

Religión, Soberanía y democracia: reflexiones sobre el islam y el cristianismo

Hakan YILMAZ*

Introducción

La relación entre islam y democracia se ha convertido, una vez más, en un tema candente desde los ataques terroristas del 11-S. La cuestión no ha quedado reducida sólo a los debates académicos, pues, llevar la democracia a los países islámicos de Oriente Medio se ha convertido, quizá, en el objetivo más importante de la política exterior estadounidense en esta región del mundo. Si bien casi todos los analistas coinciden en señalar algún tipo de incompatibilidad entre el islam y la democracia, no existe un consenso sobre cuál es exactamente la fuente de esta supuesta incongruencia. Algunos han llamado la atención sobre las contradicciones entre el “texto” del islam (el libro sagrado y los principios legales básicos) y el “texto” de la democracia. Otros argumentan que la democracia es un producto particular de la “civilización” occidental de origen cristiano, y que tal noción de gobierno democrático, simplemente, no ha emergido de la “civilización” islámica. Todavía otros aluden a los factores socioeconómicos, más que los culturales, como las causas subyacentes a la falta de democracia en el mundo islámico, poniendo el acento en los “estados rentistas” que se mantienen en el poder con la ayuda de los inmensos ingresos del petróleo y el apoyo político y militar que les otorgan sus clientes occidentales.

En los primeros apartados de este artículo se analizarán algunas relaciones conceptuales y empíricas entre islam, soberanía y democracia, haciendo continuas alusiones al cristianismo. Este análisis se propone a través de cuatro pasos. El primero de ellos permitirá observar que mientras el cristianismo nació desde la sociedad, el islam lo hizo desde el estado y que esta diferencia entre los contextos históricos en los que se originaron ambas religiones ayuda a explicar el dualismo

político inherente a la doctrina del cristianismo y el monismo político propio del islam. En un segundo paso se introducirá el concepto de la "edad media" de una religión, definiéndolo como el periodo de estabilidad doctrinal e institucional entre "el fin de la filosofía" y la "era de la reforma". Así, partiendo de esta definición, se compararán las diferentes características de la edad media del cristianismo y la edad media del islam. En un tercer paso, se destacará que en algunos países islámicos tales como Turquía, Egipto, Argelia, Túnez, Irak y Siria, las consecuencias más importantes del fin de la edad media del islam a principios del siglo XIX, fueron: una reforma política a través de la construcción del aparato del estado moderno por las fuerzas secularistas-modernistas, y el destierro del islam del ámbito del estado hacia la sociedad, con la consecuente emergencia del islamismo como una ideología política en el núcleo de la sociedad cuya aspiración es recuperar el ámbito del estado del que había sido desterrado. En un cuarto paso, se argumentará que los constructores del estado secularista-modernista redefinieron la base de la soberanía del nuevo estado basándose en la nación más que en la religión. Sin embargo, en muchos casos la soberanía nacional sirvió simplemente como una fórmula de legitimidad para los gobernantes autoritarios que proclamaban gobernar "en nombre de la nación" y, rara vez dio lugar a una verdadera soberanía nacional a través de un régimen democrático. En los últimos apartados, se analizará la problemática relación entre la secularización y la democratización en el mundo islámico. Los casos de países islámicos se compararán con el caso de Francia. Así, se demostrará que lo que hace compatible la secularización y la democracia en Francia es una combinación de factores históricos, inexistentes en los contextos islámicos, con la posible excepción de Turquía. Estos factores históricos fueron: la existencia de la Iglesia católica como institución que controlaba las manifestaciones sociales de la religión; la efectividad de la construcción nacional y la sustitución de la identidad religiosa por la identidad nacional; la creación de un sistema legal secular y el establecimiento de un sistema jurídico eficiente para garantizar la aplicación de las leyes seculares; y la exitosa actuación económica del estado secularista. Turquía es el único país islámico en el que estos cuatro factores parecen haber estado, en cierto sentido, presentes y, sin embargo, en Turquía no se dio la coincidencia de que una verdadera soberanía nacional reemplazase a la soberanía nominal existente, ni que la democracia y la secularización avanzasen de la mano.

Asimismo, en los últimos apartados, el objetivo es explorar los límites de la "europeización" del actual partido en el gobierno de Turquía, el Partido de la Justicia

y el Desarrollo (AKP, en sus siglas en turco), cuyo líder y gran parte de su base electoral provienen de un pasado islamista. En primer lugar, voy a analizar hasta qué punto los líderes y seguidores del AKP han armonizado los valores islámicos y los europeos. Y, en segundo lugar, si esta armonización, si es que existe, va a llevar al surgimiento de una “democracia islámica”, siguiendo el modelo de la tradición de la democracia cristiana en Europa. Finalmente, voy a plantear el interrogante de si Turquía es un caso exclusivo en esta armonización de valores o si hay elementos en ella que pueden generalizarse a las demás sociedades musulmanas. Para mucha gente, los turcos y los europeos son parecidos y ha sido un giro inesperado del destino que Turquía haya dado su gran salto hacia la Unión Europea bajo un gobierno conservador islámico. De hecho, los líderes del AKP, el partido en el gobierno de Turquía en los últimos tres años, provienen todos de la principal facción islamista en Turquía, el llamado movimiento de la Doctrina Nacional (*Milli Görüş*), que había sido conocido por su férrea oposición, si no abierta hostilidad, a la Unión Europea y conocido por haber propuesto la creación de una Unión Islámica como alternativa a la UE e introducir el “dinar” islámico como moneda alternativa al “euro”. Este repentino cambio ha pillado a muchos por sorpresa y exige una explicación urgente. Los propios líderes del AKP bautizaron esta nueva etapa como “democracia conservadora” y proclamaron que el islam dejaba de ser un “punto de referencia” para definir su política. Y como prueba de su giro ideológico, solicitaron formar parte como miembros del Partido Popular Europeo, la organización paraguas que reúne a los partidos de centro-derecha, conservadores y democristianos de los estados miembros de la Unión Europea. Algunos observadores externos, tanto turcos como europeos, creían en la sinceridad del AKP en su autodefinición y vieron en sus movimientos los dolores de parto de una “democracia cristiana” *alla turca*. Por el contrario, para otros, la aparente transformación del AKP no era más que ilusoria y la verdadera finalidad del partido continuaba siendo la islamización de la sociedad turca. Según los críticos, la razón por la que el AKP ha acogido sin reservas la democratización/europeización de la sociedad y del Estado turco, fue porque vio en ellas una herramienta perfecta para pacificar al ejército turco, la barrera más fuerte contra la corriente del islamismo y el baluarte del secularismo en Turquía. Con todo ello, en este artículo voy a discutir los méritos relativos de estos puntos de vista en conflicto sobre la transformación del AKP.

La compatibilidad doctrinal del islam y la democracia: una revisión del debate

La cuestión sobre el islam y la democracia es de por sí problemática; es problemática tanto a nivel doctrinal como empírico. En el primero de estos niveles, se dice que el problema emerge de la unidad conceptual de religión y política. Y en el nivel de la realidad empírica, del hecho observable de que la mayoría de los países de población musulmana han tenido regímenes no democráticos. A partir de esta conexión, uno de los interrogantes que surge inmediatamente es si ha habido algún tipo de conexión –probablemente causal– entre los niveles doctrinal y empírico del islam. Así, lo que sigue a continuación es una breve revisión de los argumentos esgrimidos sobre la compatibilidad de la doctrina islámica con las ideas y principios de la soberanía popular y de la democracia. De acuerdo con Lisa Anderson, la teoría política islámica posee, al menos, tres ingredientes conceptuales que están en conflicto con los principios básicos de la democracia. Primero, el islam, al igual que el catolicismo, provee de un modelo de autoridad política que enfatiza la preservación de la comunidad. En el islam hay una teoría política corporativista, como la del catolicismo, en la que se espera que cada grupo contribuya al bien de la totalidad. Segundo, la teoría política islámica difiere de la del catolicismo en que la ley islámica, a diferencia del canon legal cristiano, se supone que regula no sólo la vida pública de los creyentes sino también la privada. Tercero, en la teoría política islámica, el gobernante es sólo responsable ante Dio; una oposición explícita y formal en estas circunstancias es considerada como traición o apostasía¹. Albert Hourani subraya la falta de responsabilidad de los gobernantes en la teoría política normativa del islam:

El ideal del gobernante absoluto, separado de la sociedad a la que gobierna, responsable sólo ante Dios o ante su propio yo más elevado; regulando los diferentes órdenes de esa sociedad a la luz de los principios de la justicia, así como permitiendo a cada uno que actúe de acuerdo con su propia naturaleza, para vivir en armonía con los demás y contribuir con su participación al bien general².

En palabras de Samuel P. Huntington, la cultura política islámica pertenece a la clase de las culturas políticas “consumadas” –en las que los fines intermedios y últimos están conectados de forma próxima– que parecen ser menos favorables para la democracia que las culturas políticas “instrumentales”, caracterizadas por la presencia de fines intermedios separados e independientes de los fines últimos. De

acuerdo con el autor, en las culturas políticas “consumadas”, la ausencia de fines intermedios se refleja en la presencia de relaciones altamente jerarquizadas y de una extrema deferencia hacia la autoridad, la ausencia de tolerancia a la diversidad y el conflicto, y las poco frecuentes actitudes consensuadas. Huntington sostiene que en el islam no existe distinción alguna entre religión y política o entre lo espiritual y lo secular, y que la participación política ha sido un concepto históricamente ajeno³. La interpretación que Max Weber realizase sobre la doctrina del islam, llama la atención sobre algunas de sus características que implican un orden social, económico y cultural que ni conduce a ni sustenta un régimen democrático.

El islam muestra características de un muy particular espíritu feudal: la obviamente incuestionable aceptación de la esclavitud, la servidumbre y la poligamia; la desestimación y subordinación de la mujer; el carácter básicamente ritualista de las obligaciones religiosas y, finalmente, la gran simplicidad de las exigencias religiosas e incluso la gran simplicidad de las modestas exigencias éticas... El judaísmo y el cristianismo eran religiones específicamente urbano-burguesas, mientras que para el islam la ciudad sólo tenía importancia política... El islam, en contraste con el judaísmo, carece de la exigencia de un conocimiento exhaustivo de la ley y del entrenamiento intelectual en casuística que nutre el racionalismo del judaísmo. El tipo de personalidad ideal del islam no era el escriba erudito (*Literat*), sino el guerrero... El islam estaba completamente apartado de cualquier control verdaderamente metódico de la vida por el advenimiento del culto a los santos y, finalmente, por la magia.

Dualismo político frente a monismo político: la diferente estructura doctrinal del cristianismo y del islam como reflejo de los diferentes contextos históricos en los que se originaron

El cristianismo se gestó desde el interior de la sociedad y sólo tres siglos más tarde se convirtió en la religión del estado. Además, esta afirmación incluso debería ser aceptada con reservas. En el año 312 a.C. el Emperador romano Constantino se convirtió al cristianismo pero poco después, bajo el Emperador Juliano el Apóstata, la persecución de los cristianos se reanudó, aunque a una escala mucho menor que antes. De hecho, se puede sostener que el cristianismo nunca se convirtió en una religión de estado en la parte occidental del Imperio Romano. Sólo después de que la capital del Imperio se trasladase hacia el este, a Constantinopla, y en el contexto del Imperio Bizantino, el cristianismo se convirtió realmente en religión de estado.

Por otra parte, en la mitad occidental del Imperio, a medida que las estructuras del estado se colapsaban progresivamente bajo los ataques militares procedentes del norte, la Iglesia cristiana, con centro en Roma, emergió como una organización estatal independiente, en coexistencia con una política descentralizada compuesta por estados feudales⁴. De hecho, el lapso de tiempo entre la conversión de Constantino al cristianismo (a principios del siglo IV) y el colapso del Imperio Romano de Occidente menos de un siglo después, fue tan breve (en relación con el periodo de tiempo total del Imperio Romano) que sus causas se convirtieron en el principal objeto de investigación de San Agustín⁵.

En el contexto en que el cristianismo empezó a emerger ya había establecido un estado reconocido. Los precursores del cristianismo no fueron constructores del estado. Haciendo uso de la terminología de la ciencia política moderna, podemos decir que el cristianismo se convirtió primero en “hegemónico” dentro de la sociedad y entonces alcanzó el estatus de “ideología oficial”: su ascenso siguió una trayectoria evolutiva que podría ser retratada como una ola que se alza desde abajo. Algunos fragmentos de la obra de Henry Chadwick *The Early Church*, podrían ilustrar este aspecto.

... sobre el 112 (a. C), el gobernador de Bitinia, Plinio el Joven, pidió consejo a Trajano (el emperador) sobre el procedimiento para relacionarse con los cristianos ... Parece que en su providencia divina, el cristianismo se había extendido profusamente no sólo en las ciudades sino también en las zonas rurales; los templos paganos quedaron vacíos y la carne de los animales de sacrificio prácticamente invendible ... A finales del siglo II el cristianismo fue penetrando en las clases sociales más altas ... Debido a que las primeras persecuciones fueron limitadas, no ralentizaron verdaderamente la expansión del cristianismo sino que, al contrario, contribuyeron a darle a la Iglesia una gran publicidad ... La naturaleza esporádica de la persecución ..., y el hecho de que antes del siglo III el gobierno no se hubiese tomado en serio el cristianismo, concedió a la Iglesia una inyección de oxígeno para expandirse y para comprometerse con problemas internos críticos⁶.

Es más, cuando se formuló por primera vez la doctrina cristiana, además de un estado central ampliamente reconocido (el Imperio Romano), también había una tradición legal ampliamente establecida (la Ley romana). Siguiendo a J. C. Bluntschli, Jesús no fue un hacedor de ley (o un dador de ley) como lo fue Moisés:

Todas las religiones de la antigüedad eran de carácter nacional de una forma muy particular; no sólo permanecían en una estrecha relación moral con el estado, sino que eran una de sus partes constitutivas. La religión de Moisés, sobre todo, había preservado su carácter nacional y político... Era, básicamente, la religión de los judíos... [Jesús] estableció una clara distinción entre el reino de Dios y el reino de este mundo, y se comprometió a trabajar por el bien del primero y no del último. Preparó el terreno mediante la distinción entre iglesia y estado, y su estricta separación –una doctrina que, antes de sus maestros, era completamente desconocida... De todos sus discursos y mandamientos que nos han llegado, no hay ni uno de ellos que tenga una vinculación directa con la ley o la política... [Jesús] nunca propuso o dictó normas legales... Por lo tanto, la religión a la que dio vida Jesús ni provino del estado ni condujo hacia el estado; era, esencialmente, una religión *no-estatal*, no-política. Pero [tampoco] era una religión *anti-estado*⁷.

En este contexto, podemos afirmar que la máxima *Redde Caesari quae Sunt Caesaris, et quae Sunt Dei Deo*⁸ refleja un “pacto” entre la iglesia y el estado, según el cual la iglesia adopta el estatus de autoridad suprema sobre los asuntos espirituales, a cambio de reconocer la autoridad del estado sobre los asuntos temporales. En su estudio sobre el surgimiento del estado moderno en Europa occidental, Bertrand Badie y Pierre Birnbaum subrayan la influencia sobre la formación del estado de un contexto cultural específico conformado por el dualismo católico entre *temporalia* y *spiritualia*, y llaman la atención sobre las diferencias entre la tradición ortodoxa oriental y la tradición católica respecto a las relaciones entre los ámbitos de las autoridades religiosa y política.

La separación entre religión y política... corresponde a ciertos principios fundamentales de la teología y la filosofía cristiana. Desde el cristianismo primitivo insistió en distinguir entre lo que pertenece al “César” y lo que pertenece a Dios, entre la “Ciudad del Hombre”... y la “Ciudad de Dios”... Debería, sin embargo, apuntarse que estas distinciones no son propias de todas las variantes del cristianismo. Como heredera de la tradición bizantina, la Iglesia ortodoxa oriental... sostiene que el emperador es el representante de Dios en la tierra y que... la iglesia y el clero están, de hecho, subordinados a los gobernantes terrenales. Así, no existe fundamento para distinguir entre el poder político y las instituciones socioculturales... Por el contrario, la Iglesia católica romana..., promulgó la doctrina extendida por San Gelasio en el siglo V, según la cual hay una distinción necesaria entre el poder del Papa... y el poder del Rey, quien se limita a la administración de los asuntos terrenales. Esta clara distinción entre dos ámbitos y dos poderes... sirvió como base para la articulación de la idea de un estado autónomo y especializado, diferenciado de la sociedad civil⁹.

El islam, en oposición diametral al cristianismo, fue proyectado, en primer lugar, por los precursores del estado. No existía estado, en el sentido weberiano del término, en la península arábiga en los tiempos en los que el profeta Muhammad y sus primeros seguidores empezaron a difundir el credo del islam. Sin embargo, como han demostrado algunos autores, en aquel entonces se dieron las circunstancias propicias para el establecimiento de un estado central y homogéneo en términos étnicos.

La sociedad tribal arábiga, con sus beduinos, su *ethos* politeísta, proporcionó el contexto para el ascenso del islam. De igual importancia, este periodo estuvo marcado por tensiones e interrogantes inherentes al cambio en una sociedad en transición; por ello, fue en este periodo cuando ciudades como Meca y Medina fueron prosperando y atrayendo a muchos a pasar de una forma de vida nómada a una más sedentaria. La irrupción de la Meca como el gran centro mercantil, precipitó los inicios de un nuevo orden económico, social y político. La nueva riqueza, el ascenso de una nueva oligarquía comercial desde el interior de la tribu *quraysh*, una mayor división entre las clases sociales y una creciente disparidad entre ricos y pobres, ejerció presión sobre el sistema tradicional de valores tribales árabes y sobre la seguridad de la sociedad... Éste fue el tiempo y el contexto social en el que nació Muhammad¹⁰.

Los progenitores del islam pertenecían, todos ellos, a uno de los clanes más poderosos (los hashemitas) de una de las tribus más fuertes (los *quraysh*) de Arabia en los VI y VII. Los padres fundadores del islam aspiraban a la creación de una autoridad central que ejercería su poder sobre las diferentes tribus de Arabia. Algunas de las tribus se aliaron con Muhammad y su entorno (la coalición de Medina) y otras (la coalición de la Meca) se opusieron a la creación de este protoestado. Como resultado de varias guerras, la coalición de Medina arrasó, la Meca fue conquistada y sus habitantes fueron obligados a aceptar el islam como su nuevo sistema de ideas y a Muhammad como su nuevo soberano. En palabras de Max Weber:

... con los consiguientes desarrollos en Medina y la evolución de las primeras comunidades islámicas, la religión sufrió una transformación de su forma prístina a una religión nacional (arábiga) guerrera e incluso, más tarde, se convirtió en una religión con un fuerte énfasis en su prestigio social. Los seguidores cuya conversión al islam hizo posible la victoria decisiva del Profeta eran, sistemáticamente, miembros de las familias más poderosas. Los preceptos religiosos de la guerra santa

no perseguían, en primera instancia, la conversión. Más bien, su primer objetivo era la guerra "hasta que (los seguidores de las religiones de Libro extranjeras) pagasen humildemente el tributo (*jizyah*)"... el islam (era) la religión de los poderosos... Los seguidores más piadosos de la religión en su primera generación se convirtieron en los más ricos o, más correctamente, se enriquecieron con el botín militar... El islam, en realidad, nunca fue una religión de salvación; el concepto ético de salvación fue, realmente, ajeno al islam. El dios que mostraba era un señor de poder ilimitado, aunque compasivo, el cumplimiento de cuyos preceptos no sobrepasaba la capacidad humana. Una naturaleza esencialmente política marcó las principales ordenanzas del islam... Del mismo modo que las obligaciones religiosas del islam eran de carácter político, su único dogma es el reconocimiento de Allah como el único Dios y de Muhammad como su profeta. En el islam antiguo no había nada así como una búsqueda individual de salvación, ni ningún tipo de misticismo. Las promesas religiosas del primer islam pertenecían a este mundo. La riqueza, el poder y la gloria eran todas ellas promesas marciales, e incluso se imaginaba el mundo del más allá como un paraíso sensual del soldado¹¹.

Se puede decir que la esencia del islam se ha conformado a través de un proceso de guerras y de construcción del estado, como lo describió Charles Tilly¹², al final del cual los líderes del islam se han convertido en los líderes del nuevo estado y el islam en el sistema de ideas dominante en la sociedad. Por consiguiente, la división de la jurisdicción espiritual y secular entre Dios y el César no era un problema real en aquel contexto histórico.

En este punto, es interesante destacar algunas de las diferencias teológicas y políticas entre la rama suní del islam y el chiísmo. A diferencia de Arabia, se puede decir que el islam en Persia conquistó primero la sociedad y después el estado (la primera dinastía islámica se estableció en Persia a principios del siglo IX, aproximadamente trescientos años después del surgimiento del islam en Arabia). Además, fue en Persia donde la primera herejía al islam –el chiísmo– se convirtió en la secta dominante. Asimismo, uno puede observar que los puntos en los que la rama chií divergía de la ortodoxia suní eran, precisamente, aquellos puntos en los que convergía con el cristianismo. En primer lugar, el chiísmo, en sus versiones más moderadas, creía en la naturaleza divina de Alí (el primo del profeta Muhammad) y, en sus versiones más extremas, mantiene la idea de que Alí era la encarnación del propio Dios. En segundo lugar, de acuerdo con la idea cristiana de Cristo como mártir, en el chiísmo existía la idea del martirio de Alí (acuchillado por la espalda cuando estaba rezando en la mezquita) y de sus dos hijos Hassan y

Hussein (los dos asesinados en Karbala, Irak). En tercer lugar, de acuerdo con la creencia cristiana de que Cristo ascendió a los cielos después de haber sido crucificado, existía la idea chií de la ocultación de Madhi, el duodécimo imán (quizá debería también subrayarse que “doce”, el número de los imanes sagrados de las doce ramas del chiísmo, corresponde con el número de los apóstoles de Cristo). En cuarto lugar, la creencia chií en el Madhi como el mesías (el Madhi regresará a la Tierra para establecer en ella su reino) fue la réplica del concepto cristiano de Cristo el mesías. Y en quinto lugar, en el plano de la organización religiosa, el chiísmo se aproximó a la estructura de la Iglesia cristiana, con su clero jerárquicamente organizado; el clero chií, a diferencia de su contraparte suní y con más similitudes respecto a los sacerdotes cristianos, cubrían su sustento y sus actividades a través de un impuesto religioso que recolectaban de los creyentes y también a través de donaciones voluntarias de la gente.

El cristianismo y el islam durante su edad media: del fin de la filosofía a la era de la reforma

Siguiendo sus periodos formativos (que duraron aproximadamente cinco siglos en ambos casos), tanto el cristianismo como el islam pasaron por su “edad media”, aunque en intervalos de tiempo diferentes. La edad media de una religión puede definirse como el periodo de estabilidad doctrinal e institucional que se extiende desde el “fin de la filosofía” hasta la “era de la reforma”. La edad media de ambas religiones se inició con el “fin de la filosofía”; esto es, cuando las corrientes filosóficas críticas, en particular aquéllas arraigadas en la filosofía de la antigua Grecia y en la filosofía romana, se disiparon o quedaron asimiladas en las principales corrientes de la teología oficial. Por el contrario, la era de la reforma vino normalmente acuciada por una crisis externa; cuando cambios en ámbitos no religiosos (la política doméstica, las relaciones internacionales, la economía, las artes, la ciencia y la tecnología) alcanzaron tales dimensiones revolucionarias que la religión, con su forma doctrinal e institucional, no pudo afrontarlos y responder por ellos, llamando así a la reformulación y reestructuración de su sistema de creencias y de su forma de organización.

Simbólicamente, la edad media del cristianismo se inicia con la aparición de la obra de Agustín de Hipona *Concerning the City of God against the Pagans* a principios del siglo V, y finalizan con la Reforma Protestante en el siglo XVI que fue el resultado del crecimiento del capitalismo comercial, los descubrimientos

geográficos y los estados absolutistas. Así el cristianismo pasó por sus aproximadamente mil años de duración de su edad media antes de que tuviese que afrontar el desafío de la reforma. Sin embargo, el acontecimiento simbólico que marcó los orígenes de la edad media del islam fue la obra *Tahafut al-Falasifa* (*Destruction of the Philosophy*, traducido al latín con el título *Destructio Philosophorum*), redactada por Al-Ghazali en el siglo XII¹³. Después de aproximadamente setecientos años (nótese que la edad media del islam duró trescientos años menos que la del cristianismo), la edad media del islam finalizó con la crisis doctrinal e institucional provocada por el desafío de la expansión colonial occidental a principios del siglo XIX.

Durante su periodo medieval, el cristianismo, tanto doctrinal como institucionalmente, mantuvo su original separación entre dos ámbitos de poder: el de Dios y el del César. A principios del siglo V, Agustín de Hipona había delimitado la *ciudad de Dios* de la *ciudad del hombre* (o la ciudad mundana) y esta formulación, origen del principio básico de la Iglesia cristiana desde la muerte de Agustín de Hipona, fue reafirmado a mediados del siglo XIII por Tomás de Aquino a través de su doctrina de las dos esferas de dominación¹⁴. Los humanistas mantuvieron intacto este principio fundamental del cristianismo (por ejemplo, Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino, Pico Della Mirandola, Desiderius Erasmus y Thomas More)¹⁵ y los reformadores de los siglos XV y XVI (por ejemplo, Martin Lutero, John Calvino, Philip Mornay y Jean Bodin)¹⁶. La edad media cristiana, como ya se ha indicado arriba, tuvo una duración aproximada de mil años. A mediados del siglo XV, el cristianismo se vio amenazado en el frente cultural por el humanismo renacentista, la Reforma Protestante, el racionalismo, la Ilustración, el positivismo y por el materialismo; en el frente socioeconómico, el cristianismo tuvo que afrontar la revolución comercial, los descubrimientos de las nuevas tierras, la revolución industrial y la expansión colonial; y en el frente político, los acontecimientos más desafiantes fueron el auge de los estados absolutistas, los estados nacionales, las naciones, el nacionalismo, el liberalismo y el socialismo –el aumento de los estados absolutistas en Europa a mediados del siglo XVI fue seguido más tarde por la institucionalización de una forma limitada de participación popular (léase burguesa) en el ejercicio del poder político, primero en Inglaterra ya muy entrado el siglo XVII y luego en Francia en el siglo XVIII. El efecto generalizado de todas estas transformaciones seculares fue la (gran) expansión del alcance e intensidad de la autoridad del César y el declive de cualquier control que la Iglesia hubiese ejercido previamente sobre los asuntos seculares. En Inglaterra,

durante el auge de la monarquía absolutista, el rey Enrique VIII confiscó las tierras de la Iglesia y una confiscación similar se dio en la Francia revolucionaria. Sin embargo, debido a su inherente dualismo político, el cristianismo pudo acomodar estas transformaciones seculares, mientras mantenía su autoridad en el ámbito espiritual.

No hubo cambios sociales, económicos y culturales radicales durante la edad media de las dos religiones. En lo que respecta al islam, cualquiera de estos cambios tuvo que ser entendido en términos islámicos. Es decir, si las autoridades iban a dictar una nueva regulación sobre algún área (desde el comercio hasta la sexualidad), tenían que “islamizar” esta regulación; tenían que legitimarla dentro de los márgenes del islam. Este proceso por el que se gobierna de acuerdo con las leyes del islam se llamó “el arte de gobernar desde de la sharia”. La islamización de las reglas o el arte de gobernar desde de la sharia, podía adquirir cualquiera de las siguientes formas. Primero, demostrar que existía la norma en cuestión en el Corán o en la Sunna (las tradiciones del Profeta), a la que se hará referencia a partir de entonces como el Primer Orden del islam. Segundo, demostrar que esta norma podía ser deducida de forma razonable del Primer Orden. Tercero, probar que esta norma no podía contradecir el Primer Orden. Una vez que la nueva regla había quedado islamizada por alguna de estas tres vías, era añadida a lo que puede denominarse el Segundo Orden del islam.

El fin de la edad media islámica, la reforma política y el exilio del islam del estado a la sociedad

Cuando las transformaciones seculares eran lentas, como realmente fueron durante la edad media del islam, la islamización de las normas que regulaban estos cambios no planteó problemas insuperables. Los problemas serios surgieron cuando estas transformaciones alcanzaron una velocidad y unas posibilidades sin precedentes; situación que sobrevino con el fin de la edad media islámica; es decir, a principios del siglo XIX cuando varios países islámicos empezaron a experimentar, directa o indirectamente, el gobierno colonial bajo las grandes potencias de Europa. Para el mundo islámico, el fin de la edad media significó el comienzo de todo tipo de crisis. En primer lugar, la velocidad y el alcance de los cambios seculares alcanzó niveles inimaginables; esto es, se hizo muy difícil, si no imposible, no cuestionar las normas islámicas para hacer frente a los nuevos problemas. Por ejemplo, era imposible islamizar conceptos como “nación”, “nacionalismo” y “estado nación”,

desde el momento en que desafiaban el principio fundamental islámico, según el cual la primera y única lealtad política del musulmán es con la comunidad musulmana. En segundo lugar, una reforma legal adoptando directamente las leyes e instituciones políticas y civiles occidentales, era explícitamente herética desde la perspectiva del islam. Con los inicios del siglo XIX, una serie de países islámicos – especialmente, el Imperio Otomano con Mahmud II y los últimos gobernantes, Egipto con Muhammad Ali, y Turquía y Argelia bajo el gobierno colonial francés – adoptaron importantes reformas burocráticas y especialmente militares¹⁷. Este proceso de reforma culminó con el desmantelamiento del viejo aparato del estado y su remplazamiento por las instituciones del estado moderno, normalmente copias de los modelos occidentales¹⁸. A lo largo de todo este proceso de construcción del estado, fue emergiendo, en términos cualitativos, una nueva variedad de élite occidentalizada. Una élite que no sólo controló la crítica situación del nuevo estado, sino que también conformaban el núcleo de una esfera pública emergente en sus papeles de profesores, escritores, periodistas, ingenieros, traductores, hombres de negocios, deportistas y otros. Y una de las cuestiones importantes de la agenda política de la nueva élite gobernante era la secularización. Secularización significaba cambio; por primera vez en la historia del islam la fuente de legitimidad y la base del poder estatal soberano pasaban de la religión a la nación. El éxito de la secularización dependía de diversos factores. Primero, en los casos en los que las élites secularistas-modernistas habían liderado con éxito una guerra anticolonial, su labor fue, especialmente en el periodo inicial de su gobierno, facilitada en parte por la legitimidad popular que se les había otorgado. Un segundo factor que facilitó su labor fueron los beneficios materiales que recayeron sobre el pueblo bajo el gobierno de estas élites. Y un tercer factor fue un consistente, riguroso y eficiente reforzamiento de las reglas del juego. A lo que hay que sumar como un factor final, sin duda, el hecho de acostumbrarse con el paso del tiempo.

La consecuencia histórica de la secularización –de la negación del papel del islam como base legitimadora del poder político y del orden público– fue, por primera vez en la historia, el exilio del islam del ámbito del estado al de la sociedad. Para ser exactos, en la historia del mundo islámico había sectas y cultos que sobrevivieron en las profundidades de la sociedad, sin apoyo alguno del estado e incluso, algunas veces, desafiando los fundamentos del estado. Varias ramas del sufismo son ejemplos de lo que puede denominarse islam tradicional o islam popular. Sin embargo, a pesar de la existencia de varios sistemas de creencias y formas de vida no-estatales o anti-estatales dentro de la doctrina general del islam,

el propio estado siempre basó su derecho a gobernar en su adhesión al islam y justificó sus leyes, reglas y acciones haciendo referencia a los principios islámicos. Dicho en otras palabras, si una de las raíces del islam arraigaba en la sociedad, la otra estaba firmemente enraizada en el estado. Cuando, durante el proceso de reforma política, el viejo estado, con sus instituciones, cuadros y modelos de legitimación, se desintegró y fue sustituido por un nuevo estado, se cortó el vínculo histórico entre el islam y el estado. Así, deportado del ámbito del estado, el islam pronto resurgió desde las profundidades de la sociedad. Sin embargo, en este segundo resurgimiento, el islam no presentaba ni la forma de una religión reformada como el protestantismo, ni retornó bajo la forma de una filosofía. Más bien lo hizo bajo la forma de una ideología o, más exactamente, como una ideología política, comúnmente denominada islamismo. Como señalan Ingersoll, Matthews y Davison:

“Una ideología... trata de realizar un análisis significativo del entorno existente para hallar las auténticas verdades concernientes a la humanidad... Un importante rasgo distintivo de la ideología... es la orientación de su *acción*. Las ideologías proporcionan una imagen de la mejor... vida para los seres humanos – una *cultura como meta*. Además, fomentan la acción política en masa para alcanzarla... Estos movimientos ideológicos son similares a las cruzadas religiosas de la Edad Media. Sus fieles creen en la posibilidad de realización de su estado ideal... en la tierra más que en algún reino celestial... En tanto sistemas de ideas basados en asunciones relativas a los humanos y a sus relaciones con el mundo, las ideologías... desempeñan al menos tres funciones: 1) simplifican la visión del mundo mediante categorías seleccionadas, 2) exigen acción a favor... o en contra... del cambio y 3) tratan de justificar el curso de acción adoptado así como la visión del mundo que defienden”¹⁹.

El islam, en tanto ideología política con sus variaciones, se concentraba en este mundo, identificando los problemas que los musulmanes tenían que afrontar aquí y ahora, definiendo las posibles vías de acción para solucionarlos e imaginando un mundo mejor en el futuro que podía alcanzarse mediante la acción política en curso. El islamismo propuso en su desarrollo un marco de interpretación y una guía de acción para dar sentido y hallar una vía para salir de la crisis multifacético, desencadenada por la evidente derrota y repliegue del mundo islámico ante los avances de Occidente. Por su parte, Occidente adoptó tres caras diferentes: el propio mundo occidental, los funcionarios e instituciones coloniales occidentales en el mundo islámico y las occidentalizadas élites locales que pasaron a controlar el estado y la vida pública en algunos países islámicos importantes. El islamismo

trataba de hacer inteligible, dentro de la naturaleza conceptual y del sistema de significados proporcionado por los principales textos del islam y por la cultura islámica en general, las consecuencias económicas, políticas, tecnológicas, artísticas y otras del último y amargo encuentro del islam con Occidente. Trataba de aportar vías de acción para frenar e invertir el declive de las comunidades islámicas; así como de imaginar los contornos de un mundo futuro en el que el islam alcanzaría una situación de igualdad, si no de supremacía, respecto al mundo occidental. En este sentido, la ideología islámica de los siglos XIX y XX fue totalmente diferente a la filosofía islámica de los siglos IX al XII. Sin embargo, ambas nacieron como respuesta de los intelectuales islámicos a los desafíos presentados por Occidente. No obstante, el mundo occidental al que hicieron frente los primeros filósofos era completamente diferente al Occidente que desafió la posterior ideología de los siglos XIX y XX. El mundo griego y el mundo romano que Occidente afrontó a través de los filósofos, no estaba en una posición dominante respecto a los imperios islámicos de la época. Por el contrario, el mundo islámico estaba en alza, expandiendo sus fronteras y estableciendo los fundamentos de su recién nacida civilización. En estos primeros tiempos, el desafío occidental se sintió esencialmente en términos filosóficos, manifestándose en la necesidad de reconciliar la fe islámica con los grandes sistemas filosóficos de Grecia y Roma. Al margen de esta reconciliación, aparecieron las síntesis filosóficas de grandes figuras como Al Farabi, Ibn Sina e Ibn Rushd²⁰. Por el contrario, el Occidente que se impuso sobre los ideólogos islámicos, era un poder incontenible que se imponía no sólo a través de sus ideas, sino también mediante sus armas, sus funcionarios, comerciantes, misioneros, escuelas, bancos y teatros. Así, el desafío occidental se sintió no sólo en el plano de las ideas, sino en todos los aspectos de la vida, y el poder rival no era un simple contendiente en la distancia, sino una fuerza intervencionista y transformadora. La respuesta ante un desafío de esta naturaleza y magnitud no podía únicamente limitarse al ámbito de la interpretación filosófica y de la síntesis. Las condiciones resultantes del periodo colonial exigían una ideología; es decir, un sistema de ideas que proporcionase explicaciones a los problemas sentidos en cualquier esfera de la vida y, más importante, que ofreciese cursos de acción para solucionarlos. Por lo tanto, el modernismo islámico de la era colonial, el fundamentalismo islámico del periodo postcolonial y las nuevas corrientes islámicas de la era de la globalización, pueden tomarse como las sucesivas fases de evolución del islamismo.

Los secularistas, tras negar el papel del islam como base de la soberanía del estado moderno, reformularon la noción de soberanía estableciendo su fundamento legitimador en la “nación”. Así, los secularistas presentaron la nación como una entidad tan sacrosanta como la religión, como la nueva base de la soberanía estatal. Por consiguiente, la comunidad nacional se consideraba como la nueva comunidad étnica, reemplazando a la comunidad islámica, en la que el individuo hallaría su verdadera identidad y el auténtico significado de sus vidas. La nación pasó, por lo tanto, a ser considerada como la causa justa por la que luchar y, si es necesario, por la que morir, como lo había sido la religión durante la Edad Media. Así, el principio de soberanía nacional vino a reemplazar a la soberanía religiosa o divina. Asimismo, debería señalarse que esta transformación de la soberanía religiosa a la soberanía nacional en las tierras del islam estaba muy en sintonía con las concepciones occidentales dominantes sobre el tiempo, producto de las revoluciones americana y francesa, del nacionalismo romántico alemán y del nacionalismo liberal.

De la soberanía nominal a la soberanía real de la nación

La soberanía nacional no siempre ni necesariamente fue el resultado de la traducción de un principio abstracto de legitimación a una participación real de la nación en el gobierno a través de un régimen democrático. Por lo tanto, en muchos casos, la soberanía nacional dignificaba el gobierno de un grupo autocrático “por el bien” de la nación que dio como resultado repúblicas autoritarias. El arquetipo de república autoritaria fue la existente en Turquía de 1923 a 1946. En las décadas de los cincuenta y de los sesenta, el número de repúblicas autoritarias proliferó cuando los estados postcoloniales de Egipto, Argelia y Túnez, así como los de Irak y Siria, adoptaron el mismo modelo de gobierno. En este modelo, un bloque secularista-modernista (un partido político revolucionario como el FLN argelino, un líder carismático como el Presidente Nasser en Egipto, y la presencia de los militares en todos estos casos) asumieron el papel de liberadores de la nación de sus enemigos externos (colonialismo) e internos (la tradición de base religiosa). Una vez alcanzada la independencia, el bloque gobernante solía legitimar su dominación aludiendo al principio de la soberanía nacional y gobernaba “en nombre de” la nación sin, en contraste, permitir a la nación tomar las riendas reales del gobierno en sus manos. En otras palabras, la secularización (modificando las bases de la soberanía, de la religión a la nación) no garantizó de ninguna manera la democracia (el autogobierno de la nación).

Entre los países islámicos que llevaron a cabo una reforma política secularista-modernista, sólo Turquía vivió una transición significativa de una soberanía nacional nominal a una real e incluso en este país, después de cincuenta años de experimentos democráticos, todavía hay varios problemas claves sin resolver (como el estado de derecho, los derechos y libertades individuales, la relación entre la ciudadanía y las identidades étnica y religiosa). El único país islámico de Oriente Medio, además de Turquía, en el que una república autoritaria dio lugar a algún grado de participación popular, fue Egipto. Sin embargo, los desarrollos democráticos en Egipto parecen haber llegado a un cierto punto y haberse estancado en él. Puede observarse que la mayor parte de las repúblicas autoritarias postcoloniales del mundo islámico (particularmente Irak y Siria), más que avanzar hacia formas de gobierno más participativas y responsables, han degenerado en regímenes “sultanísticos” de un tipo u otro. Bajo estas circunstancias, desde los setenta en adelante, todos estos regímenes han afrontado la oposición de los militantes fundamentalistas islámicos, desde los Hermanos Musulmanes en Egipto hasta el FIS (Frente Islámico de Salvación) en Argelia. El desafío del fundamentalismo islámico ha llevado a estos regímenes a reforzar sus prácticas autoritarias, situando a la oposición en posiciones todavía más extremistas. De este modo, se creó un círculo vicioso, cuyo mejor ejemplo es el caso de Argelia desde finales de la década de los ochenta.

La problemática relación entre secularización y democratización en el mundo islámico

En teoría y en principio, la secularización proporciona un terreno fértil para la realización de la soberanía nacional (real) y, por implicación, de la democracia. La soberanía nacional requiere que todas las decisiones públicamente vinculantes sean adoptadas por la nación (pueblo) directamente o a través de sus órganos representativos. La intervención de la autoridad religiosa en el proceso público de toma de decisiones restringe la soberanía nacional y, por lo tanto, dificulta el desarrollo de la democracia de dos formas. El primer elemento restrictivo podría ser que la toma de decisiones sobre determinados asuntos públicos, queda monopolizada por la religión. De este modo, estos asuntos quedan desplazados del ámbito de la deliberación pública y dejan de tener la naturaleza de cuestiones a tratar (“no-temas” o “temas prohibidos”)*. El segundo elemento restrictivo puede resultar del hecho de que, aunque puede no haber asuntos particulares

monopolizados por la religión, es necesario que las decisiones de las instituciones existentes (parlamento, cortes, etc.) sean coherentes con la letra y espíritu de los principios religiosos. En estos dos casos, se observa una “reserva de dominio de poder” religioso dentro de los márgenes del sistema político. Por lo tanto, una autoridad representativa de la religión (como la Iglesia, un partido político como los Talibán, un cuerpo constitucional como los *walayat-i-faqeh* en Irán) está dotada de poder para determinar qué asuntos se reservan para el ámbito de toma de decisiones religiosas y cuáles deben ser manejados por las instituciones establecidas. Por otra parte, este tipo de autoridad puede también sustentar el derecho a emitir juicios sobre la conformidad o no de las decisiones públicas adoptadas por las instituciones respecto a los principios religiosos. A la luz de estas observaciones, la secularización corta los vínculos entre la religión y la elección pública; elimina los dominios de poder reservados a la religión en el sistema político. La secularización amplía los límites del debate público y las posibilidades de la elección pública. La secularización es, por lo tanto, una condición necesaria (si bien, no suficiente) para alcanzar una soberanía nacional real y, por implicación, para la realización de la democracia.

Dada la complementariedad teórica entre secularización y democratización, ¿cómo podemos explicar el evidente desfase entre la teoría y las experiencias históricas de los estados secularistas del mundo islámico? Parece que la raíz del problema no se encuentra en el secularismo *per se*, sino en el contexto histórico y en la forma en que esta idea, esencialmente propia de la revolución francesa, fue aplicada en el mundo islámico. Cuando el catolicismo fue separado del estado en Francia, no cayó en un vacío en la medida en que había una institución social sólidamente establecida, la Iglesia católica, que le daría refugio. Fue el clero de la jerarquía eclesiástica el que se hizo cargo del cristianismo y estableció un control intelectual sobre sus interpretaciones. En el mundo islámico, por el contrario, no existía una iglesia en tanto institución social. En consecuencia, cuando el islam fue exiliado del estado para ubicarlo en la sociedad, cayó en manos de una variedad de actores sociales, desde las viejas y nuevas hermandades religiosas hasta el estilo propio de los intelectuales islámicos. En su nuevo hábitat social, el islam entró en un proceso de desarrollo descentralizado y autónomo. Entre los actores sociales que lo abrazaron, los intelectuales fueron los que desempeñaron los papeles más importantes e influyentes. Estos intelectuales islámicos no eran hombres religiosos por practicantes o por profesión; muchos de ellos fueron formados en las ciencias modernas. Por lo tanto, en comparación con el *ulema* tradicional, estos

intelectuales estaban mejor preparados para comprender las causas de la crisis del mundo islámico y para encontrar formas de superarlas. El renacimiento del islam como ideología, o del islamismo, fue resultado, principalmente, del trabajo de los intelectuales laicos, para quienes la orientación de la meta era política y mundana más que espiritual o trascendente.

Un segundo rasgo que distancia la experiencia de secularización francesa y la vivida en el mundo islámico, fue que el estado secular francés movilizó sus instituciones culturales y educativas en servicio de la construcción de la nación, con el fin de definir, redefinir y difundir entre la población el secularismo y el nacionalismo como ideas centrales. Los estados seculares del mundo islámico nunca tuvieron acceso a un aparato estatal ideológicamente efectivo y, por lo tanto, en estos países la identidad nacional nunca podría sustituir completamente a la identidad islámica. Como resultado, en estos países siguieron existiendo grupos sociales importantes para los que el islam era el proveedor de los ejes primarios de autoidentificación y quienes, por lo tanto, fueron muy receptivos ante las ideologías islamistas.

En tercer lugar, la Francia revolucionaria presenció el proceso de formación de un amplio sistema legal secular y de un aparato judicial eficiente para garantizar la aplicación de las nuevas leyes. Este sistema legal secular y aparato judicial erosionaron el poder regulador de la religión sobre los asuntos públicos y privados de la vida de los individuos. Por el contrario, en los países islámicos secularistas, muchos aspectos de la vida, particularmente los pertenecientes al ámbito privado, continuaron siendo regulados por las normas religiosas. Además, los estados secularistas-modernistas no pudieron erigir instituciones eficientes para la aplicación de las nuevas leyes seculares. Bajo estas circunstancias, la religión mantuvo muchas de sus prerrogativas anteriores, así como mucha de su influencia y relevancia en la vida diaria de los individuos. Conceptos legales controvertidos como justicia, crimen y castigo, así como criterios éticos del tipo bien y mal, aceptable e inaceptable, continuaron siendo definidos en términos religiosos y muchos individuos siguieron acudiendo a las autoridades religiosas como árbitros de sus conflictos. En consecuencia, el propósito islamista de dejar atrás la religión encontró una audiencia favorable entre la población.

Finalmente, el estado secular francés proporcionó a su población mejores ingresos, más trabajo, amplió las oportunidades de formación y, en general, ofreció

mayores niveles de bienestar material. Sin duda, este éxito en las áreas económica y social contribuyó a consolidar a ojos de la población francesa la legitimidad del Estado francés, proporcionando al estado un argumento sólido para ganarse, frente a la iglesia, la lealtad del pueblo. Por el contrario, los programas de “desarrollo nacional” de los estados secularistas-modernistas del mundo islámico, quedaron lejos de las expectativas iniciales e incluso, a veces, salieron peor parados que bajo las administraciones coloniales previas. Los pobres logros del estado en el desarrollo de las áreas económica y social acabó con su prestigio entre la población y reforzó la posición de la oposición islamista.

¿Excepcionalismo turco? Los factores existentes tras el relativo éxito de la combinación del secularismo y la democracia en Turquía

Estas observaciones en términos comparativos ayudan a explicar el excepcional caso de Turquía, donde el secularismo y la democracia pudieron encontrar un *modus vivendi*. Si bien el estado kemalista había desterrado al islam del estado, situándolo en la sociedad, no permitió que el islam tuviese una vida autónoma en manos de los actores sociales. En su lugar, el Estado turco optó por “estatalizar” el islam y creó así el Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İsleri Başkanlığı*), una institución estatal que ha funcionado en gran medida como una iglesia estatal²¹. El Directorio de Asuntos Religiosos, cuya partida presupuestaria ha sido mayor que las asignaciones presupuestarias de algunos ministerios importantes, poseía el monopolio legal sobre las organizaciones, la interpretación y la enseñanza del islam. Los opositores sociales del Directorio de Asuntos Religiosos, desde las órdenes de los derviches hasta las hermandades religiosas, fueron suprimidos. Así, las mezquitas han estado dirigidas por imanes y muecines formados y supervisados por el Directorio de Asuntos Religiosos. Los funcionarios religiosos se han convertido en empleados ordinarios del estado, pagados por el estado y sujetos al cumplimiento de los códigos de conducta a los que está sujeto cualquier otro funcionario. En algunas ocasiones, el Directorio fue demasiado lejos dictando a los imanes el contenido de los sermones de las congregaciones de fieles de los viernes. Después de prohibir la enseñanza religiosa privada en los primeros años de la revolución, el estado kemalista abrió instituciones de educación religiosa oficiales de tres niveles: primaria, media y superior. Más tarde, el Directorio de Asuntos Religiosos empezó a contratar personal entre los graduados de las escuelas religiosas oficiales, junto a los imanes y muecines que servían en las mezquitas. La creación del Directorio de Asuntos Religiosos, como equivalente en sus funciones a

una iglesia, el monopolio de la educación religiosa por el estado, y la eliminación de las instituciones y manifestaciones autónomas del islam, actuó como un freno efectivo contra la formación de una intelligentsia islamista autónoma que interpretase el islam de forma que extrajese una ideología política de él. La aceptación social del Directorio de Asuntos Religiosos puede conocerse a través de los resultados de una reciente encuesta sobre el papel de la religión en la sociedad turca, donde el 81,7% de los encuestados se niega a abolir el Directorio y delegar la regulación de los asuntos religiosos a instituciones no estatales²². Evidentemente, había intelectuales turcos con inclinaciones y simpatías hacia el islam pero a diferencia de, por ejemplo, Egipto e Irán, Turquía nunca tuvo una tradición intelectual islamista significativa. Por lo tanto, puede también sostenerse que Turquía nunca tuvo una ideología islamista auténtica, elaborada en casa, así como un programa político islamista. La mayoría de las ideologías islamistas que gozaron de cierta difusión en Turquía eran versiones adaptadas de sus originales árabes o iraníes²³.

Al igual que el Estado francés, el Estado turco movilizó un elevado número de recursos culturales, incluido en primer lugar el sistema educativo estatal, con el fin de socializar a la población en el credo nacional. Como resultado, a diferencia de otros países islámicos seculares, la "nación" reemplazó a la "religión" como identidad principal de la mayoría de los ciudadanos turcos. Así, de acuerdo con una reciente encuesta a escala nacional sobre religión y política en Turquía, el 54,1% de los encuestados reconoce como su primera identidad la de "turco" o "ciudadano de la República de Turquía", frente a un 35,4% de encuestados que se identifican como "musulmanes". La misma encuesta señala que el ratio de quienes identifican su identidad "nacional" como la fundamental tiene una correlación positiva con los niveles de educación y de urbanización²⁴.

En términos de promulgación y cumplimiento de un sistema de leyes secular, particularmente en el terreno del derecho civil (*medeni kanun*), el esfuerzo de Turquía ha sido más que satisfactorio. Así, en la encuesta mencionada sobre el papel del islam en la sociedad turca, muchas de las personas que expresaron un sentimiento de moderado a fuerte por el islam, también afirmaron que preferirían que sus asuntos privados, especialmente los relativos al matrimonio y la herencia, fuesen regulados por un código civil secular en lugar de la sharia islámica. La encuesta refleja que entre el 70 y 80% de los encuestados, quienes afirmaron tener una adhesión moderada, fuerte o muy fuerte al islam, consideran inaceptables

principios conocidos del islam como que se permita a un hombre casarse con cuatro mujeres, el divorcio como un derecho bajo el consentimiento del hombre o el favor que reciben los hombres frente a las mujeres de una familia en el reparto de la herencia²⁵.

Finalmente, en lo que respecta al bienestar económico de sus ciudadanos, Turquía respondió relativamente bien. Especialmente después de las reformas de Özal en la década de los ochenta, las oportunidades para el desarrollo de actividades económicas privadas y obtención de ganancias se extendieron de una forma sin precedente, alcanzando las áreas periféricas de la sociedad turca. Entonces, un número considerable de provincias de Anatolia (por ejemplo, Maras, Urfa, Çorum y Konya) y algunos distritos periféricos de las grandes áreas metropolitanas como Estambul (por ejemplo, Ümraniye) que habían vivido previamente en los márgenes del desarrollo capitalista, empezaron a integrarse en las redes de producción, comercio y consumo capitalistas. Uno de los resultados más importantes de esta expansión capitalista fue el surgimiento de grupos de negocios de tendencia islámica²⁶. Un resultado paralelo fue la aparición de estilos de vida que combinaban las sensibilidades islámicas con patrones de consumo, formas de vida y visiones del mundo modernas. Este fenómeno desencadenó un proceso de despolitización del islam; un proceso bien expresado en las palabras de Ismet Özel, uno de los intelectuales islamistas más destacados de la Turquía actual, quien dijo que en nuestros días, es difícil que los musulmanes se conviertan en islamistas porque “están atraídos por oportunidades de «dulce vida»”²⁷.

Nilüfer Göle, un destacado analista del islam en la Turquía contemporánea, observa en un reciente ensayo que se ha producido un momento de cambio en los movimientos islámicos de Turquía, pasando del islam político de la década de los ochenta al islam cívico y privado de los noventa. En los ochenta, los adeptos del islam político situaron la revolución islámica como su labor personal; lo cual significa conquistar el aparato del estado y transformar a la sociedad de acuerdo con los preceptos del islam. Ignoraron y estaban dispuestos a sacrificar sus vidas privadas por el bien de este fin. Cualquier manifestación de privacidad o cualquier gesto de apego a “esta vida” eran contemplados con desdén. Toda su subjetividad quedaba inmersa y era difundida a través de la colectividad política a la que pertenecían. En este sentido, los revolucionarios islamistas de los ochenta no eran diferentes de los revolucionarios socialistas de los setenta. Sin embargo, en la

década de los noventa, como se puede observar en la proliferación de novelas islámicas, empezó a surgir un nuevo tipo de musulmán. El nuevo sujeto musulmán descubría su propio ser frente al ser colectivo opresivo. El reconocimiento de un yo diferenciado permitió descubrir el valor de la vida privada, algo que no debería ser sacrificado en nombre de una causa más elevada. El nuevo sujeto musulmán, afirma Göle, aunque se había distanciado del islam político y de los movimientos antisistémicos, todavía retenía su identidad islámica. Siguiendo a Göle, lo que el nuevo musulmán pretendía no era caer en una absoluta sumisión al modernismo sino una fusión de la modernidad con sus valores islámicos²⁸. Si las observaciones de Göle reflejan una última tendencia, ésta evidencia un punto de inflexión histórico en el proceso de democratización en Turquía. La despolitización del islam significaría que una de las principales fuentes de tensión en el sistema político turco, la tensión entre el islam político y la clase dirigente secularista, estaría llegando a su fin. El desvanecimiento de un importante movimiento antisistémico llevaría, sin duda, a la estabilidad del sistema político. Sin embargo, seguiría presente el igualmente desafiante problema de integración de los musulmanes, con su identidad islámica modernizada, en la esfera pública. La ampliación de la esfera pública de forma que incluya las representaciones de las identidades islámicas modernizadas, sería la nueva prueba a superar para la democracia turca.

El estratégico giro del conservadurismo islámico hacia Europa²⁹

Los resultados de las elecciones generales del 3 de noviembre de 2002 en Turquía fueron una “sorpresa esperada” para los analistas de la política turca. Era “esperada” porque las previsiones en número de votos entre partidos ya habían sido realizadas por varios. Y sin embargo, por otra parte, fue una sorpresa debido a que nadie predijo con precisión la elevada victoria del Partido de la Justicia y el Desarrollo (JDP, en sus siglas en inglés) y la casi aniquilación de los partidos del anterior Primer Ministro Bulent Ecevit (Partido Democrático de Izquierdas) y del anterior Ministro de Asuntos Exteriores, Ismail Cem (Partido de la Nueva Turquía). Asimismo, y en contra de las estimaciones realizadas por varios analistas, el democrático social-secularista Partido Republicano del Pueblo (RPP – en sus siglas en inglés) no pudo arreglárselas para tener un gran reclamo entre sus filas, a excepción del reclutamiento a última hora de Kemal Dervis, el muy aclamado anterior Ministro de Economía.

El JDP se convirtió en el vencedor indiscutible de las elecciones, con un 34% de los votos y un 66% (363 de los 550) de los escaños parlamentarios. Fue seguido, con un margen importante, por el RPP que obtuvo el 20% de los votos y un 34% de los escaños (178 de los 550). Ningún otro partido alcanzó el umbral nacional del 10%. Como resultado, más del 45% de los votantes, casi la mitad del electorado, quedaron sin ser representados en el nuevo parlamento. Un 70% de los votantes votaron a partidos del ala derecha y un 30% a partidos del ala izquierda. El primer 70% estuvo dividido entre el autoproclamado partido democrático conservador del JDP (34%), la derecha radical (etnonacionalista turca o islamista) del Partido de Acción Nacionalista, el Partido de la Felicidad y otros (22%), y el centro derecha de True Path Party, Motherland Party y otros (15%). El 30% de votos del ala izquierda quedó dividido entre el centro izquierda del Partido Republicano del Pueblo, el Partido Democrático de Izquierdas y otros (22%), y la izquierda radical del Partido Democrático del Pueblo y otros (7%). Finalmente, el 77% del electorado eligió partidos que se había declarado como "partidarios de Europa", mientras que un 23% se decantó por partidos "euroescépticos" de derechas y de izquierdas.

El primer rasgo a destacar al observar el perfil de los seguidores del JDP es que el 60% de ellos defendían como su identidad principal la de "musulmán", mientras la media nacional que compartía esta opinión era de un 35%. En un tono similar, el 40% de los partidarios del JDP se identificaban a sí mismos en primera instancia en términos nacionales (como "turcos" o "ciudadanos de la República de Turquía"), mientras la media nacional que así se identificaba era del 60%. Por lo tanto, se deduce que los partidarios del JDP se percibían a sí mismos como "más musulmanes" y "menos turcos" que el promedio de los ciudadanos turcos. En segundo lugar, otro rasgo a destacar es que los seguidores del JDP resultaron ser personas con un nivel cultural inferior a la correspondiente media nacional y todavía inferior en comparación con los seguidores del RPP. El 54% de los electores del JDP recibieron sólo cinco años de educación en la escuela primaria, mientras la media nacional es del 42%. El 33% del electorado del JDP fue a la escuela secundaria o al instituto mientras la media nacional es del 40%. Finalmente, sólo el 8% del electorado del JDP era universitario mientras la media nacional era del 12%. En definitiva, el JDP posee un electorado potencial del cual el 60% se consideraba en prime lugar musulmán y con un perfil cultural inferior a la media nacional.

Una rápida mirada a la actitud de los electores del JDP respecto a la entrada de Turquía en la Unión Europea, revela que no se les puede etiquetar como contrarios a Europa, si bien manifiestan una mayor tendencia euroescéptica cuando se les compara con la media nacional y con los votantes del partido en la oposición, el RPP. Así, en un hipotético referéndum sobre la entrada de Turquía en la UE, los seguidores del JDP votaría SÍ en una proporción del 56%. Lo cual estaría significativamente por debajo de la media nacional del 64% y todavía más por debajo del 82% del RPP. De forma similar, a la pregunta de si sus vidas mejorarían con la entrada de Turquía a la UE, el SÍ de los seguidores del JDP, un 34%, si bien estaría ligeramente por encima de la media del NO, un 30%, todavía quedaría muy distanciado del 42% de la media nacional y del 53% de media del RPP. Por lo que respecta a los posibles perjuicios para Turquía de su entrada en la UE, el 78% de los seguidores del JDP contestaron que la mayor desventaja de la pertenencia como miembro a la UE sería la corrupción de los valores religiosos y nacionales. Esta marcada sensibilidad de los seguidores del JDP sobre el negativo impacto de la europeización de los valores religiosos y nacionales turcos que alcanza un 78%, supera de lejos la media nacional del 64% y la media de los partidarios del RPP que es sólo de un 46%.

Una clara mayoría de los encuestados resultó no creer en la sinceridad de la UE respecto a la aceptación de Turquía como miembro de pleno derecho. Esta tendencia general al euroescepticismo aparece mucho más marcada entre los electores del JDP. Así, alrededor de un 60% de los encuestados afirmaron que los europeos no comprendían a Turquía y a los turcos, que la UE no estaba siendo sincera en la aceptación de Turquía como miembro y que la UE había impuesto a Turquía condiciones que no había exigido a ningún otro estado candidato. Entre los seguidores del JDP, la media de aquellos que compartían un escepticismo similar respecto a Europa y a la UE alcanzó un 70%. En el mismo sentido, cerca del 50% de la media de los encuestados creían que la UE no aceptaría a Turquía como miembro, incluso si ésta cumplía todas las precondiciones exigidas para convertirse en miembro de pleno derecho. Esta media también alcanzó un 60% entre los votantes potenciales del JDP. Finalmente, sobre la última pregunta de si percibían a la UE como un "club cristiano" o no, la mayoría generalizada de los seguidores del JDP, cerca de un 75%, contestaron que SÍ; lo cual es significativamente superior al 54% de media y mucho mayor que el 46% de media del RPP. Por lo tanto, parece que, en la medida en que identifican como su primera identidad la "musulmana",

empleando una categoría religiosa, también definen a Europa en términos religiosos y la definen, antes que cualquier otra cosa, como cristiana.

En una sorprendente oposición al escepticismo de los votantes potenciales del JDP, su líder los ha comprometido con la causa de incorporar Turquía a la UE desde el primer día en que ganó las elecciones. Así, el resultado es el JDP como el partido con la base electoral más euroescéptica y aislacionista, y el liderazgo más integracionista y partidario de la UE. Dada esta drástica discrepancia entre la base y los sectores que lideran el partido, no sorprendería que se diesen choques y tensiones entre su base electoral (potencial) conservadora, de mirada hacia adentro y aislacionista, y el sector líder del JDP autodeclarado como liberal, de mirada hacia fuera e integracionista. Desde que llegaron al poder hace dos años, los líderes del JDP admitieron, para su propio crédito, estar interesados en llevar a su base electoral hacia la esfera de los valores europeos, en lugar de ceder a un método más fácil y populista consistente en apelar a los sentimientos nacionalistas e islámicos de sus seguidores para encubrir la ineficacia en la administración y los errores.

Hay que reconocer que la actitud pro-UE de los líderes del JDP empezó siendo una decisión táctica, una forma de hallar la protección europea contra las represivas políticas de la clase dirigente secularista turca. Sin embargo, esta decisión táctica inicial parece haber evolucionado a una estrategia. Esta estrategia también tiene que ver con la derrota del islam político turco, representado tradicionalmente en la arena política por Necmettin Erbakan y por los denominados partidos de "Doctrina Nacional" que encabezó al paso de las impactantes oleadas de la intervención militar "postmoderna" del 28 de febrero de 1997. Así, el revanchismo antikemalista, una transformación de la sociedad de arriba-abajo en líneas islamistas, empleando la democracia simplemente como un instrumento para alcanzar el poder, ha demostrado ser un proyecto político inútil. Erdogan, quien era un islamista radical en el periodo previo al 28 de febrero, dijo una vez que la democracia era un tren y que uno debía bajarse del tren en la estación correcta. A día de hoy el mismo Erdogan afirma que tanto él como su partido rechazan cualquier proyecto de "ingeniería social"; es decir, hacer uso del poder político para transformar a la sociedad de acuerdo con los preceptos de una determinada ideología, incluyendo la ideología islamista. Asimismo, actualmente niega de forma vehemente que su partido sea islamista e incluso que sea una institución de base religiosa. En busca de un apelativo más apropiado que refleje mejor la nueva

orientación del partido, distanciándose del islam político hacia el centro, los ideólogos del partido se presentaron con el eufemismo de “democrático conservador”. Se puede decir sobre la estrategia de los exislamistas a favor de la UE y sobre cómo ésta ha cambiado desde su acercamiento inicial a la UE, que ésta parece implicar las siguientes dimensiones:

- a) desvincularse del islam político tanto institucional como ideológicamente
- b) europeizar la esfera pública para ello, adaptando a ella la representación de la identidad islámica; particularmente, incorporando la legislación que permita a la mujer llevar el velo y reconocer su legitimidad en las universidades y en las instituciones gubernamentales.

En este punto, el objetivo es la compatibilidad entre la identidad musulmana y la modernidad europea. En este sentido, la forma en que el nacionalismo kemalista comprende la modernidad es demasiado restrictiva, demasiado exclusivista para el fin de integrar la identidad islámica y la modernidad. De este modo, una nueva versión de la modernidad más liberal, más inclusiva – uno podría decir, una definición más postmoderna de modernidad, como la defendida por la Unión Europea – ofrecería un terreno mucho más apto para llevar a cabo esta integración. La comprensión kemalista de la modernidad es, paradójicamente, demasiado modernista, demasiado adherida a una primera definición ilustrada y decimonónica de modernidad, como para permitir manifestaciones y representaciones de la identidad islámica en la esfera pública. Por el contrario, la actual comprensión europea de la modernidad es, una vez más de forma paradójica, mucho menos modernista que la turca. Por lo tanto, la europeización de la esfera pública en Turquía toleraría con más facilidad la libre expresión de la identidad islámica. Sin embargo, dos fuerzas se resistirán a este proyecto:

- a) El euroescepticismo y el nacionalismo aislacionista en Turquía. Los nacionalistas aislacionistas no abandonarán el campo de batalla sin, al menos, una última gran contienda. Los nacionalistas buscarán, particularmente, movilizar a la opinión pública contra el gobierno, siempre que toque temas sensibles en términos nacionalistas como la cuestión de Chipre y los derechos de las minorías.
- b) El turcoescepticismo y el rechazo de Turquía en Europa. Los europeos reacios a Turquía como Giscard d'Estaing y Helmut Kohl, adhiriéndose a las tesis sobre “la incompatibilidad cultural/civilizacional entre Turquía y Europa” (que recuerda a la

infame tesis del "choque de civilizaciones" de Samuel Huntington), dificultará la integración de Turquía en la UE, alienando a seguidores musulmanes del JDP, mientras, al mismo tiempo, juegan en manos de los nacionalistas aislacionistas turcos.

Observaciones finales: ¿qué futuro para Turquía y su conservadurismo?

El movimiento kurdo secesionista armado que ganó fuerza en la década de los ochenta, ha reintroducido el concepto derechos de grupo en la política turca. A los kurdos les siguieron otros grupos étnicos y religiosos, particularmente la secta islámica minoritaria de los alevíes, yendo más lejos en las demandas sobre derechos políticos, económicos y culturales, así como privilegios. De este modo, la idea de derechos de grupo se reintrodujo en el discurso político turco con una fuerza que no se contemplaba desde los últimos años del Imperio Otomano. Lo "individual", descubierto en los optimistas años ochenta, quedó una vez más enterrado bajo la manta de las demandas comunitarias de grupos étnicos y religiosos. Como se esperaba, el separatismo étnico removió los síndromes del Tanzimat y de Sèvres, y fomentó el aislacionismo nacionalista. La integración de Turquía en Europa que dio un salto adelante desde la cumbre de Helsinki de 1999, ayudó a construir una coalición política y social proclive al integracionismo. El reflejo de este integracionismo en la arena doméstica ha sido la transformación de la estructura del estado y del régimen político de acuerdo con las normas y valores de la UE. Por el momento, este proyecto de integración y europeización política está representado por el JDP.

El éxito del proyecto democrático conservador de europeización de Turquía depende, esencialmente, de un factor externo y difícil de controlar: la política de la UE hacia Turquía. Presionado entre el euroescepticismo turco y el turcoescepticismo europeo, el proyecto del JDP podría fracasar con facilidad. Si fracasa, seguramente regresará el islamismo como ideología política. El secesionismo kurdo, muy probablemente, seguiría el ejemplo, en la medida en que los kurdos perderían sus esperanzas de difundir sus derechos comunitarios en una Turquía democrática. Como resultado, la política turca revertiría de nuevo sobre la batalla, como en los años noventa, del islamismo, el nacionalismo kurdo y el aislacionismo turco. Si el proceso de integración de Turquía en la UE da un paso adelante con la apertura de las negociaciones de acceso en el otoño de 2005, las consecuencias a corto plazo a nivel político se sentirían en la consolidación de una atmósfera más democrática y

liberal. En una atmósfera tal, sería más fácil para el JDP construir un consenso amplio a favor de la integración de la identidad musulmana en la liberalizada esfera pública turca. Esto satisfecería a las bases electorales más religiosas del JDP y proveería a la élite del partido de argumentos ideológicos suficientes para luchar contra, y distanciarse de, sus críticos islamistas. De este modo, el JDP podría pasar el crítico umbral en su viaje hacia el centro secular de la política turca; lo cual contribuiría de forma significativa a la estabilización y consolidación del régimen democrático en Turquía.

El escenario más optimista para la solución de los problemas ideológicos turcos, atendiendo a la democracia y a la libertad, sería la apertura y tranquila evolución de las negociaciones de ingreso a la UE. Una actitud inclusionista por parte de la UE, tendría como uno de sus impacto ideológico más importantes aliviar los síndromes del Tanzimat y de Sèvres que han representado tradicionalmente las lentes a través de las cuales los conservadores nacionalistas, tanto las élites como sus seguidores entre las masas, han contemplado las relaciones entre Europa y Turquía. La posibilidad de que Turquía se convierta en un estado miembro aplacaría los profundamente arraigados presupuestos del conservadurismo nacionalista de que los europeos no han renunciado nunca al propósito de los cruzados de aplastar al Estado turco y conducir a los turcos fuera de Estambul y de Anatolia. La promesa de admisión en la UE sería interpretada por muchos turcos como la afirmación occidental de la existencia legítima de Turquía con sus fronteras. Bajo estas circunstancias, sería más fácil para los partidarios de la integración sostener que no hay una agenda oculta tras las demandas de la UE a Turquía para que reconozca los derechos culturales de los kurdos y de otras minorías étnicas y religiosas. Estas condiciones ofrecerían un terreno fértil para solucionar los problemas sobre los derechos de grupo más acuciantes, especialmente los kurdos y los alevíes, sin violar la unidad territorial y la integridad nacional de Turquía. Puede esperarse que la solución de las cuestiones relativas a los derechos de grupo, abra la puerta a un nuevo estadio histórico en el terreno ideológico, en el que los discursos sobre los derechos girarían en torno al individuo.

En el escenario más pesimista de obstrucción o suspensión indefinida de las negociaciones de ingreso, con la subida al poder de los partidos de la democracia cristiana turcoescépticos en Francia, Alemania y otros países de Europa –por ejemplo, aumentaría los síndromes del Tanzimat y de Sèvres, el conservadurismo nacionalista y el aislacionismo. Bajo estas circunstancias, los integracionistas

sufrirían un daño irreparable en su credibilidad y quedarían al margen con muy poco que decir en defensa del proyecto de europeización de la política y de la sociedad turca.

***Hakan YLMAZ** es profesor titular en el Departamento de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Universidad del Bósforo (Estambul-Turquía), director del master “Arts Programme in European Studies”, así como profesor de un curso permanente de la cátedra Jean Monnet sobre cuestiones de identidad y cultura en la integración a la Unión Europea.

El documento publicado corresponde a la ponencia presentada por el autor en el Congreso del ECPR (European Consortium of Political Research), celebrado en Budapest (Hungría) del 8 al 10 de septiembre de 2005. El texto ha sido traducido al castellano con permiso del autor.

Traducción realizada por **Ángela IRANZO DOSDAD**.

¹ ANDERSON, Lisa, “Lawless Government and Illegal Opposition: Reflections on the Middle East” en *Journal of International Affairs*, vol. 40, nº 2, verano/invierno 1987, ps. 221-22.

² HOURANI, Albert, *The Emergence of the Modern Middle East*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles, 1981, p. 3.

³ HUNTINGTON, Samuel P., “Will More Countries Become Democratic?” en *Political Science Quarterly*, vol. 99, nº 2, verano 1984, p. 91.

⁴ PARSONS, Talcott, “Christianity” en *International Encyclopedia of Social Sciences*, volumen 2, editada por SILLS, David L., The Macmillan Company and the Free Press, Nueva York, 1968, ps. 433-4.

⁵ Véase DE HIPONA, Agustín, *Concerning the City of God against the Pagans*, Penguin Books, Londres, 1972.

⁶ CHADWICK, Henry, *The Early Church*, Penguin Books, Londres, 1967, p. 27.

⁷ BLUNTSCHLI, J. C., “Christianity” en *Cyclopedia of Political Science, Political Economy and Political History of the United States*, volumen I, editada por TAYLOR, J., Charles E. Merrill & Co., Nueva York, 1893, ps. 418-19.

⁸ “*Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*” – respuesta de Jesús a aquellos que le preguntaron si tenían que pagar tributo al Emperador Romano (San Mateo, XXII: 21).

⁹ BADIE, Bertrand y BIRNBAUM, Pierre, *The Sociology of the State*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, ps. 87-8.

¹⁰ ESPÓSITO, Jhon L., *Islam: the Straight Path*, Oxford University Press, Nueva York, 1988, p. 7.

¹¹ WEBER, Max, “Economy and ...”, *op. cit.*, ps. 624-5.

¹² TILLY, Charles, “War Making and State Making as Organized Crime” en EVANS, Peter B., RUESCHEMEYER, Cietrich y SKOCPOL, Theda (eds.), *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, Nueva York, 1985, ps. 169-91.

¹³ Véase RAHMAN, Farluz, “Islamic Philosophy” en EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Volumen III, Macmillan y Free Press, Nueva York, 1967, ps. 219-24.

¹⁴ Véase BIGONGIARI, Dino (ed.), *The Political Ideas of Saint Thomas Aquinas*, Hafner Press, Nueva York, 1953.

¹⁵ Véase ABBAGNANO, Incola, “Humanism” en EDWARDS, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* ..., op. cit., ps. 69-72.

¹⁶ Véase HILLERBRAND, Hand J. (ed.), *The Protestant Reformation*, Harper & Row, Nueva York, 1968.

¹⁷ Véase, ANDERSON, Lisa, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya*, Princeton University Press, Princeton, 1986.

¹⁸ BADIE, Bertrand y BIRNBAUM, Pierre, *The Sociology of ...*, op. cit., ps. 67-101.

¹⁹ INGERSOLL, David E., MATTHEWS, Richard K. y DAVISON, Andrew, *The Philosophic Roots of Modern Ideology, Liberalism, Comunism, Fascism, Islamism*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 2000, ps. 5-6.

²⁰ Véase FAKHRY, Majad, *A History of Islamic Philosophy*, Columbia University Press, Nueva York, 1983 [Segunda Edición].

* N. d. T.: en palabras del autor, “non-issues” o “forbidden issues”.

²¹ Véase TARHANLI, Istar B., *Müslüman Toplum, “Laik” Devlet, Türkiye’ de Diyanet Başkanlığı*, Afa Yayinlari, Estambul, 1993.

²² ÇARKOĞLU, Ali y TOPRAK, Binnaz, *Türkiye’ de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, 2000, ps. 66-8.

²³ Véase TOPRAK, Binnaz, “Islamic Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology” en HEPER, Metin, ÖNCÜ, Ayse y KRAMER, Heinz (eds.), *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, I.B. Tuaris, Londres, 1993, ps. 237-57.

²⁴ ÇARKOĞLU, Ali y TOPRAK, Binnaz, *Türkiye’ de Din ...*, op. cit. ps. 26-31.

²⁵ *Ibidem*, ps. 70-9.

²⁶ Véase VORHOFF, Karin, “Businessmen and Their Organizations: Between Instrumental Solidarity, Cultural Diversity and the State” en YERASIMOS, Stefanos, SEUFERT, Günter y VORHOFF, Karin (eds.), *Civil Society in the Grip of Nationalism*, Orient Institute and Institute Français d’Etudes Anatoliennes, Estambul, 2000, ps. 143-95.

²⁷ ÖZEL, Ismet, entrevistado en televisión por Amhet HAKAN. Iskele Sancak, Canal 7, 1 de junio de 2001.

²⁸ GÖLE, Nilüfer, “Modernist Kamusal Alan ve Islami Ahlâk” en GÖLE, Nilüfer (ed.), *Islamin Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis, Estambul, 2000, ps. 19-40.

²⁹ Todos los datos de este epígrafe, excepto los electorales, son extraídos de “Turkish Public Opinión Regarding the European Union”, un proyecto de investigación financiado por una beca de TESEV (The Turkish Economic and Social Studies Foundation) y la Fundación de Investigación de la Universidad de Bogaziçi. Fecha de finalización: diciembre de 2002; Directores del Proyecto: Ali Carkoglu, Refik Erzan, Kemal Kirisci, Hakan Yilmaz. La encuesta de opinión fue realizada en mayo de 2002 sobre una muestra de población al azar de 3060 personas.