süleymancis

En su libro *Islamic Political Identity in Turkey*, M. Hakan Yavuz afirma que:

Como respuesta a la represión, la mayoría de estas órdenes [sufís] *se han transformado gradualmente de asociaciones estrictamente religiosas en asociaciones culturales y educativas informales, con fundamentos religiosos*, que compiten entre sí (...) Las órdenes Nakşibendi han provisto de una estructura y han funcionado como catalizadores para el mantenimiento de la educación religiosa y moral y el desarrollo espiritual de la sociedad musulmana en Turquía.⁸⁷

⁸⁷ M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 133. La traducción y las bastardillas son nuestras.

Esta explicación es interesante porque parece diametralmente opuesta la interpretación más común sobre la suerte que corrieron las *tarikas* tras el cierre oficial de las *tekkes*: que al prohibirse el tipo de participación social que habían tenido las órdenes sufís en el imperio otomano, el sufismo había pasado del plano institucional a uno más “puramente religioso” que sobrevivía a nivel individual en las convicciones personales⁸⁸. Se trata de dos formas de comprender el proceso de secularización: en una de estas explicaciones, la transformación del sufismo turco va de lo institucional a lo espiritual y en la otra va de lo espiritual a lo institucional. Pese a la aparente paradoja, nos parece que ambas interpretaciones responden a observaciones acertadas sobre el proceso de transformación de las *tarikas* tras la desaparición del Imperio Otomano.

Habiendo argumentado sobre este tema en el capítulo anterior, no hace falta que expliquemos de nuevo la importancia de las órdenes sufís como organizaciones sociales, económicas, políticas y militares en el periodo otomano. Veamos ahora tres formas de organización de comunidades *naqshi* en el periodo republicano.

La comunidad İskenderpaşa es una de las más conocidas debido a que su participación en la vida económica de Turquía la ha convertido en una de las organizaciones más poderosas de ese país; sus líderes han justificado e impulsado la creación de diversos negocios y fundaciones (*vakfs*⁸⁹) entre los que se encuentran escuelas,

⁸⁸ Véase: Gonca Bayraktar y Şenol Durgun, *Islam and Politics*, Estambul, Editorial Kitap, 2011, p. 17.

⁸⁹ En la permanencia del término *vakf* podemos ver que, aunque el ministerio del *waqf* haya desaparecido y el vínculo del gobierno con estas organizaciones haya cambiado, las fundaciones religiosas que hacen negocios y contribuyen con sus ganancias a diversos proyectos sociales siguen existiendo y operan en ámbitos parecidos a los de antaño.

hospitales, dormitorios para estudiantes, editoriales, al menos una agencia de viajes y una estación de radio, entre otros⁹⁰.

Este proceso que, desde la perspectiva que nosotros presentamos aquí, parece una reapropiación de las funciones sociales de las *tarikas* que el Estado kemalista quería impedir, implicó, al interior de la orden *Naqshbandi*, una transformación y un aparente rechazo del sufismo institucional otomano. Es en este contexto en el que aparecieron las tan mentadas declaraciones de sheikhs que apoyaban el cierre de las *tekkes*.

El control estatal de las actividades religiosas, así como la secularización legal, institucional, social y educativa, redujeron el campo de actividades tradicionales de las *tarikas*. Incluso algunas de las personalidades prominentes de la tradición sufí, como Said Nursi y Suleyman Hilmi, fundadores de los movimientos Nurcu y Suleymanci, adaptaron nuevos métodos para la enseñanza del Islam fuera de la tradición de las *tarikas*. Como sugiere la muy citada frase de Said Nursi, “no era el tiempo de la *tarika*, era el tiempo de la restauración de la fe”⁹¹.

Por esta razón, es común encontrar la idea de que este grupo defiende una religiosidad individual, enfocada en la espiritualidad y en la auto-disciplina, en contraste con la “antigua” forma del sufismo institucional, al mismo tiempo que reconocen la importancia de las nuevas estructuras institucionales que se manifiestan en sus negocios, fundaciones y publicaciones. En este sentido, nos dice Emin Yaşar Demirci que:

La comunidad İskenderpaşa *ha prescindido de las manifestaciones externas del sufismo sin gran dificultad. Al hacer énfasis en la dimensión interna, la de la disciplina del cuerpo y el espíritu, formulada por los maestros sufís, y combinarla*

⁹⁰ Véase: Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 142-148.

⁹¹ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 99-100.

con la sobriedad y el activismo externo de la tradición Naqshbandi, la comunidad ha intentado interpelar al hombre moderno afectado por las disrupciones de la economía moderna y la civilización industrial.⁹²

Por una parte, este autor nos dice que la comunidad se enfoca en una religiosidad individual y prescinde de las expresiones externas del sufismo, pero inmediatamente matiza esta afirmación mediante la idea de que la religiosidad individual *se combina* con un “activismo externo”, de tal modo que el párrafo parece contradecirse. Bien podría uno preguntarle a este autor: ¿Es el sufismo de la comunidad İskenderpaşa una forma de religiosidad basada en la acción institucional o no lo es? ¿Ha prescindido de la tradición de las *tarikas* en materia de sus manifestaciones externas o la rescata y la combina con la dimensión espiritual interna? El hecho de que el autor afirme al mismo tiempo dos ideas aparentemente contradictorias podría llevarnos a calificar su discurso de absurdo, pero el análisis que proponemos es diferente.

Habíamos dicho en nuestra explicación sobre la noción de *debates agonísticos* que el proceso de significación no sólo implica la creación del sentido sino la destrucción del mismo, la creación de enigmas. La contradicción que encontramos en el discurso de Emin Yaşar no es solamente problemática para nosotros; nos parece que al formular su participación social en esos términos, los miembros de la comunidad İskenderpaşa están definiendo el enigma al cual tienen que enfrentarse en su definición de la modernidad y de sí mismos como sujetos modernos: ¿el lugar que ocupa su práctica como musulmanes sufís, pertenecientes a la tradición *Naqshbandi* al mismo tiempo que a una sociedad moderna y secular es eminentemente individual o colectiva, personal o institucional?

⁹² Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 106 La traducción y las bastardillas son nuestras.

La mención de la necesidad de apelar a una “purificación” del sufismo mediante un retorno al plano de la conciencia individual es común en muchas organizaciones sufís en Turquía y constituye una suerte de alianza con el proyecto secularista del kemalismo, cuya preocupación no era el hecho religioso en sí mismo tanto como las organizaciones concretas que podían desestabilizar a la joven nación. La decisión de cerrar las *tekkes* se tomó después de una serie de rebeliones lideradas por sheikhs sufís contra el gobierno, las más importantes de las cuales fueron la rebelión del Sheikh Said en 1925 y la de Menemen en 1930⁹³. Por esa razón, algunos autores interpretan el discurso de retorno a la religiosidad individual como una mera estrategia de supervivencia y al florecimiento de organizaciones sufís como la consecuencia natural del relajamiento de las políticas persecutorias de la etapa kemalista. Esa interpretación no nos parece totalmente incorrecta, pero tampoco suficiente, pues no explica la persistencia de ese énfasis en lo individual como rasgo característico del sufismo moderno *al mismo tiempo* que el florecimiento de nuevas organizaciones religiosas.

Es verdad que las organizaciones sufís como la comunidad İskenderpaşa aumentaron notablemente en la medida en la que disminuyó la preocupación del Estado por su existencia, pero eso no quiere decir que esa haya sido la tendencia natural de las órdenes, que se había mantenido oculta bajo un falso discurso individualista, esperando el momento correcto para volver a emerger. La preocupación por la preservación de los principios de auto-disciplina del sufismo nos parece sincera, y la transformación en la forma de participación social de las órdenes no tendría por qué ser más ni menos auténtica que la

⁹³ Véase: M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 139.

transformación de las nociones del Estado mismo (que a su vez dista de ser una entidad históricamente estática) sobre el secularismo.

Uno de los ideólogos más importantes de la comunidad İskenderpaşa, Mehmet Zahid Kotku, formuló esta vinculación de la disciplina individual con la acción social a través de instituciones en términos estrictamente religiosos.

El término *jihad* en la terminología islámica significa lucha. También tiene el sentido de guerra santa contra los infieles. En la práctica *sufí*, el término se ha internalizado para enfatizar la idea de guerra santa como una lucha contra las propias obsesiones, deseos y apetitos que en la terminología *sufí* se asocian con la idolatría. Desde una perspectiva *sufí*, la *jihad* contra los infieles es fácil: uno puede ver e identificar al enemigo, hacer un plan y tomar las medidas necesarias, pero identificar la propia idolatría es, en palabras de Kotku, “tan difícil como ver las patas de una hormiga negra sobre una piedra negra en la oscuridad” (Kotku 1984, 25). Por lo tanto la lucha contra esta forma de idolatría, o como se le conoce en el sufismo, “la idolatría oculta”, requiere gran determinación, fuerza y paciencia. Nadie más que los hombres de *certeza en el ser*⁹⁴ puede estar seguro de estar libre de ella. La *jihad* más grande, o guerra santa interior, es una lucha para alcanzar el nivel de *certeza en el ser* con el fin de evitar la tentación de la idolatría oculta (...) Pero una vez que la *jihad* ha sido internalizada, no puede permanecer interna, pues un buen musulmán no puede contentarse con un mundo malo. La *jihad* debe externalizarse para transformar lo malo en bueno. La Comunidad [İskenderpaşa] ha acudido a las actividades económicas, políticas y culturales como vía para externalizar la *jihad* interna⁹⁵.

⁹⁴ El término en el texto en inglés es “assured self” y se refiere a un nivel de crecimiento espiritual en el cual la razón del sujeto está libre de expectativas de recompensa o miedo al castigo porque se ha liberado de las ataduras del deseo. Este es el nivel de perfección más alto al que pueden aspirar los hombres comunes y en el que supuestamente se encuentran los Sheikhs sufís. Existen tres niveles más de perfección espiritual que sólo son accesibles para seres extraordinarios, como los santos y los profetas: el “ser satisfecho”, que no siente alegría ni pena porque acepta plenamente la realidad como expresión de la voluntad divina; el “ser complacido”, que habiendo aceptado totalmente la voluntad divina recibe la revelación de algunos secretos de la existencia divina, y finalmente el “ser más perfecto” que es, en realidad, la aniquilación del ego y la unión absoluta con Dios. Véase: Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 107-111.

⁹⁵ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 130.

Esta es sólo una de muchas explicaciones similares mediante las cuales la comunidad İskenderpaşa busca armonizar los dos discursos que hemos visto respecto al lugar del sufismo en la Turquía moderna: el que hace énfasis en la espiritualidad individual y el que se orienta a la creación de “asociaciones culturales y educativas informales, con fundamentos religiosos”. Aunque se trata de un aspecto crucial para comprender las definiciones de estas comunidades de un “sufismo moderno”, en sí misma esta cita no llega a explicar la característica más importante de la comunidad İskenderpaşa: su énfasis en las actividades económicas.

La red de negocios vinculados a la comunidad İskenderpaşa da lugar a una serie de problemas que constituyen la materia prima de los debates sobre el sufismo y lo moderno. Por una parte, esta rama de la orden *Naqshbandi* propone una comprensión de la vida moderna como aceptación del modelo económico capitalista, pero somete este modelo a un riguroso análisis y le impone ciertas limitaciones a partir de postulados ético-religiosos.

El libre mercado [para la comunidad İskenderpaşa], empero, no se basa simplemente en la búsqueda desenfrenada de fines egoístas en el mercado. El sacrificio personal por motivos altruistas se ve, en la comunidad, como un requisito islámico de caridad y responsabilidad social, requisito que coloca a las organizaciones no económicas en el corazón del libre mercado que la comunidad defiende.⁹⁶

Ahora bien, las organizaciones altruistas financiadas con las ganancias de la red de negocios de la comunidad funcionan también como medios de auto-conservación y expansión de la misma. Como veíamos con el caso del concepto de *waqf*, la noción de

⁹⁶ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 118.

“caridad” limita más de lo que ayuda a nuestra comprensión de estas complejas instituciones económicas. Sobre todo las escuelas y los dormitorios de la comunidad funcionan como espacios de formación de nuevos miembros, y el hecho de ser parte de esta organización permite que sus empresarios no se enfrenten solos al “libre mercado”, es decir, le impone límites sociales a partir de un principio de solidaridad comunitaria.

Los debates sobre la modernidad no están nunca libres de la discusión sobre la relación con “Occidente”. Para la comunidad İskenderpaşa, el problema de lo moderno está principalmente expresado en la economía: en el modelo económico se refleja la visión de lo moderno como “desarrollo” y “bienestar”, pero también los avances imperialistas de los países occidentales.

La pregunta a la cual la comunidad intenta dar respuesta no es simplemente sobre el hecho en sí de la industrialización, porque no hay forma de escapar de este proceso. La pregunta es quién la llevará a cabo. Su respuesta es clara: si no nos industrializamos nosotros, Occidente lo hará. Si podemos hacerlo nosotros, ello sería un ejemplo para que otros países escapen de la explotación y marquen una nueva era en la historia. Si Occidente lo hace por nosotros, inevitablemente nos occidentalizaremos.⁹⁷

La comunidad İskenderpaşa constituye el ejemplo más claro de una comunidad sufí ligada a una *tarika* (a diferencia de las que analizaremos en el próximo capítulo) que busca presentarse públicamente como representantes de un modelo de Islam (y de sufismo) moderno, *pero no occidentalizado*. Para definir la diferencia entre modernidad y Occidente, la comunidad acude, por supuesto, a ejemplos económicos: se puede consumir productos “occidentales” pero hay que estar alerta para no caer en una actitud “consumista”. Esta

⁹⁷ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 132.

definición, a su vez, supone un problema que se discute en lo que podríamos llamar “micro debates” sobre qué tipo de consumo es aceptable y qué significa el consumismo, como podemos ver en algunos discursos de sus dirigentes:

El shampoo, la goma de mascar, las máquinas de afeitar, las lociones para después de afeitarse, etcétera, son inútiles y no le aportan nada a nuestra vida. Ellos, las multinacionales y sus subsidiarios turcos, han obtenido ganancias de esos bienes inútiles de consumo. Deberíamos dirigir nuestros recursos a la fabricación de bienes críticos y no de estos bienes inútiles de consumo.⁹⁸

Otra explicación que ofrece la comunidad İskenderpaşa respecto a su enfoque económico es que, desde su perspectiva, la participación económica es una vía para ejercer influencia en la sociedad turca sin entrar en el delicado terreno de la política.

Para la comunidad, el problema de la democracia está interconectado con el problema del capitalismo. La solución es en general la misma que la que se ofrece para los problemas del capitalismo: el sufismo como un método para mejorar la conciencia espiritual sin ninguna organización, partido, membresía, suscripción o cualquier otra autoridad ejecutable, es la vía para resistir al capitalismo tanto como sistema económico como en su forma política que sacrifica la dignidad y la vida humanas.⁹⁹

Además de esta justificación, es importante tener en cuenta que hasta la victoria del Partido de Justicia y Desarrollo (AKP, por sus siglas en turco) en el año 2001, el secularismo del

⁹⁸ Discurso Mahmud Esad Coşan, sheikh de la comunidad İskenderpaşa, citado en Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 133.

⁹⁹ Emin Yaşar Demirci, *op. cit.*, p. 169.

gobierno turco fue cuidadosamente vigilado por el ejército¹⁰⁰, por lo que la participación explícita de grupos religiosos en la vida política de ese país era siempre riesgosa.

No obstante, esto no quiere decir que en los hechos no haya habido participación política de las organizaciones sufís en general y de la comunidad İskenderpaşa en particular. Kotku fue el líder espiritual de muchos políticos importantes, entre los cuales tres han ocupado el cargo de Primer Ministro (Turgut Özal, Necmettin Erbakan y Recep Tayyip Erdoğan)¹⁰¹, y participó directamente en la formación de los primeros partidos políticos con reivindicaciones explícitamente islámicas.

Los líderes más apreciados de *tarikas* y otras comunidades religiosas del periodo (como Zahit Kotku, líder de la comunidad İskenderpaşa y de la *tarika* Nakshibendi; otros líderes de las *tarikas* Nakshibendi y Kadiri, y algunos otros líderes del grupo Nur) e intelectuales de diferentes opiniones (...) desempeñaron papeles cruciales en la fundación de partido [Partido Orden Nacional o MNP, por sus siglas en turco]. Kotku creía que la mejor oposición es la que se podía ejercer por la vía del MNP y contribuyó a dicha oposición al dar su aprobación y apoyo a Necmettin Erbakan y su grupo. Nunca antes se había visto en Turquía que las *tarikas* en particular tuvieran un papel tan importante en el apoyo a un partido político de base religiosa.¹⁰²

Por lo tanto, no es posible afirmar que la comunidad İskenderpaşa ha tenido una estrategia de participación en la sociedad turca de carácter exclusivamente económico, pero sí que éste es el aspecto que más ha destacado y acaso el que le ha permitido actuar en otros ámbitos desde un lugar tan dominante.

¹⁰⁰ La última intervención del ejército turco en este sentido se conoce como “el golpe posmoderno” y ocurrió en 1997. Una de sus consecuencias fue el exilio de líderes religiosos como Mahmud Esad Coşan, quien se vio obligado a irse a Australia, donde murió en febrero del 2001.

¹⁰¹ Véase: M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 141.

¹⁰² Gonca Bayraktar y Şenol Durgun, *op. cit.*, p. 84-85. La traducción es nuestra.

Este enfoque económico le ha dado a la comunidad İskenderpaşa una visibilidad que nos permite tener más información sobre esta rama de la orden *Naqshbandi* que sobre ninguna otra rama de alguna *tarika* en Turquía. La abundancia de información sobre las ideas e instituciones de este grupo incluso ha dado lugar a que algunas de ellas sean consideradas representativas de la orden *Naqshbandi* en Turquía¹⁰³, y si bien es cierto que a través de sus publicaciones y programas de radio esta comunidad ha ejercido una influencia que va más allá del círculo de sus miembros¹⁰⁴, es importante tener en cuenta aspectos relevantes de otras comunidades. Un caso importante es el de la *cemaat* Erenköy. Esta rama comparte muchas de las características de la comunidad İskenderpaşa, pues también se concentra en la formación de intelectuales, empresarios y políticos que fundaron instituciones similares a las que ya hemos mencionado.

Ramazanoğlu [sheikh de la *cemaat* Erenköy] entrenó e influyó exitosamente a un buen número de profesores, periodistas, intelectuales y hombres de negocios. En 1984, Musa Topbaş, un empresario y abogado adinerado, se convirtió en el líder de la orden; continuó ejerciendo ese papel hasta su muerte en 1999, y lo sucedió su hijo, Osman Nuri Topbaş. Con las nuevas oportunidades económicas de la década de 1990, la orden Erenköy se distanció de la política y se fue convirtiendo progresivamente en un movimiento islámico que actúa desde la sociedad civil mediante sus propias editoriales, fundaciones caritativas y redes educativas.¹⁰⁵

¹⁰³ Véase: Brian Silverstein, “Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline” en Julia Day Howell y Martin van Bruinessen (Eds.), *op. cit.*, pp. 39-60. La traducción es nuestra.

¹⁰⁴ El impacto social de esta comunidad se hizo especialmente evidente en el año 2001 con la muerte del Sheikh Mahmud Esad Coşan en un accidente automovilístico en Australia. Como señala Heiko Henkel: “La amplia cobertura que se le dio [a la muerte de Coşan] en los medios secularistas y la intervención directa del presidente Sezer (al vetar el entierro de Coşan en el cementerio oficialmente “cerrado” de la mezquita de Süleymaniye) reflejan, no obstante, la ansiedad de la atención que el Estado y el público secularista le prestaron al evento. Los comentarios, a menudo muy hostiles, de los observadores secularistas también dan lugar las preguntas sobre el papel que desempeñan las órdenes sufis en una democracia liberal moderna.” Heiko Henkel, “One foot rooted in Islam, the other foot circling the world. Tradition and engagement in a Turkish Sufi *cemaat*” en Catharina Raudvere y Leif Stenberg (eds.), *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, Nueva York, I.B. Taurus, 2009, p. 105. La traducción es nuestra.

¹⁰⁵ M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 144-145.

No obstante, la *cemaat* Erenköy no ha sido acusada, como la comunidad İskenderpaşa, de subordinar su carácter religioso a sus empresas económicas¹⁰⁶ porque sus líderes y sus miembros no parecen tan enfocados en ese aspecto, por lo que resulta más fácil advertir otros rasgos (no económicos) de la discusión sobre el sufismo y lo moderno.

Uno de esos aspectos es el término *cemaat* con el que se identifica a esta comunidad. *Cemaat*, en turco, significa “congregación”, “asamblea”, “comunidad religiosa” o “grey”, y se emplea para referirse a muchos grupos (incluida la comunidad İskenderpaşa), de modo que su uso está lejos de ser un rasgo exclusivo de la comunidad Erenköy. En realidad, si existe un grupo al que se alude usando solamente la expresión “la *cemaat*”, éste sería el movimiento de Fetullah Gülen que trataremos en el próximo capítulo. Tomando esto en consideración, es importante insistir nuevamente en que los aspectos que tratamos de cada comunidad no son, en ningún caso, importantes porque sean “únicos” de esa comunidad sino porque permiten ilustrar aspectos diferentes de la participación de las organizaciones sufís en los debates sobre lo moderno en Turquía.

El uso creciente del término *cemaat* forma parte de una estrategia discursiva que intenta diferenciar a las organizaciones sufís “modernas” de las *tarikas* otomanas, esto es, que busca una manera de incluir al sufismo institucional en un proyecto de modernidad en lugar de relegar lo religioso al plano de la conciencia personal. Esta estrategia de renombrar a la comunidad religiosa no es un mero cambio de fachada, sino una reforma modernizadora que afecta varios aspectos importantes de la vida de la comunidad y de la

¹⁰⁶ La mención a estas acusaciones se puede encontrar en todas las obras que hemos citado en referencia a la comunidad İskenderpaşa.

relación entre sus miembros. Como parte de su análisis de estas transformaciones en las comunidades *naqshi* de Turquía, Brian Silverstein habla de un proceso de “*vakifización*” y de “*cemaatización*” de las órdenes.

Junto con la mencionada “*vakifización*” de las órdenes sufís en Turquía, algunos comentaristas (e incluso practicantes) creen que también debería hablarse de una “*cemaatización*”, en el sentido de que la dinámica de su vida social corresponde a la informalidad característica de las *cemaats* en general. Esto se relaciona con un aspecto del sufismo en Turquía que acaso sea específico del contexto turco: la proscripción de las órdenes —y de su estatus y lugar social en los albores de tal proscripción— que ha impactado en la dimensión organizacional tanto en formas sutiles como en otras más evidentes. En particular, las nociones de etapas y rangos (*makam, derece*) a lo largo de camino hacia la madurez espiritual parecen seguir operando, pero constituyen un tópico de discusión y de preocupación cotidiana mucho menor de lo que probablemente hubieran sido en el pasado. Otra forma de explicar esto es diciendo que las órdenes en Turquía han tendido hacia la “asociación” y se han alejado de la “organización”, según el continuum trazado por Gilsenan (1973). Les resulta difícil dar muestras externas de sus funciones organizacionales y de su estatus en el entorno prohibitivo que impera actualmente en Turquía.¹⁰⁷

La palabra *cemaat* forma parte de una terminología que no es precisamente “nueva” en la historia del sufismo turco, pero que ha adquirido una nueva significación para reflejar un proceso de institución de ciertas nociones sobre lo moderno a partir de la definición de la comunidad religiosa. Uno de los aspectos cruciales de esta transformación es la forma de concebir las jerarquías de los miembros de estas comunidades. Cada vez es más común que el sheikh de una *cemaat* tenga una formación similar a la de los demás miembros de la comunidad, esto es, que no sea exclusivamente un especialista religioso sino, por ejemplo,

¹⁰⁷ Brian Silverstein, *op. cit.*, p. 53. La traducción es nuestra.

un académico o un hombre de negocios. El sheikh de la *cemaat* Erenköy Mahmut Sami Ramazanoğlu era contador y su sucesor, Musa Topbaş, era abogado y empresario.

Esta nueva posición del sheikh dentro de su comunidad ha sido definida por varios autores como *primus inter pares*, y ha alterado a su vez las estrategias de comunicación con los miembros de las comunidades. En su análisis sobre este tema, Brian Silverstein ofrece el ejemplo de la relación entre los términos *rabita* y *sohbet*; el primero alude a una relación entre sheikh y discípulo que implica la renuncia a toda noción de “criterio personal” y el sometimiento a los dictados de un maestro espiritual, mientras que el *sohbet* es una forma de conversación en donde el papel del sheikh es el de una autoridad que sugiere la manera de entender algún problema, pero que elude imponer una interpretación o siquiera ofrecer soluciones explícitas. El énfasis en el *sohbet* como forma de comunicación entre un sheikh sufí y sus discípulos es, según el análisis de Silverstein, un componente esencial del proceso de *cemaatización* de las órdenes sufís¹⁰⁸.

Aunque en un caso se hace énfasis en la estrategia económica y en el otro en la transformación discursiva, los casos de las comunidades İskenderpaşa y Erenköy parecen muy similares tanto en sus estrategias organizativas como en el sentido general de su discurso sobre lo moderno: ambas tienden a ratificar la impresión de que el “sufismo moderno” de la orden *Naqshbandi* se basa en las dos tendencias generales de la insistencia en una espiritualidad individual y en la intervención social a través de organizaciones civiles culturales, comerciales, educativas etc., con un “trasfondo religioso”. Por esta razón, creemos que es preciso incluir en nuestro análisis a otra comunidad *naqshbandi*: los “süleymancis”.

¹⁰⁸ Véase: Brian Silverstein, *op. cit.*, p. 54.

La comunidad fundada por el sheikh Süleyman Hilmi Tunahan es la segunda más grande en Turquía y es representativa de la corriente que se considera más “conservadora” del Islam sufí en ese país. A diferencia de las dos comunidades analizadas arriba, este grupo no se concentra en armonizar la práctica religiosa con la forma de vida “occidental”, sino en enfrentar el proceso de modernización del país con educación religiosa basada en la lectura del Corán y en la práctica rigurosa de la *sunna*, pero, como ellas, ha tenido un lugar activo en la historia moderna de Turquía a través de la formación de instituciones educativas.

Tunahan había emigrado de Bulgaria y era un líder en el ámbito de los estudios religiosos de su tiempo; fue dirigente de un movimiento popular que llamaba al retorno a los orígenes textuales del Islam. A pesar de acoso oficial, nunca se desvió de su misión religiosa, que era entrenar a sus estudiantes para que recitaran el Corán. Convirtió su propia casa en un seminario de Corán y le pidió a sus seguidores que hicieran lo mismo. Su deseo de reformar el método de enseñanza del Corán venía de su percepción de una debacle del pensamiento islámico que se había intensificado con la implementación del sistema educativo centralizado y secular de acuerdo con la Ley de Unificación de la Educación de 1924 con la que se cerraron todas las escuelas religiosas.¹⁰⁹

De este modo, los *süleymancıs* a menudo aparecen mencionados como una antítesis del proyecto secularista del Estado turco, una variante “anti-moderna” del islam turco. Este tipo de análisis a menudo derivan los enfrentamientos violentos de esta comunidad con el Estado como el resultado natural de un “choque” entre proyectos sociales antagónicos. No obstante, como veremos, el caso no es tan sencillo.

¹⁰⁹ M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 145.

Los conflictos de este grupo con la policía, que eventualmente resultaron en el encarcelamiento, tortura y muerte de su líder, contribuyen a la impresión de que ésta es una comunidad enfrentada directamente con el proyecto de modernidad del gobierno turco, y podríamos entenderlo así si cayéramos en el error no poco común de confundir al kemalismo con una suerte de postura oficial omnipresente en la historia turca que se enfrenta a una otredad uniforme a la que se podría denominar simplemente como “religioso”. No obstante, la forma en la que los süleymancıs -desde su propia singularidad dentro del diverso panorama religioso turco- se involucraron con el gobierno turco a partir de 1949 revela las tensiones en torno a las políticas secularistas en el seno mismo del gobierno.

Como sucedió con la mayor parte de las comunidades religiosas de Turquía, la primera etapa del periodo republicano implicó un repliegue de sus actividades institucionales, pero el inicio del periodo multipartidista supuso una discusión más abierta en torno al lugar de las organizaciones religiosas en los distintos proyectos de nación. En ese contexto, los süleymancıs desempeñaron un papel fundamental en la conformación de un proyecto de Estado en el cual una forma específica de Islam se convirtió en un componente crucial de la identidad nacional.

Durante el periodo del sistema multipartidista, el Estado recurrió al alegato de la identidad religiosa y permitió el establecimiento de seminarios de Corán en 1949. Esta apertura legal y política ayudó a transformar la estrategia de los süleymancıs, que pasaron del “retiro” (1924-1949) al “involucramiento” (1949-1957), e incluso a cierto grado de cooptación. Como resultado de la decisión en 1949 de abrir los seminarios de Corán y de contratar más predicadores para las mezquitas estatales, Tunahan entrenó y empleó a predicadores para la Dirección de Asuntos Religiosos

(DİB¹¹⁰). Los seminarios ofrecían importantísimas oportunidades de empleo en el servicio religioso civil para miles de jóvenes provenientes de zonas rurales. El movimiento también se institucionalizó como la Asociación de Seminarios de Corán y estableció una relación simbiótica con el Estado. Los predicadores süleymancıs tuvieron que adaptarse a la filosofía nacional secular del Estado mediante la incorporación del nacionalismo y de un poco de republicanismo en la identidad religiosa, y adoptando una posición religiosa de un Islam pro Estado, nacionalista, anticomunista y contra el Islam político¹¹¹.

Así, la historia que comienza en 1949 no es meramente un proceso de apertura en el campo de las libertades religiosas, sino un periodo que marca una alianza, no del todo distinta de las que establecían los sultanes otomanos, con una forma particular de Islam.

Los süleymancıs, los seguidores de Tunahan, han desarrollado una identidad parecida a la de una secta en torno al culto de Tunahan y a una serie de normas para proteger a sus miembros de las ideas contaminantes del secularismo, el islamismo político, las interpretaciones de la shı'a y del wahabismo sobre el Islam, y la cultura del consumismo. El principal objetivo de este movimiento es “entrenar” predicadores que controlen y disciplinen a los musulmanes de acuerdo con la versión “sunni-hanafi-otomana” del Islam. Nadie hizo más en términos de entrenamiento religioso en Turquía durante el periodo kemalista que Tunahan, que tuvo que soportar el acoso constante de la policía por sus actividades religiosas pero reaccionaba todo el tiempo a la transformación social, cultural y política de Turquía.¹¹²

Esa relación aparentemente ambivalente de los süleymancıs con el Estado turco permite que esta comunidad revele mejor que otras la ansiedad oculta en torno al lugar del gobierno en estos debates sobre lo moderno y le pone comillas al supuesto dominio oficial de una

¹¹⁰ Siglas en turco.

¹¹¹ M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 146.

¹¹² M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 145.

postura kemalista anti-religiosa que habría dominado la historia turca a lo largo del siglo XX.

Durante la segunda mitad del siglo XX, es decir, a partir del periodo conocido como “multipartidista”, Turquía sufrió tres golpes de Estado y una intervención militar “blanda”. Desde nuestra perspectiva, esto indica una historia de profunda ambivalencia en torno al proyecto de modernidad “oficial”, esto es, que los debates sobre lo moderno en el corazón del Estado turco han implicado un nivel de violencia superior al que hemos visto hasta ahora simplemente porque involucran a los detentadores de la violencia “legítima”: la policía y el ejército. De la postura conocida como “kemalista” y su laicismo ya hemos hablado, pero la cercanía de grupos como los *süleymançis* con el Estado en algunos periodos de la historia turca indican, por ejemplo, la presencia de un proyecto en torno a una versión “oficial” (sufí, sunní, hanafi y otomana, como la define M. Hakan Yavuz) del Islam turco que estaría implícitamente enfrentada a otras poblaciones religiosas del país, como los alevís o los grupos *bektashi* cuya presencia en Turquía ha sido discreta, incluso negada, desde la destrucción del cuerpo de los jenízaros.

El Estado y las organizaciones sufís están imbricados en una discusión sobre lo que significa ser una nación moderna de diferentes maneras, pero las primeras dos comunidades que analizamos aquí, pese a haber participado en la formación de cuadros políticos importantes, parecen actuar en la discusión desde un lugar más independiente¹¹³ de las

¹¹³ Esa “postura independiente” ha dado lugar a una interpretación de algunas organizaciones religiosas como una forma islámica de sociedad civil (Véase: Masoud Kamali, *Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006). En el caso de Turquía, como veremos en el próximo capítulo, esta idea alcanza su cúspide en las explicaciones sobre el Movimiento Gülen. Cabe advertir que nosotros no compartimos la aplicación de la categoría de “sociedad civil” en estos casos porque ignora la participación directa de las organizaciones sufís en el Estado (algo que ya hemos señalado), y porque impone una categoría acuñada en Occidente a un contexto en donde la historia del pensamiento

instituciones estatales que el de los süleymancıs. Desde nuestra perspectiva, la violencia con la que el gobierno turco persiguió a los süleymancıs no es el resultado de la “intolerancia” de estos últimos a las instituciones estatales modernas, sino que son expresiones de la violencia existente en el seno del Estado turco en torno a sus propias contradicciones en la definición paralela de lo que significa “ser turco” y “ser moderno”, y del lugar que ocupa la religi3n en esa definici3n. Dicho de otra manera, este conflicto no es, como aparenta, el enfrentamiento de un gobierno laico con una secta religiosa, sino un resultado de que esta comunidad haya determinado su participaci3n en los debates sobre lo moderno principalmente *desde* el Estado, penetrando profundamente sus instituciones y fusionando su discurso religioso con el discurso nacionalista.

Hasta aqu3 hemos revisado algunos aspectos que nos parecen cruciales del devenir de tres ramas de la orden *Naqshbandi* en la historia de Turqu3a. Cuando consideramos estos elementos a partir de las bifurcaciones y encrucijadas de sus discursos y sus estrategias organizativas, podemos concluir algo respecto a su participaci3n en los debates agon3sticos sobre lo moderno.

3.3 Bifurcaciones, encrucijadas, agonismos

Comenzamos este cap3tulo con un ep3grafe que nos indica un tiempo y un problema que atraviesan la historia de los debates sobre el sufismo y la modernidad en Turqu3a: el cierre

sobre la separaci3n entre la Iglesia y el Estado es totalmente distinta en lugar de pensar la historia de desarrollo de las diferentes estrategias de acci3n social de las comunidades suf3s.

de las *tekkes* en 1925 y, con ello, la inauguración de una narrativa de rechazo de la presencia del sufismo institucional en el proyecto oficial de modernidad de ese país.

La historia del cierre de las *tekkes* ocupa un lugar protagónico en la representación más difundida de una “nueva” sociedad turca en la que la religión, que se consideraba relegada al plano de las conciencias personales, emprende dos caminos paralelos: la “modernización” y la “purificación”. Ambas se han considerado maneras de dejar atrás a las instituciones sociales “otomanas”, a menudo como dos lados de una misma moneda.

Con la fundación de este relato, Turquía se hizo eco de una forma de comprender la modernidad que había marcado a una generación de grandes pensadores en Occidente en el siglo XIX y que habría de perdurar, mediante nociones como “desarrollo”, hasta nuestros tiempos. Pero hablar de ecos nos inquieta, porque la sociedad turca no podría ser nunca un muro plano donde rebotaran los gritos de Europa, sino rugoso tejido social lleno de huecos y sombras, de disputas y enigmas, de *tarikas* sin *tekkes*.

A lo largo de estas cuartillas hemos tratado de mostrar no sólo que el sufismo en Turquía no fue reductible a su dimensión metafísica, sino que el devenir de cada institución sufí está inmerso en una trama de debates sobre el sentido de ser moderno que se han desarrollado eminentemente en un contexto de creación y desarrollo instituciones que les han permitido seguir incidiendo en la sociedad turca. Se trata de una historia de bifurcaciones y encrucijadas, de caminos que se unen y se separan dentro de una trama de significaciones sociales cambiantes.

Toda bifurcación es a su vez una encrucijada, en toda unión vemos una separación. La tradición que une a tres comunidades en una *tarika*, la orden *Naqshbandi*, es a su vez el

punto de encuentro de una disputa que las separa, en una encrucijada de tres caminos: el de la comunidad *İskenderpaşa*, el de la *cemaat Erenköy*, y el de los *süleymancıs*. El debate es *agonístico* porque no tiene un espacio limitado ni una solución determinable. El análisis del devenir de cada caso va trazando caminos, formas de significar lo moderno al instituirse de una forma u otra como sujetos y como colectivos modernos.

Otra bifurcación/encrucijada es la del énfasis en el individuo como aspecto crucial de la modernidad. Pero ese énfasis, hemos visto, no tiene el mismo sentido en todos los contextos; hablar de *individualismo moderno*, en sí mismo, no nos dice mucho. Para los sectores secularistas del gobierno turco (más o menos dominantes según la época), la religión habría de quedar “relegada” al plano individual y, por lo tanto, el énfasis en el individuo se considera un debilitamiento del fenómeno religioso y, lo que resulta aún más importante, una disminución en la amenaza potencial de las organizaciones religiosas como grupos de oposición. Por su parte, para muchas comunidades sufís, este énfasis en la religiosidad individual es un *retorno* a un estado de pureza que había sido corrompido por las instituciones otomanas, y, por lo tanto, no se concibe como un debilitamiento sino como un proceso que fortalece los principios fundamentales del sufismo y a partir del cual es posible replantear su capacidad de acción social organizada. Además, ambos discursos sobre la importancia del individuo en la modernidad están sostenidos no por individuos aislados, sino por *colectivos*, por organizaciones que a su vez comprenden esa interpretación general de maneras diferentes.

Hemos advertido repetidamente sobre el peligro de reducir la comprensión de este proceso a un análisis binario que conciba al gobierno como un elemento fundamentalmente secularista y a las organizaciones sufís como bastiones de “la religión” en resistencia. Una

manera de eludir esa forma, de tendencia dominante, de comprender a la sociedad turca en el periodo republicano consiste en notar la importancia del secularismo de las organizaciones religiosas y de la religiosidad en el gobierno.

El hecho de que las organizaciones sufís hayan creado una serie de fundaciones (*vaqf*) y de comunidades (*cemaat*) ha dado lugar a un discurso que ve la relación del sufismo turco con la modernidad a partir de una participación activa en un modelo de sociedad secular en donde las organizaciones religiosas están separadas del Estado y actúan desde la sociedad civil. Esto es, nuevamente, parcialmente cierto, y en casos como el de la comunidad İskenderpaşa es una explicación particularmente tentadora, pues ésta es la versión del secularismo que defienden abiertamente. No obstante, la mayor objeción que ponemos a la interpretación de las organizaciones sufís como sociedad civil islámica es que en los tres casos que analizamos y seguramente en muchos más, las *tarikas* han buscado actuar desde *todos* los planos que les son accesibles, y no solamente del que constituye la “sociedad civil”.

El campo en donde la presencia sufí es menos visible, como ya hemos visto, es el del ejército, pero las organizaciones civiles han participado en el gobierno, en la economía, en los servicios de educación y salud, en los medios de comunicación, etcétera. A su vez el gobierno, aunque en una pugna tensa y constante con las organizaciones sufís, se ha beneficiado de su participación en las instituciones gubernamentales por dos vías: el mantenimiento de la simpatía de la población musulmana que se siente agredida por el secularismo kemalista y el empleo del elemento religioso como parte importante de la construcción de una “identidad nacional” turca.

Esta forma de imbricación del gobierno turco con las organizaciones sufís es otro punto de encuentro, otra encrucijada de consecuencias historiográficas importantes: el punto de unión/separación del periodo otomano con el periodo republicano. En apariencia, la creación de la República de Turquía constituye un punto de quiebre de las relaciones entre el Estado y las *tarikas*, un camino sin retorno hacia una sociedad secular en la cual lo religioso tiene dos opciones: desaparecer del plano de la acción social organizada o convertirse en “sociedad civil”. No obstante, las organizaciones sufís han penetrado casi los mismos ámbitos en los que se encontraban presentes en el periodo otomano¹¹⁴, de tal modo que su forma de intervenir en la sociedad turca y de *ser* la sociedad turca es mucho más comprensible desde un análisis de la presencia de las órdenes sufís en el imperio otomano que desde la imposición de categorías occidentales como la de “sociedad civil”.

Sin plantear que se trate de meros procesos de continuidad, la historia analizada desde la perspectiva de los debates agonísticos busca comprender a los supuestos “puntos de quiebre” considerándolos también como “puntos de unión”, y de reconocer una suerte de herencia otomana en la forma en la que se organiza el sufismo institucional en Turquía. Más que definiciones concretas de proyectos de modernidad de las comunidades sufís analizadas, hemos querido apuntar a ciertos aspectos que indiquen la complejidad de los debates que se ocultan tras aquello que denominamos de forma demasiado general como “la relación entre religión y modernidad”. Más allá de que sea plural y de que las posturas sean diversas, lo que nos interesa ver es que el debate es constante, acaso imposible de fijar en posturas absolutas, pero que no es imposible de rastrear precisamente porque cada organización está vinculada con otras mediante estrategias parecidas de acción social, así

¹¹⁴ Casi, porque debemos insistir en que su presencia en el ejército no es demostrable, como tampoco lo es su absoluta ausencia.

como de líderes e ideas comunes en las “cadenas de transmisión espiritual”. Así, podemos afirmar que las nociones de modernidad son incluso más numerosas que las mismas formas de agrupación sufí, pues dentro de una misma orden sufí se pueden encontrar desarrollos discursivos e institucionales muy diferentes y en constante transformación.

Siguiendo esta misma tendencia a reconocer paralelamente las continuidades y las diversificaciones institucionales a través de las cuales se puede reconocer el debate que nos interesa, nos falta dar cuenta de una expresión más de “sufismo moderno”: la del sufismo que ya no sólo prescinde de la *tekke*, sino de la misma *tariqa*. Es el caso de la organización conocida como *hizmet* o “Movimiento Gülen” que trabajaremos en el siguiente capítulo.

4. *HIZMET*, UNA SENDA PARALELA

El Movimiento Gülen introdujo en el ámbito cultural una idea nueva: que la acción violenta, conflictiva o adversarial no es la mejor vía, que ya no es una opción válida o viable, que sus efectos tienden a ser negativos y, en el mejor de los casos, duran poco. Entonces, con base en esa idea, ofreció una alternativa, una opción que era [a la vez] nueva y familiar: *hizmet*.

Muhammed Çetin¹¹⁵

En los capítulos anteriores, nos hemos referido solamente a lo que podríamos denominar “sufismo tradicional”, en la medida en que las órdenes sufís a las que pertenecen las organizaciones mencionadas han estado presentes en el territorio de lo que actualmente es la República de Turquía durante siglos, si bien sus ideas y prácticas han sido, como es de esperarse, objeto de transformaciones a lo largo de la historia. La *tarika* ha sido un tipo de institución social que es a la vez significada y significativa de procesos históricos complejos que, a lo largo de los últimos dos siglos, han implicado la formación de ideas diversas sobre lo moderno y forjado experiencias de modernidad mediante lo que aquí hemos llamado debates agonísticos.

En este capítulo, nos enfocaremos en una forma de organización que sin duda pertenece al ámbito del sufismo turco, pero que prescinde de la estructura jerárquica, los ritos de iniciación y la cadena de transmisión espiritual (*silsila*) que caracterizan a las *tarikas*: las instituciones inspiradas en el pensamiento de Fetullah Gülen, conocidas en

¹¹⁵ Muhammed Çetin, *The Gülen Movement. Civic Service without Borders*, Nueva York, Blue Dome Press, 2010, p. 60. La traducción es nuestra.

Turquía como *Hizmet* (en turco, “servicio”) o *Cemaat*, e internacionalmente como “Movimiento Gülen”. Las diferencias entre estas organizaciones y las *tarikas* revelan dos cuestiones que nos interesa analizar: 1) las nociones de continuidad y ruptura en la forma de acción social de *Hizmet*, en comparación con lo que hemos visto en los capítulos anteriores sobre la importancia que tiene para las *tarikas* la idea de ruptura con los “modelos tradicionales de sufismo” a propósito de su concepción de un “sufismo moderno”; y 2) la insistencia, tanto de Gülen como de sus seguidores, en la armonía, concepto que parece revelar precisamente la falta de armonía, es decir, la ansiedad y el conflicto en torno a cuestiones centrales de los debates sobre lo moderno.

4.1 Continuidades inquietantes: sufismo y acción social

El fenómeno conocido como *Hizmet* o “Movimiento Gülen” inició en Turquía en la década de 1970 y, desde entonces, el número de instituciones dentro y fuera de ese país que se reconocen como parte de esta iniciativa ha crecido principalmente en los mismos ámbitos que las organizaciones creadas y/o auspiciadas por las *tarikas* que mencionamos en el capítulo anterior: la educación, la salud y los medios de comunicación. Al igual que en los casos analizados en los capítulos previos, la participación en el terreno educativo es la que tiene mayor visibilidad y, probablemente, importancia. En uno de los textos que sirven como guía a sus seguidores, Fetullah Gülen dice que:

Nuestros tres grandes enemigos son la ignorancia, la pobreza y el cisma interno. El conocimiento, capital de trabajo y unificación puede luchar contra aquellos. Como la ignorancia es el más serio problema, debemos oponernos con la educación; *la cual siempre ha sido la forma más importante de servir a nuestro país*. Ahora que vivimos en un poblado global *es la mejor forma de servir a la humanidad* y establecer el diálogo con otras civilizaciones (...). Bajo la luz de tales principios, yo animo a la gente a servir al país en particular y a la humanidad en general a través de la educación. Los invoco a ayudar a educar al estado y a mejorar a la gente abriendo escuelas.¹¹⁶

Además de ser la base de la acción social del Movimiento, el proyecto educativo de *Hizmet* trasciende las fronteras de Turquía. Según datos de Ali R. Candir: “Hoy día, existen más de mil escuelas [del Movimiento Gülen] en cerca de cien países, incluyendo algunos países de América Latina, Estados Unidos, Rusia, Alemania, Inglaterra, Filipinas, Indonesia, Vietnam, Kenia, Tanzania, Egipto, Australia, Camboya y Corea del Sur.”¹¹⁷

En esta cita se destaca no sólo la envergadura del proyecto educativo emprendido por *Hizmet*, sino la dimensión internacional de sus actividades. Considerando solamente lo que hemos visto hasta ahora, podríamos pensar que esta proyección internacional diferencia notablemente al Movimiento Gülen de las *tarikas* a las que nos habíamos referido en los capítulos anteriores, pues sólo habíamos pensado a las *tarikas* dentro del contexto turco, o bien del otomano. No obstante, las órdenes sufís siempre han atravesado las fronteras de naciones e imperios, y si bien cada comunidad se vincula directamente con su entorno social y cultural, no puede decirse que haya una asociación estricta entre las órdenes en sí y un territorio específico. Esta forma de acción internacional es sólo uno de muchos

¹¹⁶ Fetullah Gülen, “Educación de la cuna a la tumba” en Juan Pedro Andújar García (Ed.), *M. Fetullah Gülen. Ensayos, perspectivas y opiniones*, Estambul, The Light Inc., 2004, p. 75. Las bastardillas son nuestras.

¹¹⁷ Ali R. Candir, “Una visión general del Movimiento Gülen” en Ali R. Candir y Juan Manuel Portilla Gómez (coords.), *Iniciativas transnacionales de educación, diálogo y ayuda humanitaria: el Movimiento Gülen*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Estudios Superiores Acatlán) y Gülen Institute (Centro de Intercambio Cultural y Educativo México-Turquía), 2012, p. 13.

argumentos con los que el Movimiento Gülen se presenta a sí mismo (a través de los discursos producidos por el mismo Fetullah Gülen y por otros miembros del movimiento) como una suerte de “innovación” del sufismo turco dirigida hacia la modernización, pero que, desde nuestro punto de vista, está profundamente vinculado con una forma de acción social que es característica del sufismo turco en general.

Mediante diversos medios de comunicación (libros, revistas, periódicos, etc), *Hizmet* ha planteado su proyecto de intervención social como una “nueva forma” de participar en el mundo moderno, ya sea dentro o fuera de Turquía. Su relación con el sufismo se establece a través del vínculo que cada institución perteneciente a este movimiento tiene con Fetullah Gülen, y que Muhammed Çetin¹¹⁸, entre otros, describe como “inspiración” en las ideas de este especialista religioso. Fetullah Gülen no es un *sheikh* o un *pir* de una *tarika*, ni siquiera se reconoce a sí mismo como líder del movimiento que lleva su nombre, sin embargo ha formulado los principios que orientan el discurso y la acción de un sinnúmero de organizaciones civiles y otras empresas, y es reconocido por los miembros de *Hizmet* como una fuente de autoridad para guiar sus proyectos y su discurso sobre los mismos. Sobre esto, nos dice Çetin que:

Gülen no aprueba ni usa nunca los términos “Movimiento Gülen” o “Comunidad Gülen”; prefiere que se le denomine “servicio voluntario” porque este término no connota ningún otro en contienda, separatismo político o frente de conflicto. [Gülen] insiste en que el Movimiento no involucra conflicto alguno ni debe hacerlo; el servicio voluntario debe ofrecerse en el marco de los siguientes principios básicos: 1) la acción constante y positiva que no dé lugar a la confusión, el

¹¹⁸ Hacemos referencia a Muhammed Çetin porque se le considera, hasta la fecha, el autor del estudio más completo sobre el Movimiento Gülen. No obstante, la idea de que la relación entre Fetullah Gülen y las organizaciones de *Hizmet* es únicamente una de “inspiración” en las ideas del primero está presente en prácticamente todos los textos disponibles sobre el tema.

enfrentamiento y la anarquía; 2) la ausencia de expectativas de recompensa mundana, material o de otro tipo, a cambio del servicio; 3) las acciones, adornadas de virtud humana, que construyen confianza y seguridad; 4) el mantenimiento de la paciencia y la compasión en todo momento; 6) ser positivo y orientarse a la acción, en lugar de crear oposición o ser reaccionario. Cuando se ofrece el servicio voluntario con este espíritu, dice Gülen, se puede afirmar que sólo se hace para complacer a Dios.¹¹⁹

Aunque en esta cita se hace muy evidente, hablaremos sobre la insistencia de Gülen -y por lo tanto de *Hizmet*- en la aversión al conflicto en el próximo apartado, por lo pronto queremos destacar solamente el rechazo de Gülen a reconocerse como líder de una organización y su formulación de principios para la acción social con una justificación religiosa básica: complacer a Dios.

El énfasis en la idea de que Gülen no es el líder del movimiento aunque, de cierta forma, sí lo sea, es significativo por más de una razón. En primer lugar, porque se relaciona con un afán por diferenciarse de cierta noción generalizada del “sufismo tradicional”, de esto se deriva el interés por dar a entender que *Hizmet* constituye una propuesta “nueva”¹²⁰ para la forma en la que el sufismo puede incidir en la sociedad, y, finalmente, de la novedad de esta contribución se deriva su carácter “moderno”.

Otro factor que se presenta como “novedoso” y “modernizador” de *Hizmet* es el que tiene que ver con las empresas económicas de este movimiento. Las escuelas, editoriales y otras instituciones que pertenecen al Movimiento se sostienen económicamente por dos vías: sus propias actividades económicas (las escuelas, por

¹¹⁹ Muhammad Çetin, *op. cit.*, p. 128.

¹²⁰ Véase el epígrafe de este capítulo, en el que Muhammed Çetin se refiere a *Hizmet* como algo “nuevo y a la vez familiar”. Esta afirmación aparentemente simple está en el corazón de una forma compleja de comprender la ruptura y la innovación del Movimiento Gülen dentro de la historia del sufismo turco, y de proponerse como la vía más claramente “moderna” de sufismo en el mundo contemporáneo.

ejemplo, son privadas y cobran colegiaturas, pero ofrecen becas a quienes lo necesiten) y las donaciones de sus simpatizantes. El mecanismo económico de *Hizmet* sigue, por lo tanto, las mismas estrategias básicas del *waqf* y el tipo de obras que se financian por esta vía también son similares a las que, según lo visto en el segundo capítulo, se sostenían mediante el *waqf*. No obstante, en el discurso de *Hizmet* se hace poca mención a este aspecto histórico y, en cambio, se enfatiza su efecto “modernizador”, como podemos ver en la siguiente cita de Muhammed Çetin:

De esta forma aparecieron los dormitorios para estudiantes, las escuelas primarias y secundarias, las universidades, los centros de estudio, los cursos preparatorios para la universidad, los órganos mediáticos y de prensa, y las becas de estudio e investigación. Los participantes del Movimiento tuvieron un papel modernizador en el campo de la educación, al tiempo que su comportamiento hacia el mundo exterior se traducía en apoyo institucional para una forma avanzada de empresa social cooperativa: el “emprendimiento alternativo”.¹²¹

Considerando lo que expusimos anteriormente respecto al tipo de empresas de la comunidad İskenderpaşa y, más aún, de la importancia del concepto de *waqf* para comprender la acción social de las organizaciones sufís en el Imperio Otomano, difícilmente podemos considerar a este rasgo como una característica exclusiva de *Hizmet*. Dicho de otra manera, la forma de organización económica, que es al mismo tiempo auto-sostenida y apoyada por donaciones, se inscribe dentro de la larga tradición del *waqf*, y el discurso afín al pensamiento económico liberal no dista mucho de lo que ya habíamos visto respecto a la comunidad İskenderpaşa pues, como señala N. Sevindi:

¹²¹ Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 167.

Gülen cree sinceramente y fomenta la libre empresa. En su opinión, los creyentes tanto dentro como fuera de Turquía deben ser ricos. [Gülen] hace énfasis en una forma de educación que va de la mano con el desarrollo, y en la unión económica y cultural para el futuro. (...) Recomienda la dinámica del conocimiento contra la ignorancia y el trabajo contra la pobreza, así como la solidaridad y la riqueza.¹²²

Cabe aclarar que nuestro propósito no es desmentir la supuesta originalidad del Movimiento Gülen, ni mucho menos juzgar si es más o menos moderno que las *tarikas* que le son contemporáneas, sino destacar la importancia que tiene la construcción de ciertas nociones de ruptura con el pasado y con las “tradiciones jerárquicas”¹²³ de las *tarikas* para la construcción de diversas nociones de modernidad y del propio lugar en el “mundo moderno”. Lo que permite que *Hizmet* aparezca, en ciertos contextos, como una forma completamente original de sufismo, es la tendencia que ya habíamos señalado en el segundo capítulo a considerar a las *tarikas* exclusivamente desde el punto de vista de su carácter religioso -esto es, del pensamiento místico y de los rituales que les caracterizan- y a negar su incidencia en ámbitos más concretos de las sociedades a las que han pertenecido.

Las coincidencias de *Hizmet* con las características de las *tarikas* que hemos analizado en este trabajo pueden considerarse como senderos paralelos del sufismo turco, inmersos en una misma arena de debates agonísticos pero separados por una diferencia fundamental: la importancia que tiene para el Movimiento Gülen el hecho de prescindir de la estructura tradicional de una *tarika*; este aspecto es relevante porque indica una forma particular de asociar a la *tarika* con el pasado pre-moderno, y por lo tanto una inquietud en torno a la posibilidad de que se les identifique con esa forma de organización.

¹²² N. Sevindi, “Twenty-first Century Utopia and the Dervish tradition” en la serie de artículos titulada “The New York Interview with Fetullah Gülen” en *Yeni Yüzyil*, 20-29 de Julio de 1997, citado en Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 167. La traducción al español y las bastardillas son nuestras.

¹²³ Por retomar los términos de Saurabh Dube.

Ahora bien, la ansiedad que genera la asociación entre la jerarquía de las *tarikas* y “lo otomano” (considerando este término en ese sentido ambiguo que lo relega al ámbito de lo “pre-moderno”) tampoco es, como sabemos por lo visto en el capítulo anterior, algo exclusivo de *Hizmet*. El fenómeno al que nos referimos en el tercer capítulo con el término de “*cemaatización*” precisamente apunta a una transformación del sistema de jerarquías de algunas *tarikas* que coloca al *sheikh* en el lugar de un *primus inter pares*, una figura de autoridad cuya influencia supuestamente no va más allá de “sugerir” una forma de proceder, ¿no es esto muy similar al argumento de que Gülen no hace sino “inspirar” a las organizaciones de *Hizmet*? Así pues, ¿Qué relevancia tiene, entonces, despojarse completamente de nombres como “*tarika*” y “*sheikh*”?

Una primera consideración de estas similitudes entre las estrategias de *Hizmet* y las de otras organizaciones que sí están explícitamente asociadas a una *tarika* podría llevarnos a concluir que el Movimiento Gülen no es sino una *tarika* disfrazada; ésta sería, no obstante, una conclusión apresurada e inconsecuente con el tipo de análisis que hemos estado proponiendo a lo largo de este trabajo. Si nos había parecido que el acto de nombrar como “*cemaat*” a una comunidad sufí (la *cemaat* Erenköy) era significativo, la estrategia del Movimiento Gülen de eludir completamente los nombres asociados al sufismo tradicional, y el hecho de ser reconocidos en Turquía como “la *cemaat*” no son menos importantes para comprender su papel en esta historia de debates agonísticos. En su análisis del Movimiento Gülen, Muhammed Çetin se muestra consciente de la importancia de esa dimensión simbólica.

Los movimientos sociales luchan en el plano simbólico para nombrar, para elaborar códigos y lenguajes en pos de definir la realidad a su manera. Revierten la representación del mundo que ofrecen los modelos dominantes, negando que ésta sea la única, y ofrecen, mediante prácticas sociales y experiencias vividas, alternativas para remplazar los códigos comunicativos y los objetos de pensamiento predominantes. Así, los movimientos sociales, de los cuales el Movimiento Gülen es un ejemplo, introducen un nuevo paradigma, una redefinición del espacio público, para hacer que las normas de percepción y de producción de realidad vayan más allá de lo que está inscrito en (o prescrito por) el discurso hegemónico (...) Así, en el mundo moderno, ser dominado es ser excluido del poder de nombrar. El consumo irreflexivo de los nombres lo que explica la experiencia humana y las relaciones y por lo tanto ejerce control sobre su significado.¹²⁴

La obra de Çetin tiene la particularidad de ser, explícitamente, una reflexión *desde y sobre* el Movimiento Gülen, ya que este autor no niega su pertenencia a *Hizmet*, sino que, por el contrario, analiza cuidadosamente su implicación en el tema y se propone hacer una exposición organizada de la visión que tienen los miembros de las organizaciones inspiradas por Gülen sobre sí mismos y sobre el sentido de sus actividades. De tal modo, en esta cita es posible ver cómo Çetin, al mismo tiempo que define la capacidad de “nombrar” como modo de acción social, *nombra* a *Hizmet* como un “movimiento social” y elude la alusión a cualquier carácter religioso. En otro punto de su estudio, Çetin cita los argumentos de A. Aymaz para diferenciar a *Hizmet* de un movimiento religioso: “El Movimiento es una red de personas bien establecida y transnacionalmente reconocida. El movimiento no tiene liderazgo formal, sheikhs o jerarquía. No tienen ningún procedimiento, ceremonia o iniciación para afiliarse o volverse miembro.”¹²⁵ El empleo del término “la *cemaat*” para referirse a *Hizmet* apunta precisamente a esta situación de ambigüedad que se da al reconocer las diferencias de esta organización respecto a las

¹²⁴ Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 73-74.

¹²⁵ A. Aymaz, “Onların 24 Saati Hizmet (trans: Their 24 Hours are service)” en *Zaman*, 21 de marzo de 2006, disponible en: www.zaman.com.tr/webapp-tr/haber.do?haberno=267583. Citado en Muhammed Çetin, *op. cit.*, p.136. La traducción del inglés es nuestra.

tarikas y, al mismo tiempo, buscar en la experiencia histórica de éstas un nombre que no desatienda el hecho de que se trata de un Movimiento vinculado al sufismo y cuyas estrategias no difieren absolutamente de otras formas de “sufismo moderno”.

Por otra parte, los miembros de *Hizmet* se diferencian a sí mismos de los “grupos religiosos” nombrándose como un “movimiento social inspirado en los valores universales del Islam” que cuenta con la guía del especialista religioso Fetullah Gülen.

El análisis que llevan a cabo tanto Çetin como Aymaz nos lleva a pensar que la forma de sufismo que propone *Hizmet* sí es diferente del sufismo organizado en *tarikas*, pero no porque aceptemos su discurso de forma acrítica, sino porque éste revela una mayor ansiedad por diferenciarse del “sufismo tradicional” y, por esa vía, incluirse en la narrativa hegemónica del laicismo fundacional de la República de Turquía que separa tajantemente las instituciones “otomanas” de las “modernas”. El sufismo organizado en *tarikas*, por más que éstas se hayan transformado mediante procesos como la “*cemaatización*”, reconoce su pertenencia a una tradición ancestral y la incorpora en diversas propuestas para comprender “lo moderno”; *Hizmet*, por su parte, adopta, en los hechos¹²⁶, la idea de que, para ser modernos, es necesaria una ruptura tajante con las ceremonias, las jerarquías y las cadenas de transmisión espiritual de las *tarikas*.

¹²⁶ No está de más introducir aquí un matiz, pues aunque en su forma de ser una organización sufi, *Hizmet* establece una separación más tajante que las *tarikas* con las instituciones “del pasado otomano” como forma de ser modernos, esto no quiere decir que en el nivel del discurso haya un rechazo absoluto a todo lo “otomano”. Por el contrario, Gülen a menudo habla acerca de la importancia de conocer y apreciar el legado histórico de cada sociedad, razón por la cual incluso ha sido acusado de querer retornar al modelo de sociedad previo a la fundación de la República de Turquía. No obstante, lo que aquí nos interesa no es analizar exclusivamente el discurso de Fetullah Gülen, sino la forma en la que *Hizmet* propone, en los hechos, que para que un sufi sea realmente moderno, es mejor prescindir de la *tarika*. Por supuesto, no deja de ser interesante que estas dos dimensiones –la del discurso sobre el pasado y la propuesta para el presente- puedan coexistir, y su misma coexistencia señala un punto de ambigüedad y de tensión relevante para los debates en cuestión.

Aunque Çetin afirma que el Movimiento opera socialmente mediante el cuestionamiento de los discursos hegemónicos, la forma en la que *Hizmet* se auto-define inscribe a sus miembros como el grupo de sufís más cercano al discurso oficial sobre la modernización de Turquía, que considera a las *tarikas*, sus rituales y su estructura jerárquica, como esencialmente anti-modernas y propone, como vía para un sufismo auténticamente moderno, una alternativa que prescinde de ese caparazón ancestral. Ahora bien, es importante advertir que, lejos de cuestionar el discurso histórico hegemónico, *Hizmet* acepta una comprensión sobre las *tarikas* que es afín al laicismo kemalista, pero, al mismo tiempo, el Movimiento Gülen se encuentra -desde hace más de una década- en conflicto con los sectores kemalistas de la sociedad turca, que los acusan de tener una agenda oculta que pretende, *grosso modo*, destruir el laicismo de la república y “retornar” a los tiempos del califato. En palabras de Çetin:

(...) este énfasis [del Movimiento Gülen en las empresas educativas] ha sido tomado por los críticos proteccionistas como un llamado reaccionario a regresar a la sociedad otomana pre-republicana –en términos sociológicos, una suerte de utopismo regresivo. El término ofensivo [que emplean para calificar al Movimiento] –*irticaci*- bien podría traducirse en el contexto turco como “reaccionario”¹²⁷

Esto nos lleva al segundo punto de nuestro análisis: el problema de la ansiedad y la armonía como conceptos cruciales de la participación de *Hizmet* en los debates sobre lo moderno.

¹²⁷ Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 142.

4.2 Armonía y modernidad: el discurso “pospolítico” de *Hizmet*

Hemos visto que la separación con la que *Hizmet* se distingue del sufismo organizado en *tarikas* es parte fundamental de su comprensión de lo moderno y de sí mismos como sujetos/organizaciones modernos. Sin embargo, el hecho de que el Movimiento Gülen no se reconozca como una *tarika* u otra forma de institución conocida en Turquía ha causado gran ansiedad entre una parte de la sociedad turca. La ambigüedad implícita en la idea de ser un movimiento “inspirado en los valores del Islam” pero no un movimiento religioso, da lugar a que algunos sectores sociales se sientan incapaces de clasificarlo y que, por lo tanto, sospechen de sus métodos de acción social y de sus intenciones. Esta ansiedad que caracteriza a la percepción que tienen de *Hizmet* muchos sectores externos al Movimiento Gülen (especialmente, pero no exclusivamente, aquellos que se reconocen como “laicistas” o “kemalistas”) contrasta notablemente con la insistencia de sus miembros en la idea de armonía y en el rechazo a toda forma de conflicto. Uno de los muchos ejemplos que podemos encontrar sobre esto en el libro de Muhammed Çetin es la siguiente cita:

Un conflicto, como lo definimos antes, es la oposición de dos (o más) actores que rivalizan por el control de recursos sociales que consideran valiosos. Gülen no se involucra en esto. Él dice que: “para lograr un mundo mejor, el camino más efectivo debe ser evitar la discusión y el conflicto, y siempre actuar positiva y constructivamente”; y que: “en el mundo moderno, la única forma en que se consigue que otros acepten tus ideas es la persuasión”; “aquellos que recurren a la fuerza están en bancarrota intelectual; pues la gente siempre demandará libertad de elección en la manera en que conducen sus asuntos y en la expresión de valores espirituales y religiosos”¹²⁸

¹²⁸ Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 128.

Según el análisis de Çetin, los conflictos en los que se han visto involucrados Fetullah Gülen y/o sus seguidores no han sido por iniciativa de éstos, sino el producto de la agresión que han sufrido durante décadas y de la cual han procurado defenderse por vías pacíficas. Es innegable que Gülen y sus seguidores han sido objeto de una gran cantidad de ataques por parte de ciertos sectores “laicistas” de la sociedad turca, el más importante de los cuales fue el proceso judicial que tuvo que enfrentar Fetullah Gülen entre el año 2000 y el 2008¹²⁹. No obstante, de esto no se deriva, como pretende Çetin, que *Hizmet* sea simplemente víctima de los ataques de otros. Aunque en el plano del discurso, *Hizmet* se oriente por un principio de rechazo a toda forma de conflicto, su historia está marcada por una serie de tensiones y de relaciones conflictivas, no sólo con los sectores “kemalistas”, sino con otros grupos sociales, entre los cuales destacan los activistas políticos de izquierda (a menudo nombrados con demasiada ligereza como “comunistas”) y los grupos relacionados con el llamado “Islam político”¹³⁰.

Ya habíamos establecido una comparación entre *Hizmet* y la comunidad İskenderpaşa en lo que se refiere a la economía, y con la *cemaat* Erenköy en la cuestión de la estructura jerárquica de las *tarikas*. Ahora, cabe hacer una comparación entre este rechazo al “comunismo” y al “Islam político” con lo que habíamos visto antes respecto de los süleymançıs. Recordando un texto ya citado en el capítulo anterior: “Los predicadores süleymançıs tuvieron que adaptarse a la filosofía nacional secular del Estado mediante la incorporación del nacionalismo y de un poco de republicanismo en la identidad religiosa, y adoptando una posición religiosa de *un Islam pro Estado, nacionalista, anticomunista* y

¹²⁹ Sobre este tema, véase: James C. Harrington, “Refuerzo de la libertad de expresión, libertad de religión y la democracia en Turquía: el juicio político de Fetullah Gülen” en Ali R. Candir y Juan Manuel Portilla Gómez (coords.), *op. cit.*, pp. 153-196.

¹³⁰ Por supuesto, el mismo uso de estos términos es controversial, pero ahondar en ello no es el propósito de esta reflexión.

contra el Islam político.”¹³¹ La posición política de los süleymancıs tampoco difiere mucho, entonces, de la que enarbola Gülen.

Como muestra el mismo Çetin, Gülen estuvo vinculado con este tipo de perspectiva política desde el principio de su carrera. Respecto al conflicto con el “comunismo”, nos dice que: “En 1963, habiendo terminado el servicio militar, Gülen dio una serie de conferencias sobre Rumi en Erzurum. En esa ciudad, también *fue cofundador de una asociación anticomunista*, en la cual pasaba las tardes dando conferencias sobre temas morales.”¹³² En otros puntos de su estudio, Çetin se refiere al tema del “Islam político”:

Los alegatos en contra de Gülen eran evidentemente falsos, de hecho absurdos. Entre aquellos que nunca los aceptaron se encuentra Bülent Ecevit, que era primer ministro en ese momento [del juicio contra Gülen] (entre enero de 1999 y noviembre de 2002). Ecevit defendió a Gülen sin dudarlo, calificándolo como un líder espiritual respetable y un académico pacífico; enfatizó que de no haber sido por Gülen y las escuelas cuya fundación inspiró y alentó, comunidades y países enteros en Asia central *hubieran caído bajo la influencia de los fundamentalismos iraní y wahabí.*¹³³

Al igual que en el caso de los süleymancıs, *Hizmet* se presenta aquí como una alternativa de Islam aceptable para el Estado secular turco, que defiende una tradición sufí-hanafi-turca de los “extremistas” tanto del shiísmo como del sunnismo. ¿Qué tienen en común los “comunistas” y los “extremistas musulmanes”? Para *Hizmet*, ambos son formas conflictivas de acción social que dan lugar a la violencia. El hecho de ser “violentos” los convierte, a ojos de Gülen, en el “otro” al que hay que enfrentar ofreciendo vías “no violentas”.

¹³¹ M. Hakan Yavuz, *op. cit.*, p. 146. Las bastardillas son nuestras.

¹³² Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 31. Las bastardillas son nuestras.

¹³³ Muhammed Çetin, *op. cit.*, pp. 110-111.

Ahora bien, ¿qué es lo que califica como violencia para Gülen y sus seguidores? Si se considera, por ejemplo, la definición de Çetin de “activismo político radical”, se advertirá el riesgo de dejar estas ideas en términos tan ambiguos, pues si bien unos pueden asumir que con esas palabras sólo se puede denominar a quienes, por ejemplo, enfrentan a sus adversarios empleando armas capaces de matar y/o causar lesiones graves, para otros el hecho de bloquear una calle es suficiente para considerar que un movimiento recurre a métodos “violentos”. Para los miembros de *Hizmet*, la “violencia” abarca desde acciones terroristas hasta manifestaciones y huelgas:

En 1967, los izquierdistas formaron la Confederación de Sindicatos de Trabajadores Revolucionarios (DISK). Su presidente era Kemal Türkler, un miembro fundador del Partido (comunista) de los Trabajadores Turcos (...). DISK era anti-capitalista y *practicaba el activismo político radical, alentando a que se llevaran a cabo huelgas y manifestaciones en las calles para lograr sus objetivos*. La representación proporcional llevó a tales partidos pequeños al parlamento, dando como resultado que la vida pública se viera cada vez más influenciada por las actividades de *pequeños grupos extremistas* de izquierda y de derecha.¹³⁴

Como es evidente en citas como ésta y la que hemos elegido como epígrafe de este capítulo, la propuesta de sufismo moderno de *Hizmet* gira en torno a un rechazo a toda forma *adversarial* de la acción social. En este punto, nuestras observaciones sobre el papel que ha desempeñado el movimiento Gülen en la historia reciente de Turquía coinciden con la crítica de Chantal Mouffe al pensamiento político de la democracia liberal, un asunto profundamente vinculado con los debates sobre la modernidad y lo moderno. En palabras de Mouffe:

¹³⁴ Muhammed Çetin, *op. cit.*, p. 29. Las bastardillas son nuestras.

Los sociólogos afirman que hemos ingresado en una “segunda modernidad” en la que individuos liberados de los vínculos colectivos pueden ahora dedicarse a cultivar una diversidad de estilos de vida, exentos de ataduras anticuadas. El “mundo libre” ha triunfado sobre el comunismo y, con el debilitamiento de las identidades colectivas, resulta ahora posible un mundo “sin enemigos”. Los conflictos partisanos pertenecen al pasado, y el consenso puede ahora obtenerse a través del diálogo. Gracias a la globalización y a la universalización de la democracia liberal, podemos anticipar un futuro cosmopolita que traiga paz, prosperidad y la implementación de los derechos humanos en todo el mundo. Mi intención es desafiar esta visión “pospolítica”.¹³⁵

El énfasis en el individualismo es, como hemos visto desde el capítulo anterior, una característica de muchas formulaciones de la idea de modernidad desde mucho antes a la etapa que señala Mouffe, pero tal vez esta suerte de “segunda insistencia” en el individualismo sea relevante para analizar el caso que aquí nos preocupa. Lo que dice Mouffe es que, según los teóricos liberales, la “primera modernidad” habría visto frustrado el proyecto de un “auténtico” individualismo por la adscripción “partisana” a grandes proyectos políticos como el comunismo; de este modo, la “segunda modernidad” implica un éxito, una concreción de algo que no se había logrado cabalmente. No resulta difícil hacer la analogía entre esta narrativa de la historia política occidental y la forma en la que las *tarikas* propusieron una nueva manera de significar los vínculos entre sus miembros – mediante estrategias como la *cemaatización*- y la “segunda etapa” en que aparece la ruptura tajante que propone *Hizmet* con los nombres asociados a la estructura jerárquica de una *tarika*. Asimismo, el Movimiento Gülen aspira a la superación de todos los conflictos mediante la estrategia del diálogo –especialmente el diálogo interreligioso-.

¹³⁵ Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, México, FCE, 2007, p. 10.

Si bien esta reflexión nos señala una cercanía ideológica entre *Hizmet* y el tipo de pensamiento político que Mouffe califica como liberal, coincidimos con esta autora en el cuestionamiento, si bien breve, de dicho discurso pospolítico.

El error del racionalismo liberal es ignorar la dimensión afectiva movilizada por las identificaciones colectivas, e imaginar que aquellas “pasiones” supuestamente arcaicas están destinadas a desaparecer con el avance del individualismo y el progreso de la racionalidad. Es por esto que la teoría democrática está tan mal preparada para captar la naturaleza de los movimientos políticos de “masas”, así como también de fenómenos como el nacionalismo. El papel que desempeñan las “pasiones” en la política nos revela que, a fin de aceptar “lo político”, no es suficiente que la teoría liberal reconozca la existencia de una pluralidad de valores y exalte la tolerancia. La política democrática no puede limitarse a establecer compromisos entre intereses o valores, o a la deliberación sobre el bien común; necesita tener un influjo real en los deseos y fantasías de la gente.¹³⁶

Las “pasiones” a las que hace referencia Mouffe están, a nuestro parecer, fundadas en una historia de convivencia y de debates agonísticos, en la medida en la que las identidades colectivas no son entes abstractos ahistóricos sino formulaciones constantemente transformadas en un devenir de significaciones imaginarias de las cuales son parte pero que las trascienden. Así, desde nuestro punto de vista, el error de *Hizmet* consiste en ignorar esa historia de debates y, por lo tanto, de diferencias que atraviesan la historia de la(s) modernidad(es) turca(s). Insistimos, entonces, en la centralidad que tiene la idea de ruptura en este proyecto, pues al escindirse del contexto histórico-social de las *tarikas*, el Movimiento Gülen pretende inscribirse en un discurso sobre lo moderno que dice romper con el pasado y colocarse *más allá* de la historia de las comunidades de musulmanes en Turquía para constituir una forma de organización basada en “los valores” universales del

¹³⁶ Chantal Mouffe, *op. cit.*, p. 13.

Islam y purificada de todas las determinaciones *partisanas* que han dado lugar al conflicto.

En palabras de Çetin:

La exitosa educación secular que proveen las instituciones educativas de nivel secundario y terciario inspiradas por Gülen, las herramientas mentales de servicio y ética asociadas con valores universales anclados en el Islam, combinadas con el entrenamiento cultural y profesional que se ha ganado tanto al dar como al recibir educación, ha dado lugar a una notable movilidad social horizontal y vertical en Turquía. Ha contribuido, en breve, a una *modernización* de la sociedad(...) Al hacer todo esto, el Movimiento ha evitado sistemáticamente la acción conflictiva o adversarial, de tal manera que su trabajo fortaleciera el orden público y la cohesión social y no fuera usado (o interpretado) como una amenaza al poder o a la autoridad del Estado y sus instituciones. No obstante, el Movimiento constituye una movilización independiente, y aún más, una que retoma códigos culturales y tradiciones que los grupos proteccionistas dentro del orden establecido quieren suprimir.¹³⁷

Mas, sin importar cuánto énfasis se haga en la armonía y en la separación de todas las formas de asociación conocidas, el caso de *Hizmet* parece demostrar que es imposible desnudarse de la historia y aparentar que uno no se involucra con los debates que significan su propio contexto social. La estrategia económica de *Hizmet* tiene como referente tanto a la institución del *waqf* como a las formas de producción y consumo del capitalismo; su cuestionamiento a las estructuras jerárquicas de las *tarikas* tiene precedentes en otras comunidades sufís que han hecho del sheikh un *primus inter pares*, por mencionar sólo algunos aspectos en los que hemos hecho hincapié a lo largo de este trabajo.

Lo dicho hasta ahora no es solamente para señalar continuidades históricas, por inquietantes que éstas resulten, sino porque además de mostrar que el discurso sobre la

¹³⁷ Muhammed Çetin, *op. cit.*, pp. 83-84.

ruptura con el pasado no es igual a la ruptura en sí, sino una forma de significar al pasado, pensamos que la posición ambigua que supone identificarse como sufí pero desligarse de los marcos históricos en los cuales ha sido posible entender el sufismo -como vía para eludir el conflicto y buscar la armonía- ha dado lugar, para *Hizmet*, a una situación tensa y conflictiva entre sus miembros y otros sectores de la sociedad turca desde su surgimiento hasta la actualidad. Esto nos lleva a pensar que responsabilizar a las diferencias “partisanas” de toda forma de conflicto y buscar su supresión no ha sido una vía capaz de eliminar las confrontaciones sino que ha producido nuevos enfrentamientos. Desde el punto de vista de una agenda como la de *Hizmet*, esto podría considerarse un fracaso; no es nuestro caso.

Como advertimos desde el principio, el propósito de estas reflexiones ha sido ofrecer una lectura posible del proceso de modernización de Turquía a partir de dos cosas: 1) la perspectiva que aporta un análisis de las organizaciones sufíes en la historia de Turquía y 2) un enfoque teórico que comprenda a esas organizaciones desde los debates mediante los cuales se producen y se transforman las significaciones imaginarias sociales referentes a la modernidad, esto es, desde los debates agonísticos sobre lo moderno. El hecho de que no nos parezca que *Hizmet* es, como afirman sus miembros, una solución a estos debates nos lleva a recordar por qué los definimos como *agonísticos*: son agonísticos porque no tienen, no pueden tener, un fin, esto es, no tienen resolución y no hay armonía capaz de neutralizarlos.

CONCLUSIONES

La leyenda de obras orientales plagiadas en Occidente o de obras occidentales plagiadas en Oriente siempre me sugiere el mismo pensamiento: si el universo de sueños al que llamamos mundo es una casa a la que entramos con el estupor de un sonámbulo, las literaturas se parecen a los relojes de pared de las habitaciones de esa casa a la que tanto nos gustaría acostumbrarnos. Así pues: 1) Afirmar que tal reloj de los que hay en las habitaciones está en hora y tal otro no lo está es una estupidez; 2) También es una estupidez afirmar que uno de los relojes de las habitaciones adelanta cinco horas con respecto a otro porque siguiendo la misma lógica se puede llegar a la conclusión de que atrasa siete horas; 3) Si en cualquier momento después de que uno de los relojes marque las diez menos veinticinco otro de los relojes de la casa marca las diez menos veinticinco, es igualmente una estupidez concluir que el segundo reloj imita al primero.

Orhan Pamuk, *El libro negro*¹³⁸

Mientras redactábamos este trabajo, los debates sobre lo moderno en Turquía adquirieron una vitalidad inesperada. Las protestas que iniciaron en junio del 2013 con la defensa del Parque Gezi en Estambul¹³⁹ removieron las aguas pasionales de la política turca, dando lugar a un quebrantamiento de la armonía que, aparentemente, había reinado en ese país

¹³⁸ Orhan Pamuk, *El libro negro*, Buenos Aires, Debolsillo, 2008, pp. 199-200.

¹³⁹ En junio de 2013 inició una movilización en contra de un proyecto del gobierno turco que pretendía sustituir el parque Gezi, la última zona verde de Taksim, por un centro comercial y una reconstrucción de un cuartel otomano que antaño se encontraba en ese lugar. Ante la respuesta represiva de las autoridades, las protestas se extendieron por más de setenta ciudades de Turquía, dando lugar a la movilización más importante en ese país en más de diez años.

durante los últimos diez años, y sacando a la luz una enorme cantidad de desacuerdos en torno a la idea de modernidad.

Si bien el tema de la relación entre la modernidad y el pasado otomano nunca ha desaparecido de las discusiones políticas en Turquía, el triunfo del Partido de Justicia y Desarrollo (AKP, por sus siglas en turco) en las elecciones del año 2001 implicó una serie de transformaciones importantes en ese debate. El proyecto de construir una réplica de un cuartel otomano en la zona del Parque Gezi forma parte de una serie de políticas polémicas que ha emprendido el AKP con la intención de cambiar sustancialmente la relación del Estado turco con el Islam, proyecto que implica en gran medida una reivindicación de la época anterior al laicismo kemalista: el pasado otomano.

El nuevo discurso hegemónico sobre lo moderno en Turquía ya no se basa en una negación de lo otomano y/o de la religión, sino que, por el contrario, apela constantemente a estas dos cuestiones dentro del marco de las ideas de “libertad religiosa” y “memoria histórica”. La apuesta explícita a una armonización entre lo moderno y lo religioso es, por supuesto, cercana a la ideología de las organizaciones sufís que analizamos en los últimos dos capítulos, pero no necesariamente idéntica pues, como vimos, hay un debate constante entre los diversos grupos sufís que actualmente coexisten en Turquía.

La participación activa de algunas organizaciones sufís en el viraje que supuso el triunfo del AKP se advierte desde el hecho de que, como mencionamos en el tercer capítulo, el Primer Ministro actual, Recep Tayyip Erdoğan, haya sido discípulo de Mehmet Zahid Kotku, líder de la comunidad İskenderpaşa. En este periodo, las instituciones sufís han visto incrementadas progresivamente sus posibilidades de participación en distintos

ámbitos de la vida pública. Otro ejemplo de esta mayor libertad religiosa (al menos para cierta sección de la población musulmana) es el fallo a favor de Fetullah Gülen en el juicio político que se había iniciado en su contra en 2001 y que concluyó en el año 2008.

En ese contexto, la participación cada vez más abierta de organizaciones sufís en la sociedad turca es juzgada por unos como un logro en el ámbito de la modernización y, por otros, como una amenaza de retorno al modelo de organización social otomano. Pero la discusión no se reduce a una oposición entre musulmanes y laicistas. Uno de los aspectos más interesantes que salieron a la luz en el proceso de las protestas de 2013 es la multiplicidad de perspectivas en torno a este asunto. Entre los manifestantes del parque Gezi se encontró, por ejemplo, a un grupo de musulmanes que no se identifican con las políticas del AKP y que se hacen llamar Musulmanes Anticapitalistas; también se ha hecho presente el descontento de la población aleví, que no se siente beneficiada por la nueva “libertad religiosa” pues muchos miembros de esta minoría alegan que se trata de un beneficio para los sectores afines al gobierno. Otro grupo importante de manifestantes está conformado por jóvenes criados en familias secularistas, que han crecido sin adscripción religiosa pero que, pese a las acusaciones que les ha hecho el gobierno, no se identifican con el laicismo kemalista. Estos son sólo tres ejemplos muy generales de un fenómeno que todavía se está desarrollando y sobre el cual seguramente tendremos una mejor comprensión en el futuro, pero que ilustran la vitalidad, la complejidad y, sobre todo, *el carácter agonístico* de los debates en torno al vínculo entre religión y modernidad en Turquía.

Este trabajo partió de una revisión a las formas de comprender el pasado y el vínculo de los discursos históricos con la noción de modernidad. En el primer capítulo,

argumentamos que para sostener la idea de que el “verdadero proceso de modernización” comenzó con la fundación de la República de Turquía era necesario omitir el análisis del proceso de modernización otomano. Esa forma de asociar el proyecto kemalista con la modernidad se encuentra aún presente en el discurso de ciertos grupos políticos que se oponen abiertamente al partido que se encuentra actualmente en el poder en Turquía. Por su parte, el primer ministro Erdoğan, junto con otros miembros del AKP, acusan a todos sus opositores de pertenecer al dicho sector político y califican todo rechazo a sus políticas de “intolerancia religiosa”. No es sorprendente, entonces, que el gobierno actual se muestre tan interesado en una reivindicación de “lo otomano” y su forma de combinar esa reivindicación con un proyecto económico capitalista se ve claramente reflejada en proyectos como el del parque Gezi: una reconstrucción de un cuartel otomano que sería, al mismo tiempo, un nuevo centro comercial.

Vemos, entonces, que para comprender los debates agonísticos, incesantes, sobre lo moderno, es preciso tener en cuenta el desarrollo histórico de ciertos conceptos clave. En ese contexto, es importante aclarar que el propósito de nuestro primer capítulo no fue una reivindicación de “lo otomano”, sino una exploración de un discurso histórico que fue hegemónico en Turquía por lo menos hasta principios del siglo XXI. Lejos de identificarnos con el discurso del partido que se encuentra actualmente en el poder, nuestro primer capítulo intentó mostrar que las órdenes sufís estuvieron activamente involucradas en todas las formas de concebir el proyecto de modernización, incluyendo el proyecto kemalista que supuso el cierre de las *tekkes*.

En nuestro segundo capítulo propusimos un método para observar esa diversidad de modernidades, entendidas como significaciones sociales paralelas y en disputa sobre “lo

moderno”, y su relación con el sufismo turco: el análisis de la forma de participación social de las *tarikas* a partir de instituciones clave como el *waqf*. Como vimos, los trabajos sobre sufismo no suelen hacer alusión a la dimensión institucional del sufismo más que como algo secundario y, a su vez, los estudios de historia económica otomana y turca casi nunca hacen mención de la palabra “sufismo” y reducen el *waqf* a una forma de “caridad” pese a que es a todas luces evidente la enorme importancia que tuvo esa institución económica en la administración del Imperio Otomano, y el protagonismo que han tenido las organizaciones sufís en Turquía en ámbitos como la educación y la salud, pero también en los medios de comunicación y otros dominios de la vida económica de ese país. Concluimos, pues, que para una auténtica comprensión del vínculo entre sufismo y modernidad, es preciso, aunque suene paradójico, desmistificar nuestra concepción de estos grupos místicos, y empezar a considerarlos desde su dimensión institucional.

Las protestas recientes nos recuerdan el riesgo de hacer afirmaciones taxativas sobre los grupos sociales que conforman el panorama político y religioso turco. En este trabajo, hemos hecho hincapié en la diversidad y el dinamismo al interior de las órdenes sufís. Como vimos en el tercer capítulo, en algunos estudios, la orden *Naqshbandi* ha sido calificada como “conservadora” u “ortodoxa”; estos adjetivos la colocan, sin un análisis de procesos históricos reales y, por lo tanto, de forma apriorística, como *una agrupación reaccionaria*, necesariamente opuesta al proceso de modernización. Otros, observando la “flexibilidad” de ciertas comunidades *Naqshbandis* como las que presentamos en el tercer capítulo, buscan principios esenciales que expliquen el “sufismo moderno” de esta orden a partir de cualidades esenciales. Nuestro análisis de tres comunidades *naqshbandis* tiene el propósito de romper con ambas perspectivas al mostrar, por una parte, la pluralidad de

discursos sobre lo moderno al interior de una sola orden sufí y el interés de todas por instituir una visión de lo moderno que, lejos de ser algo a lo que se oponen, es algo en lo que se inscriben y que pugnan por definir, esto es, que la modernidad no es una cosa dada a la que ciertas órdenes se adaptan mejor que otras.

En el primer capítulo, cuestionamos la visión etapista de Üngör según la cual los principios del otomanismo, el nacionalismo musulmán y el nacionalismo turco se habrían sucedido uno al otro y que, por lo tanto, el kemalismo constituye el último gran proyecto político en torno al cual se define la República de Turquía. Contra esta lectura, hemos intentado mostrar que esos tres grandes proyectos siguen formando parte de un imaginario político turco al cual recurren colectivos de diversa índole para significar su experiencia de modernidad. Las comunidades sufís, por el hecho de ser grupos religiosos, no están necesariamente en contra del nacionalismo turco; es más, hemos visto que incluso las políticas kemalistas de principios de la época de la República, como el cierre de las *tekkes*, contaron con el apoyo de líderes sufís que comprendieron al laicismo de Atatürk como una oportunidad de purificación y de retorno a los principios del sufismo. Casos más recientes, como el de *Hizmet*, que analizamos en nuestro cuarto y último capítulo, ejemplifican una visión que, desde el sufismo, sostiene la necesidad de eliminar las estructuras jerárquicas tradicionales de las *tarikas* para ser realmente modernos, pero recuperan un modelo de participación social que sólo se puede comprender a partir de instituciones otomanas como el *waqf*.

No obstante, la presencia del tema de “lo otomano” en los debates sobre la modernidad en Turquía contrasta con la escasez de análisis sobre las continuidades entre las instituciones otomanas y aquellas que operan hoy en día en la sociedad turca. Nuestra

propuesta de lectura se relaciona precisamente con rescatar cuestiones históricas soslayadas, como las estrategias de participación de las organizaciones sufís en sus contextos sociales, con el fin de comprender los procesos de debate mediante los cuales se instituyen nociones distintas sobre lo moderno.

La literatura, ese espejo de la vida, expresa a veces de forma más clara y directa lo que a los científicos sociales nos cuesta tanto trabajo dilucidar. El epígrafe de esta sección resume muy bien el corazón de lo que hemos querido plantear en este trabajo respecto a los debates sobre lo moderno en Turquía. No es correcto pensar que Occidente “marca la hora” de la modernidad y que, por lo tanto, las demás regiones del mundo están atrasadas o adelantadas respecto a ese referente. Aunque se retomen términos e ideas de Occidente, hablar de “imitación” para comprender los procesos de significación de conceptos como “modernidad” en cada contexto histórico-social es, por lo menos, insuficiente.

Como alternativa a la metáfora desarrollista o etapista que necesariamente aspira a una resolución del devenir histórico, esto es, a una conclusión de los procesos que hemos trabajado y que dan lugar a definiciones estables, sugerimos retomar un término de la tradición sufí. La palabra árabe “tariqa” (en turco, *tarika*) significa método, camino o vía. Las *tarikas* sufís turcas han ido trazando caminos para su propia existencia que son, en sí mismos, expresiones diversas de modernidad que se bifurcan porque no pueden ser totalmente idénticas o diferentes unas de otras y que, lo decimos una vez más, no tienen fin porque están siempre definiéndose.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict R., *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

ARNAKIS, G. G., “Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire. Akhis, Bektashi Dervishes, and Craftsmen” en *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 12, Núm. 4, Octubre de 1953, pp. 232-247.

ASAD, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.

_____, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford (California), Stanford University Press, 2003.

BANERJEE DUBE, Ishita, DUBE Saurabh y MIGNOLO Walter D. (Corrds.), *Modernidades coloniales*, México, El Colegio de México, 2009.

BAYRAKTAR, Gonca y DURGUN, Şenol, *Islam and Politics*, Estambul, Editorial Kitap, 2011.

BIRTEK, Faruk y TOPRAK, Binnaz (Eds.), *The Post-modern Abyss and the New Politics of Islam: Assabiyah Revisited*, Estambul, Istanbul Bilgi University Press, 2011.

BOZDOĞAN, Sibel y KASABA, Reşat, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Washington, University of Washington Press, 1997.

CANDIR, Ali R. y PORTILLA GÓMEZ, Juan Manuel (Coords.), *Iniciativas transnacionales de educación, diálogo y ayuda humanitaria: el Movimiento Gülen*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Facultad de Estudios Superiores Acatlán) y Gülen Institute (Centro de Intercambio Cultural y Educativo México-Turquía), 2012.

CASTORIADIS, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets, 2007.

COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, sexta edición, 1996.

ÇETIN, Muhammed, *The Gülen Movement. Civic Service without Borders*, Nueva York, Blue Dome Press, 2010.

ÇIRAKMAN, Aslı, *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe". European Images of the Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*, Nueva York, Peter Lang Publishing, 2005.

DAY HOWELL, Julia y VAN BRUINESSEN, Martin (Eds.), *Sufism and the 'Modern' in Islam*, Nueva York, I.B. Tauris, 2007.

DUBE, Saurabh, *Modernidad e historia. Cuestiones críticas*, México, El Colegio de México, 2011.

_____ (coord.), *Encantamiento del desencantamiento. Historias de la modernidad*, México, El Colegio de México, 2011.

DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schpaire, 1968.

ECHEVERRÍA, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2005.

ESMAN, Milton y RABINOVICH, Itamar, *Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East*, Nueva York, Cornell University Press, 1988.

FREUD, Sigmund, “El porvenir de una ilusión” en *Obras Completas*, Volumen III, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1973.

GÜLEN, M. Fetullah, “Educación de la cuna a la tumba” en Juan Pedro Andújar García (Ed.), *M. Fetullah Gülen. Ensayos, perspectivas y opiniones*, Estambul, The Light Inc., 2004.

HARVEY, David, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004.

İNALCIK, Halil, y QUATAERT, Donald (Eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

KAMALI, Masoud, *Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey*, Liverpool, Liverpool University Press, 2006.

KAZAMIAS, Andreas M., *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Londres, George Allen & Unwin Ltd, 1966.

LAYISH, Aharon, “‘Waqfs’ and Şūfī Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultan Selīm I’s ‘waqf’ of 1516 in Favour of Dayr al-Asad” en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 50, Núm. 1, 1987, pp. 61-89.

LEWIS, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Nueva York, Oxford University Press, 1967.

MAHMOOD, Saba, *Politics of Piety*, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2005.

MCCUTCHEON, Russell T., “Religion, Ire, and Dangerous Things” en *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, Núm. 1, Marzo de 2004, pp. 173-193.

MOUFFE, Chantal, *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires, 2007.

MATTHEWS, Henry, *Mosques of Istanbul*, Estambul, Scala Yayıncılık, 2010.

RAUDVERE, Catharina y STENBERG, Leif (Eds.), *Sufism Today. Heritage and Tradition in the Global Community*, Nueva York, I.B. Taurus, 2009.

RUIZ FIGUEROA, Manuel, “La espiritualidad *New Age* y el sufismo”, en *Estudios de Asia y África*, Núm. 37, Vol. 1, México, El Colegio de México, 2002, pp. 97-136.

SCHIMMEL, Annemarie, *Las dimensiones místicas del Islam*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

PAMUK, Orhan *El libro negro*, Buenos Aires, Debolsillo, 2008.

PAMUK, Şevket, *The Ottoman Empire and European capitalism, 1820-1913. Trade, investment and production*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.

ÜNGÖR, Uğur Ümit, *The Making of Modern Turkey. Nation and State in Eastern Anatolia, 1913-1950*, Londres, Oxford University Press, 2011.

VON GRUNEBAUM, G. E., *El Islam. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

WEBER, Max, *The Sociology of Religion*, Boston, Beacon Press, 1969.

WEIKER, Walter F., “The Ottoman Bureaucracy: Modernization and Reform” en *Administrative Science Quarterly*, Vol. 13, Núm. 3, diciembre de 1968, pp. 451-470.

YAVUZ, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Nueva York, Oxford University Press, 2003.

YAŞAR DEMIRCI, Emin, *Modernisation, Religion and Politics in Turkey. The Case of the İskenderpaşa Community*, Estambul, İnsan Publications, 2008.

Fuentes de Internet:

The Ottoman History Podcast: <http://www.ottomanhistorypodcast.com/2013/04/childhood-family-press-turkish-nationalism-republic.html> (Consultado el día 25 de mayo de 2013)