

Turquía: de imperio a nación

Antonio Elorza

DE LA NACIÓN EN GENERAL Y DE TURQUÍA Y ESPAÑA EN PARTICULAR

Existen abundantes datos a favor de la consideración de Polonia, España o Turquía como naciones-Estado. No nos encontramos ante *late comers* al modo de Croacia o Eslovaquia, ni ante Estados plurinacionales del tipo de lo que fuera Yugoslavia. Por supuesto, tampoco estamos tratando de las naciones sin Estado, aun cuando esta problemática incida sobre el tema turco a través de las cuestiones armenia y kurda. Sin embargo, esta constatación no debe ocultar el hecho de que prácticamente la totalidad de los países europeos, a excepción de Francia, Portugal, Dinamarca y Suecia, han experimentado serios problemas a lo largo de su proceso de construcción nacional en la era contemporánea y que tales tensiones persisten en algunos casos, a pesar de la tendencia actual hacia una Europa cada vez más integrada, hoy desde Dublín y Lisboa hasta Chipre y Bucarest, y pronto tal vez hasta Kiev y Ankara, en los campos económico y político (si el fracaso al ratificar la Constitución europea no lo impide). Los aún recientes estallidos de la Rusia soviética y de Yugoslavia, más la división de Checoslovaquia y los impulsos centrífugos en España y en Bélgica, nos recuerdan de modo irrefutable el rosario de dificultades, estrangulamientos y fracturas que acompañaron en los dos últimos siglos a la formación de unidades estatales de base nacional en el marco europeo.

Para entender esta situación plagada de conflictos es preciso tener en cuenta que nuestro concepto de “nación”, forjado en el plano político por Rousseau y por la experiencia revolucionaria francesa entre 1789 y 1792, implica la aparición de una nueva legitimidad adscrita a un colectivo social en cuanto totalidad, consti-

tuido como nación en términos políticos, ya que en él residen la soberanía y el poder constituyente. En el mosaico de entidades políticas del Antiguo Régimen continental, la legitimidad residía siempre en el vértice del poder, ocupara éste el monarca absoluto de la Europa occidental o el sultán otomano. Los diferentes cuerpos y “poderes intermedios”, en el primer caso, o las corporaciones definidas por la identidad religiosa como los *millet*, en el segundo, se encontraban siempre sometidas a ese centro único de decisiones, de acuerdo con un marco legal y consuetudinario en el primer caso, en una radical subordinación para el caso otomano. Las relaciones de poder eran establecidas en sentido vertical, de arriba a abajo. Lo refleja la entrada “Patria” en la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert: patria sería una agrupación de personas que viven en un territorio y reciben la ley de un soberano. El nacimiento de la nación supone que el reloj de arena da la vuelta: la titularidad legítima del poder político corresponde al nuevo sujeto que es la nación y, en consecuencia, la propia institución monárquica únicamente podrá sobrevivir si el poder constituyente lo admite. Antes, el rey hacía la ley. Ahora, tal competencia toca a la soberanía nacional. La nación es la expresión de la sociedad políticamente constituida por medio del contrato social y, al mismo tiempo, dotada de una personalidad propia cuyos rasgos quedaron configurados a lo largo de la historia. En su momento auroral, la nación es esencialmente democrática –si bien pronto el concepto será captado desde perspectivas conservadoras y aun reaccionarias- y se contrapone a la soberanía del monarca. Es el “*Vive la Nation!*” que se enfrenta al “*Vive le Roi!*” el 10 de agosto de 1792. El nuevo sujeto político, acuñado desde el terreno de las ideas políticas, pasa a convertirse en una de las fuerzas decisivas del mundo contemporáneo.

Tal y como ha expuesto Mona Ozouf, la nación toma sobre sí la carga de sacralización que anteriormente caracterizaba a las relaciones entre el poder monárquico y el súbdito, conjugando las esferas religiosa y política. En su calidad de patria, marcando la religación profunda entre el individuo y el sistema político, la nación proporciona un grado de realización a aquél superior a todo cuanto puede alcanzar en el orden personal. El ciudadano ha de entregarse a la patria, encarnada por la República, en cuerpo y alma: “*Tout français doit vivre pour elle, pour elle un français doit mourir!*”, según explica uno de los más hermosos cantos de la Revolución. Sin embargo, este armonioso proceso de construcción política de la

nación no tiene lugar en el vacío sino en una realidad histórica, entrando en conflicto con otros procesos similares que tienen lugar tanto fuera como dentro de las fronteras previamente configuradas, y respondiendo a los estímulos y a los estrangulamientos que afectan a su desarrollo. Ningún área de Europa se ha visto libre en el último siglo de los enfrentamientos y las crisis derivadas de la inevitable competencia entre los Estados-nación. Aspiraciones hegemónicas, irredentismos, conflictos de intereses sembraron el mapa europeo de guerras y de los consiguientes cambios de frontera, con la aparición de nuevos Estados, algunos de ellos, como los surgidos de la paz de Versalles, transitorios, sometidos a ulteriores fraccionamientos. Una y otra vez el mapa europeo experimentó profundas mutaciones, debidas casi siempre al uso de la fuerza.

Ahora bien, este escenario, dominado por una alta conflictividad, donde los Estados-nación emergen, se consolidan o entran en crisis, no surge *ex novo* en la etapa final de Antiguo Régimen. Sus componentes han ido cobrando forma a lo largo de los siglos anteriores, con un lejano punto de partida en el que las monarquías feudales y el imperio, en la breve experiencia de Federico II, despuntan como formas de organización de un poder de base territorial en el siglo XIII. Sería erróneo suponer un contenido nacional al Estado moderno, tal y como éste se manifiesta en el siglo XVI a través de las monarquías absolutas, dada la ausencia de ese componente fundamental que sólo aparece más tarde: la asignación de la soberanía al conjunto de la sociedad, entendido como “cuerpo político”. Ello no impide que el Estado moderno contribuya decisivamente a la tendencia general hacia la definición de un espacio política y económicamente unificado, en cuyo marco, con la ayuda de la nacionalización religiosa inducida por la Reforma, se perfilan las identidades colectivas cuyo protagonismo político pasará a primer plano en el siglo XIX.

Esta doble tendencia a la territorialización del poder y a la homogeneización religiosa y cultural constituye un denominador común, lo cual no impide que los contenidos y los tiempos de esos procesos de gestación varíen sensiblemente de unos casos a otros. En Alemania y en Italia, por ejemplo, esta fase previa de la construcción nacional se manifiesta en grado de frustración. El legado político de los dos grandes centros del poder medieval en la Europa cristiana, papado e imperio, consiste en un bloqueo, hasta bien avanzado el siglo XIX, en la conformación

de ambos espacios como Estados-nación, a pesar del calado de sus raíces histórico-culturales. El Estado pontificio, con todo el peso del papado, en el caso italiano, y el policentrismo que fue seña de identidad del imperio forzaron ese retraso. El contrapunto viene dado por las “monarquías de agregación” o compuestas, Francia, España e Inglaterra, las cuales, bajo la enseña del absolutismo, superado pronto en el caso inglés, fueron aglutinando territorios periféricos en torno a un núcleo central, adoptando la fórmula de soberanía real y unidad religiosa, sustentada en un sistema fiscal y un ejército permanente, mientras la relativa unidad legal exigía el uso del idioma del Estado para la administración. En torno a esos ejes fue forjándose paulatinamente la homogeneidad sobre la cual habría de cobrar forma la nación política.

Aun cuando España se encuentra fundamentalmente asociada a Francia en cuanto “monarquía de agregación”, desde el punto de vista de la organización política y administrativa, de los fundamentos sociológicos y religiosos, así como de la proyección exterior del poder estatal, de signo imperialista, sugieren otras comparaciones. Es en la vocación expansiva donde la monarquía hispánica y el sultanato otomano coinciden entre los siglos XV y XIX, librando una guerra tras otra a lo largo del siglo XVI. A partir de su emplazamiento inicial, en extremos opuestos del Mediterráneo, por cuyo control luchan, comparten la condición de sociedades de frontera, que en su expansión van incorporando grupos humanos diferentes en credo religioso del profesado por el gobernante: la proyección turca hacia el Danubio, iniciada antes de la conquista de Constantinopla y luego consolidada, convirtió al sultán otomano en señor supremo de una serie de sociedades cristianas, y otro tanto hicieron los Reyes Católicos al conquistar el reino moro de Granada como culminación de la llamada Reconquista, en cuyo curso ya habían sido incorporados los reinos de Castilla y de Aragón, importantes colectivos musulmanes. En este punto surge la diferencia: mientras el imperio otomano combina el poder ilimitado del sultán con la tolerancia religiosa hacia las minorías cristianas sometidas, la monarquía hispánica procede a la eliminación de judíos y musulmanes en una secuencia de dos fases, conversión forzosa en 1492 para judíos y en 1498 para musulmanes, persecución de los conversos en el primer caso y expulsión de los “moriscos” más tarde, en 1609. La supervivencia de los judíos hispanos, en tanto que comunidad con su identidad religiosa y cultural sefardí, será sólo posible

gracias a la hospitalidad que les proporcionan Estados musulmanes, tales como el sultanato de Marruecos o el imperio otomano.

Paradójicamente, el ejercicio de la intolerancia en la monarquía hispánica proporcionará una base sólida para la puesta en marcha del Estado-nación en la era contemporánea, al eliminar el componente de heterogeneidad cultural y religiosa que hubiera implicado la supervivencia de la implantación morisca. En cambio, el dominio otomano resultó compatible con la supervivencia de comunidades con otras creencias religiosas y de otros orígenes políticos, que preservarán su identidad hasta el final del imperio. El hecho de que el idioma turco utilice para designar la nación el término “millet”, aplicado entonces a las comunidades de dhimíes reconocidas como tales por su religión, no debe llevarnos a pensar que cada millet fuera un micro-Estado en el seno de la organización imperial, ya que su funcionamiento tenía lugar ante todo a escala local (Eric J. Zürcher). En cualquier caso, el reconocimiento y el desarrollo de los millets tendrá importantes repercusiones a la hora de impulsar la formación de sentimientos nacionales de las minorías a lo largo del siglo XIX, tanto por coincidir con el movimiento general hacia reformas de signo europeizante como por la acción protectora de unas potencias continentales que ven en la institucionalización de los millets un instrumento para generar mecanismos de dependencia clientelar. Estaban así creadas las bases para unos movimientos nacionalistas que pondrán en cuestión el paso del imperio dinástico al Estado-nación. Un problema que la España de los Habsburgo había superado traumáticamente desde el siglo XVII.

La semejanza entre los casos español y turco se confirma en que ambos imperios experimentaron un prolongado proceso de decadencia entre los siglos XVII y XIX, que culminará con importantes amputaciones territoriales. El coste será menor en el caso español, al encontrar una compensación, aunque tardía, al insertarse en el espacio económico eurooccidental. Pero antes tuvo que esperar demasiado tiempo y pasar por sucesivas crisis. La modernización de España fue la correspondiente al furgón de cola de un tren puesto en movimiento por las dos sucesivas revoluciones industriales, de manera que el atraso hará sumamente costosa la transición a la sociedad liberal, en cuyo marco tiene lugar la forja del Estado-nación. Sea en lucha contra la invasión napoleónica, en la guerra ultramarina que desemboca en la pérdida de una proporción mayoritaria del imperio o en las

contiendas intestinas, España se encuentra en un estado de guerra casi permanente entre 1808 y 1840, con el consiguiente coste económico y la destrucción parcial de las condiciones en que se apoyó el proyecto de revolución liberal. Y las crisis se sucederán en la segunda mitad del ochocientos, con la segunda guerra carlista y, por fin, la pérdida de los restos del imperio en 1898, en una guerra ultramarina que puso de manifiesto las limitaciones y el arcaísmo de la modernización política lograda en el plano formal. El “desastre” llevó así a una toma de conciencia en ocasiones catastrofista, adquiriendo una significación similar a la derrota otomana en las guerras balcánicas de 1912-1913.

La pérdida de los imperios se debió a su incapacidad para seguir las pautas de modernización establecidas por los protagonistas de las dos revoluciones industriales. En el siglo XIX, el imperio otomano fue caracterizado como “el hombre enfermo de Europa” y su agonía se prolongó únicamente por los intereses de las grandes potencias que no estaban dispuestas a admitir que Rusia controlara los estrechos. En el otro extremo del Mediterráneo, al anunciarse el desastre de 1898, España será calificada por el primer ministro británico, lord Salisbury, de “país moribundo”, condenado a perder sus posesiones ante los poderes emergentes, como los Estados Unidos, corriendo incluso el riesgo de desaparecer, algo que le sucederá a Turquía al llegar otro desastre, el de la participación en la primera guerra mundial. Por los mismos días, España era calificada como “la Turquía de Occidente”. Las dos grandes potencias de la Europa de los siglos XVI y XVII verían puesta en tela de juicio su propia existencia a lo largo del siglo XX.

Las dificultades y los riesgos fueron muy superiores en el caso turco. En su periodo de apogeo, el imperio otomano había sabido importar la tecnología necesaria para mantener su supremacía militar en el continente, y no resulta extraño que sea también el sector militar el que experimenta de modo más dramático la obsolescencia respecto de sus rivales europeos. El Estado otomano, de acuerdo con el análisis de E. Özbudun, se caracterizaba por una clara supremacía sobre la sociedad, invirtiendo la relación habitual en Europa, donde el poder económico llevaba al poder político. Ese predominio impedía el desarrollo de una poderosa clase mercantil, actividad que desempeñaba la minoría cristiana, y también el de una casta de terratenientes, dado que los *sipahis*, lo más parecido a los señores feudales de Occidente, integraban una clase cuya prestación militar era remune-

rada con la dependencia y los impuestos pagados por los campesinos. La división social quedaba fijada entre la casta militar, los *askeri*, a la que eran adscritos también los funcionarios y los ulemas, y la masa dominada de la sociedad, significativamente calificada de *reaya*, el rebaño. El Estado era algo sagrado y lo seguirá siendo incluso en la Constitución de 1982. Su capacidad para asegurar el equilibrio social resultó evidente; fue mucho menor su capacidad para promover una adaptación a los cambios que desde fines del siglo XVIII se registraron en Europa. De fondo político, el atraso del imperio otomano tuvo su clave de bóveda en la incapacidad cultural.

Una vez constatado el desfase, de forma espectacular por la sucesión de derrotas ante Austria y Rusia, el epicentro de la reforma se sitúa asimismo en el estamento militar, a cuya formación son aplicadas técnicas y conocimientos puestos al día. La administración imperial sabe que su supervivencia depende de un ejército eficaz; de ahí que los componentes del mismo, y los funcionarios, que pasan de 2,000 a 35,000 a lo largo del siglo XIX, sean quienes reciben del poder imperial los recursos técnicos para convertirse en vanguardia del cambio, que encarnan sus instituciones educativas: la Academia del Servicio Civil (*Mülkiye*) y la Academia de la Guerra (*Harbiye*), viveros de “ideas liberales y constitucionales” (E.J.Zürcher). De hecho, a pesar de las convulsiones que se suceden entre 1908 y 1923, la mayor parte de ellos, oficiales y burócratas, pasarán a la administración de la recién nacida república. Cobra así forma un círculo vicioso: el grupo dirigente del Estado imperial rechaza una modernización de la sociedad y de la política que pusiera en tela de juicio su dominio absoluto, pero se ve forzado a crear las condiciones para que los pilares del Estado emprendan ese proceso de cambio del que se ve privada la sociedad. Nada tiene de extraño que sea el ejército quien asuma el papel de punta de lanza de la modernización y que lo haga tratando de apropiarse del Estado. Tal será el sentido del movimiento de los Jóvenes Turcos.

En su libro sobre el islamismo turco, J.P. Touzanne ha resumido ese movimiento en tijera que lleva a las élites de los grupos minoritarios en el imperio otomano a asumir el concepto occidental de nación, con la vocación consiguiente de forjar un Estado propio, al mismo tiempo que las corrientes modernizadoras de origen turco intentan transformar el imperio multinacional en una nación homogénea. Frente a aquella primera orientación, “la identidad moderna de Turquía en

tanto que nación resulta de un cocktail ideológico elaborado durante el periodo kemalista; sus promotores fueron las élites intelectuales y militares otomanas, con frecuencia originarias de la parte europea del imperio, modernistas y favorables a la occidentalización, a veces vinculadas a la masonería, como pudo estarlo el mismo Mustafá Kemal”. El imperio pudo desaparecer, pero la mayoría de militares y funcionarios del mismo se incorporaron a la administración republicana según los datos de Rustow, un 93 y un 85 por 100 respectivamente. La ruptura total llevaba dentro muchos elementos de continuidad, algunos poco positivos tales como la carga de violencia represiva que el Estado otomano legó a su sucesor.

EL KEMALISMO: LA FORJA DE LA NACIÓN

Al margen del innegable valor que encierra su personalidad, la actuación de Mustafá Kemal se inscribe en un eje de coordenadas que, en sentido horizontal, recoge la línea política del regeneracionismo nacionalista, propia de los Jóvenes Turcos, y, en sentido vertical, supone una respuesta a la situación de emergencia creada por la derrota en la primera guerra mundial, y a la consiguiente amenaza de disgregación definitiva para el núcleo turco del imperio.

Tanto en su versión integrista como en la de fachada moderna, el islamismo no le perdona a Mustafá Kemal haber acometido la construcción de un Estado y de una sociedad laicos en un país musulmán. Para el principal teórico del sector radical de los Hermanos Musulmanes, Sayyid Qutb, ni siquiera hay que reconocer el papel decisivo de Kemal en la guerra de independencia turca de 1920-1922: únicamente gracias a la complicidad de los infieles, Atatürk pudo realizar su misión de reconquista. “Los ejércitos aliados que habían ocupado Estambul –escribe y calumnia el propagandista egipcio- fueron retirados ante sus tropas en marcha con el fin de abolir el califato, desembarazarse de la lengua árabe, separar a Turquía del mundo musulmán y convertirla en un Estado secular privado de religión.” Tal diabolización se mantiene hasta nuestros días, cuando Atatürk es presentado como el más peligroso promotor de la destrucción de una sociedad regida por la ley islámica.

En principio, nada hay en el pensamiento joven-turco de lo que hoy se califica de islamofobia. La opción secularizadora de Mustafá Kemal, compartida por

muchos otros oficiales y jóvenes funcionarios turcos, tiene como base la sucesión de desastres que acompañaron al ensayo continuista del sultán Abdulhamit hasta 1908. Se planteaba con toda crudeza el dilema que presidiera, ya a fines del siglo XVIII, el argumento de la conocida ópera de Mozart *El rapto en el serrallo*. En la figura del personaje Selim Pachá se encontraba prefigurada la futura Turquía, respetuosa de los derechos humanos y abierta a Europa, en contraste con el pasado brutal que encarna el guardián Osmín, cuyo mismo nombre evoca el precedente osmanlí. Al iniciarse el siglo XX, las élites turcas, militares y administrativas, aun cuando permanecieran ligadas al entramado institucional de siempre, de apariencia inmutable, con el sultán y el islam a modo de ejes, se veían forzadas a reconocer la exigencia de hacerse con la tecnología europea si el imperio aspiraba a sobrevivir. El joven oficial Mustafá Kemal participaba sin reservas de esa posición reformadora.

La trayectoria política y militar de Mustafá Kemal se enlaza con el ascenso de los Jóvenes Turcos, con cuyo Comité de Unión y Progreso estuvo vinculado en actividades conspiratorias, sin compartir por ello la línea de acción trazada por su líder Enver Pachá. Paradójicamente, al joven Kemal no le gustaba la idea de la intervención política de los militares, y tampoco estará de acuerdo con la decisión funesta de aliarse en 1914 con los imperios centrales en la Gran Guerra. La exigencia de modernización le llega a partir de su toma de conciencia de la inferioridad de un ejército turco que entra en la segunda década del siglo con sucesivas derrotas, en Libia ante Italia, y a continuación en la primera guerra balcánica, que pone a los búlgaros a las puertas de Estambul. Designado tras la paz en 1913 para el puesto de agregado militar en Sofía, el tema de la renovación técnica del ejército constituye su principal punto de interés. Era una cuestión capital, a su juicio, desde sus primeros años, cuando recibiera el apelativo de “kemal” (perfecto), y que aborda después atendiendo el criterio de que sin un cambio político profundo, no cabía solución para los problemas militares de un país al que se siente ligado por un hondo patriotismo. De ese enfoque se derivan los baremos a aplicar, respecto de las principales instituciones del imperio. Su relación durante la gran guerra con Vahdettin, el futuro sultán Mehmet VI, le convenció de que no era posible contar con una fórmula de despotismo ilustrado a partir del sultanato. La única salida consistirá en impulsar el nacionalismo, apoyándose en una transfor-

mación cultural que siga las pautas de Occidente. Por eso Kemal considera que la hegemonía de la religión islámica es también un obstáculo a batir.

A pesar de su destacada intervención en la defensa de la capital en 1915, frente al desembarco aliado en Gallipoli, la posición de disidente impidió hasta casi el fin de la guerra que Mustafá Kemal fuera designado para puestos de alta responsabilidad. Su oportunidad política surgió en pleno desastre, al ser nombrado en mayo de 1919 inspector del ejército, encargado de llevar a término la desmilitarización de Anatolia. Su llegada al puerto de Samsún, en el Mar Negro, el 19 de mayo de 1919, tiene lugar cinco días después del desembarco griego en Esmirna, y mientras las élites turcas van organizándose a escala local, frente a aliados y minorías cristianas, en las llamadas Asociaciones de Defensa de los Derechos, que servirán de entramado a la rápida actuación de Kemal. El sentido de la misma fue justamente el opuesto al que recibiera en su nombramiento, tal y como él mismo explica en el discurso-río de 36 horas –el *nutuk*–, pronunciado entre el 15 y el 20 de octubre de 1927 ante el congreso de su partido: “Importaba que toda la nación, oponiendo una resistencia armada a quienquiera se inmiscuyese en el hogar turco y en su independencia, entrara en lucha contra los agresores.”

Como consecuencia, no se trataba de desarmar a las tropas imperiales, sino todo lo contrario, de prepararlas para un enfrentamiento que tenía ya los enemigos principales designados, armenios y griegos, pero también sus eventuales protectores británicos y franceses. De momento, se imponía la cautela y la exigencia de dar forma en Anatolia a un contrapoder, provisto de un amplio apoyo militar y social, que compensase la inactividad del gobierno imperial en Estambul. Fue la Liga para la Defensa de los Derechos de la Anatolia oriental, reunida en Erzerum entre julio y agosto de 1919, bajo la presidencia de Kemal Pachá, la que ofrece una primera formulación de soberanía nacional, rechazando la ocupación y el protectorado extranjeros, así como toda posición excepcional que fuera asignada a la población “cristiana”. De ser incapaz el gobierno imperial de salvaguardar “la independencia y la integridad de la patria”, un gobierno provisional, elegido por el Congreso Nacional, o en su defecto por un “comité representativo”, desempeñaría tal misión.

Un segundo Congreso, reunido en Sivas (4 a 11 de septiembre), extendió su jurisdicción a toda Anatolia y al territorio europeo. El “comité representativo” fue

elegido con Kemal como presidente y se instaló en la pequeña ciudad de Angora (hoy Ankara). Su importancia se vio realizada por las elecciones organizadas desde Estambul y que en Anatolia se celebraron bajo control unionista. La ocupación británica de la capital en marzo de 1920 reforzó aún más la pretensión de legitimidad nacionalista. El sultán quedaba aislado en Estambul, con la Asamblea Nacional suspendida a poco de su elección, de manera que cuando noventa y dos diputados se trasladen a Angora, podrá formarse con ellos y los representantes informales de Anatolia una Gran Asamblea Nacional. Así, frente a la claudicación del gobierno osmanlí en el tratado de Sèvres, que en septiembre de 1920 reconocía un Estado armenio en la Anatolia oriental, la Asamblea de Angora estará en condiciones de nombrar un gobierno alternativo, declarando traidor al gran visir y al sultán en “estado de cautividad”. La victoria militar alcanzada entre octubre y diciembre de 1920 sobre las tropas armenias fue el anuncio del futuro: las armas vendrían a refrendar la transferencia de poder, consagrando el éxito de la institucionalización política dirigida por Kemal.

El programa era el del Pacto Nacional que resumía en seis puntos lo acordado en Erzerum y en Sivas. Era reivindicada la plena “independencia económica, financiera y judicial del imperio”, con respeto de los derechos de las minorías, si bien subordinado al superior de “la mayoría otomana musulmana”, a conservar los territorios en que esta situación se diera, mientras los de mayoría árabe y las regiones cedidas a Rusia en 1878 decidirían mediante plebiscito. Nótese que Kemal no habla de mayoría turca. Se sirve de un concepto étnico-religioso de nación que le permite sumar los componentes turcos, kurdos o circasianos para rechazar la pretensión del Estado armenio. Quedaba pendiente la invasión griega, resuelta favorablemente para la renaciente Turquía con la conquista e incendio de Esmirna el 9 de septiembre de 1922. Kemal era ya el *Ghazi*. El 1 de noviembre, por iniciativa suya, la Asamblea de Angora ponía fin a seis siglos de dominio osmanlí, con la supresión del sultanato y el compromiso transitorio de mantener por algo más de un año a otro representante de la dinastía en condición de califa. Kemal pone en marcha simultáneamente, entre diciembre de 1922 y agosto de 1923, el proceso de creación de un partido político encargado de impulsar los proyectos de reforma: el Partido Republicano del Pueblo (PRP). Su función principal consistiría en hacer del pueblo (*halk*) protagonista y destinatario de los cambios. En 1923, el Tra-

tado de Lausana consagraba el reconocimiento de la nueva Turquía en los términos exigidos por Kemal y la Asamblea proclamaba la república turca, con Mustafá Kemal como primer presidente e Ismet İnönü en el puesto de primer ministro (29 de octubre). La mayoría turca y, sobre todo, la homogeneidad religiosa quedaban garantizadas con la expulsión y el intercambio de poblaciones que eliminaron definitivamente la presencia de fuertes minorías cristianas –griegas y armenias– en Anatolia. A medio plazo, el único obstáculo para la consolidación nacionalista era la presencia de una fuerte minoría kurda.

La prioridad otorgada a los intereses nacionales de Turquía tuvo un coste adicional. En tanto que el agónico gobierno imperial se veía forzado a reconocer los crímenes cometidos contra los armenios en 1915-1916, Kemal elegirá el negacionismo, basado posiblemente en la idea de que un reconocimiento de lo ocurrido supondría un aval para el Estado armenio de Anatolia. En el *nutuk* únicamente aparecen los armenios a la hora de conspirar o de cometer ellos mismos violencias. Tal será la posición mantenida por los sucesivos gobiernos turcos hasta el día de hoy, incluso cuando son concientes de que semejante actitud resulta abiertamente negativa de cara a sus aspiraciones de integración en Europa. A juicio del actual ministro de Asuntos Exteriores turco, Abdulá Gül, el genocidio habría sido “un invento de la diáspora armenia”.

El pueblo era el protagonista designado en el proyecto republicano de Mustafá Kemal, pero el sentimiento de frustración que acompaña a cada una de sus aperturas democráticas, amen del componente militar autoritario de su carácter, harán que el objetivo democrático deje paso a partir de 1925 a una dictadura personal. La contradicción interna del kemalismo, tanto en vida de Atatürk como en las décadas siguientes, es precisamente ésta: se trata de construir una nación de ciudadanos en un país donde prevalecen el analfabetismo de una masa de población rural y las resistencias del Antiguo Régimen, amparadas por la religión. La dictadura resulta, pues, indispensable para llevar a cabo la construcción nacional, pero se trata en todo caso de una dictadura pedagógica, determinada a promover su sustitución en cuanto la población turca alcance unos niveles suficientes en los planos cultural y político. Lo explica Kemal en agosto de 1925: “Nuestro pueblo no está preparado para un régimen constitucional y democrático. Necesitan ser entrenados para eso por nosotros, los fundadores de la república. Sólo nosotros

debemos abordar las cuestiones de Estado por espacio de diez o quince años. Una vez transcurrido ese plazo, al pueblo turco le será permitido formar partidos políticos y discutir libremente tanto los asuntos internos como los de política exterior. Entre tanto, deben limitarse a sus actividades en la agricultura, el comercio y la industria.” El fallido intento de alentar un partido de oposición en 1930 le confirmó tales ideas. Ahora bien, y prueba es la instauración del pluripartidismo desde 1945, se trataba de un régimen autoritario orientado a su propia desaparición, si bien el instinto de tutela de los militares kemalistas tendrá una duración mucho mayor.

El núcleo de la actuación gubernamental habrá de consistir, consecuentemente, en el establecimiento de reformas radicales que, al mismo, tiempo fortalezcan el sentimiento patriótico de los turcos y les acerquen a los patrones de comportamiento de Occidente. Se trataba de superar “el oscurantismo” y de tomar la vía de la “civilización”, tal y como refiere en el *nutuk* cuando expone las razones para la prohibición del fez: “Resultaba necesario rechazar el fez que sobre nuestras cabezas era el emblema de la ignorancia, del fanatismo, del odio al progreso y a la civilización, para adoptar en lugar suyo el sombrero utilizado por todo el mundo civilizado, y probar de esta manera que no existe diferencia alguna entre la nación turca y la gran familia de la civilización, desde el punto de vista de la mentalidad.”

Era la clave simbólica para una plena adopción del vestido europeo. La obstinación en el uso del fez llevaba acarreada la pena de muerte. De forma clara censuró el uso del velo por las mujeres, calificándolo de “actitud bárbara”, consistente en “ponerse una pieza de tejido, una toalla o algo similar para esconder la cara”. “Los pueblos no civilizados, explicaba, están condenados a ser aplastados por los civilizados.” La condena de sus medidas por el rector de la Universidad de al-Azhar y por el gran muftí de Egipto en 1926 servirán sólo para confirmarle en su recelo ante cualquier intervención de las autoridades religiosas.

El laicismo (*laiklik*) constituye la clave para el cambio. Su adopción implica la necesidad de acabar con el predominio de las instituciones religiosas –calificadas de “instituciones apócrifas”-, tanto en vértice del Estado (califato) como aquellas que regulaban jurídicamente la vida de la sociedad turca o configuraban el sistema cultural a partir de la enseñanza. En el discurso de apertura de la Asamblea Nacional, en 1924, Kemal declaró su propósito de “depurar la fe islámica y elevarla, rescatándola de su posición de instrumento político a que hemos estado acostum-

brados durante siglos”. En septiembre de 1925 suprimió los *tekkes* o congregaciones y los *türbe* o mausoleos votivos. La religión era un tema de orden individual, y todo intento de mantener o recuperar la antigua posición dominante a escala social se oponía a “la voluntad de la nueva Turquía de romper definitivamente con el pasado y de crear un Estado progresista, a imagen de las democracias occidentales”. Construcción de la nación y occidentalización seguían caminos convergentes en todo momento. La redacción del código civil, inspirado en el suizo, eliminando la *sharia*, con la igualdad ante la ley para la mujer, la adopción del calendario gregoriano y del día de 24 horas, la sustitución de la escritura árabe por el alfabeto latino “turquizado”, son los elementos más destacados de la revolución desde arriba propuesta por Kemal. Había que liberar al país de todos los residuos del orden otomano e islámico que habían estado en el origen de su decadencia. “Es nuestro propósito –resumió– crear leyes completamente nuevas y de este modo erradicar los fundamentos del viejo sistema legal.”

La contrapartida del cambio fue el establecimiento de un rígido régimen autoritario, desde la adopción en 1925 de la Ley para el Mantenimiento del Orden, contra kurdos y opositores, acentuada a partir del fracaso del ensayo bipartidista de 1930. El régimen de partido único anulaba el esquema de la división de poderes que establecía la Constitución de 1924, dejando en segundo plano otras reformas tan importantes como la emancipación política de la mujer, que precisamente desde 1930 recibe el derecho de voto en las elecciones municipales. Aun cuando se mostró muy crítico hacia los fascismos, Kemal aceptó un cada vez más acusado culto dirigido hacia su personalidad, culminado en 1934 con la adjudicación del apellido “Atatürk” (padre de los turcos), al mismo tiempo que el apellido hasta entonces inexistente era generalizado. La turquización fue aplicada a la toponimia, al vocabulario e incluso a una visión histórica tendiente a asociar la identidad turca con las civilizaciones anatolias del pasado, tal y como lo refleja el museo del mismo nombre en Ankara. La nación no descansaba sobre la raza o la religión, sino sobre el concepto de comunidad constituida sobre un territorio a partir de un pasado, una mentalidad y unas leyes compartidas. La pertenencia a la misma era contemplada con el grado de exaltación propio de la profesión militar, evocando una y otra vez el momento sagrado de la victoria en la guerra de independencia contra Grecia.

La codificación del kemalismo en esta etapa final autoritaria se tradujo en el emblema de las Seis Flechas: republicanismo, nacionalismo, populismo, estatismo, laicismo y sentido revolucionario. El estatismo no suponía la estatización de la economía, sino el desarrollo de la iniciativa individual bajo el control y la intervención del Estado, imprescindible para cumplir objetivos tales como la expansión de la red ferroviaria. Hasta 1915, el comercio interior había estado en manos de las minorías, griega y armenia en primer plano; ahora, su lugar debía ser ocupado por una burguesía turca hasta entonces inexistente. Era obligado asimismo emprender, bajo iniciativa estatal, la industrialización del país. El balance es resumido por el historiador Feroz Ahmad en su libro *Turquía. La búsqueda de una identidad*: “Atatürk logró crear una nación que había adquirido una nueva identidad y era autosuficiente e independiente. Inició el proceso de transformar un país a partir de su base feudal y agraria en una economía industrial moderna (...) El *nuevo turco* había aprendido todas las profesiones requeridas por una sociedad moderna, desde ferroviario a empleado de banco, al tiempo que las mujeres trabajaban ahora en los establecimientos textiles o como secretarías, y en otras profesiones.” Únicamente el cambio en las mentalidades de la sociedad tradicional quedó rezagado y dispuesto a volver a escena, apoyándose en la desigual distribución de los beneficios del crecimiento.

ISLAMISMO Y NACIONALISMO

Desde sus prolegómenos, la historia de la república turca se caracteriza por un conflicto recurrente con la religión. La creencia en el islam y, de modo especial, en la condición de califa asumida por el sultán constituían en principio un obstáculo infranqueable para todo intento de modernización que supusiera un cambio de régimen. Tuvieron que sobrevenir el desastre militar de 1918 en la Gran Guerra y la oposición al levantamiento nacionalista del último sultán, Mehmed VI, en 1920, para que quedaran de manifiesto los intereses antagónicos entre la dinastía osmanlí y la nación turca, haciendo posible la abolición del sultanato por Mustafá Kemal el 1 de noviembre de 1922. En palabras de Kemal, los sultanes habían usurpado la soberanía de la nación turca a lo largo de seis siglos y había llegado el momento de acabar con la soberanía de un solo individuo. Ahora bien, el voto por aclamación de la propuesta en la Asamblea Nacional de Ankara escondía

una fuerte resistencia, incluso entre los nacionalistas, a hacer tabla rasa con el pasado. De ahí la aceptación temporal por el líder turco de una supervivencia del califa osmanlí en tanto que jefe religioso, desprovisto de toda facultad política. La supervivencia del factor tradicional pudo comprobarse con las numerosas abstenciones registradas en la Asamblea, cuando el 28 de octubre de 1923 fue aprobada la forma de gobierno republicana y Kemal, designado primer presidente de Turquía. Era preciso dinamitar ese último puente con el pasado que representaba el califato, polo de atracción en Estambul para todas las corrientes opuestas o disconformes con el nuevo rumbo político. El 3 de marzo de 1924, la Asamblea Nacional votaba al mismo tiempo la abolición del califato, la creación de un sistema nacional unificado de educación y la necesidad de “depurar y realzar la fe islámica, rescatándola de la posición de instrumento político a que se ha visto relegada por espacio de siglos”.

A partir de ese momento, laicismo y modernización fueron piezas claves del proyecto modernizador de Kemal, y, como contrapunto, la religión constituirá el banderín de enganche para sus opositores, de manera que el menor resquicio político será aprovechado para dar forma a una eventual alternativa islámica al nuevo régimen. La propia rebelión kurda, encabezada por el jeque Sait en 1924, si bien tuvo su origen en el malestar ocasionado por lo que hoy llamaríamos opresión nacional (prohibiciones de la enseñanza y del uso público del kurdo), movilizó a sus seguidores apelando a motivos religiosos. A juicio de Kemal, el recientemente formado Partido Republicano Progresista se encontraba asimismo infiltrado por los defensores de una restauración islámica, por lo cual, al tiempo que acababa con la insurrección kurda y con la prensa liberal de Estambul, prohibió la organización opositora. La justificación del fundador para tal medida se encontraba en la declaración del PRP de que “el partido es respetuoso de las ideas y de las creencias religiosas”, bandera que desde siglos atrás había presidido el hundimiento de Turquía en “los pantanos más pestilentes del oscurantismo”. Las ya mencionadas prohibiciones de 1925, de santuarios y conventos de derviches, con la simbólica del fez, respondían a ese proyecto de radical laicización, al que de momento los medios musulmanes no estaban en condiciones de responder. Sólo de esperar.

La ocasión llegó en 1945, cuando el sucesor de Kemal, Ismet Inönü, dio el paso obligado de abrir Turquía al pluripartidismo. A partir de ese momento, cobra

forma la tensión, vigente hasta la actualidad, entre la vocación ortodoxa de sostener el Estado laico, en la estela de Kemal, y el rápido reconocimiento de todo partido opositor, incluso antes de que nacieran los partidos islamistas, de que se requería una oferta dirigida hacia los creyentes, anunciando de un modo u otro el reingreso de la religión en el sistema político y en la práctica social de los turcos.

La evolución socioeconómica favoreció la recuperación religiosa, en la misma medida en que dejó constancia de los límites de la revolución kemalista. A pesar de la industrialización, Turquía siguió siendo un país predominantemente rural, con una agricultura pobre, y conforme se avanzaba hacia el este los efectos del cambio eran sentidos de manera más tenue, manteniendo un alto grado de desigualdad. El kemalismo seguía siendo patrimonio de las capas profesionales minoritarias que le apoyaron desde un primer momento, lo cual no debe ser confundido con el reconocimiento generalizado del protagonismo histórico de Kemal en calidad de Atatürk, Padre de la Patria. La entrada en escena desde 1945 de un segundo partido, de orientación liberal y más abierto a la religión, coincidiendo con el auge económico de la posguerra, puso de relieve unos límites en el apoyo electoral del PRP kemalista que han de persistir hasta el fin de siglo. Y del mismo modo que, en 1930, el fugaz éxito de la alternativa del Partido Republicano Libre fue truncado por vía autoritaria, y con él la evolución democrática prevista, en 1960 el predominio del Partido Democrático resultó cortado por un golpe militar que dio lugar incluso a la ejecución del primer ministro depuesto, Adnan Menderes. El papel del ejército como tutor reaparece en 1980, con un nuevo golpe de Estado, seguido de un brutal restablecimiento del orden, y es ejercido aún de forma más suave pero con la misma determinación a fines de los años 90 para dejar fuera de la ley al partido islamista de Erbakan. La institucionalización de un órgano de control, el Consejo de Seguridad Nacional, donde el Jefe de Estado Mayor ocupa su puesto al lado de los ministros, hacía posible la interferencia de las armas. Una y otra vez, a diferencia de lo que sucedió en otras latitudes, las intervenciones militares marcaron un breve paréntesis, seguido del restablecimiento de una democracia vigilada.

En su colaboración sobre el tema en el número 76 de la revista *Autrement*, Nilüfer Göle resume los principales rasgos de esa oscilación pendular:

“El periodo del partido único ilustra claramente el dilema intrínseco a la modernización turca. Para las élites kemalistas, el progreso significa ante todo adquisición de la laicidad, objetivo en nombre del cual es posible sacrificar el consentimiento democrático. Pues si es admitida la soberanía del pueblo, ello puede significar que se sucumbe ante el sistema de valores del pueblo, y en particular de los religiosos. (...) En el origen mismo de la ideología fundadora, cabe observar las tensiones entre el consentimiento democrático y el principio del laicismo. Resulta imposible evitar que esta doble exigencia de la modernidad occidental se contradiga a sí misma en un país musulmán como Turquía. En consecuencia, cada fase de democratización traerá consigo una renovación de los valores islámicos, considerada entonces como amenaza a los principios laicos, por lo cual tal renovación será seguida de una interrupción de la democracia. Esta dualidad entre un Estado que se ve a sí mismo como el único actor del progreso y la autonomización de una sociedad cuyas expresiones son vistas como retrógradas, constituirá el círculo vicioso –democratización/reislamización– de la vida política turca en toda la duración de la República.”

Hasta la década de los años 70, el sentimiento musulmán y la restauración parcial de la enseñanza religiosa serán auspiciados por partidos conservadores. Esta opción equivale a contar con la herencia del pasado. Pero en el último cuarto del siglo entran en juego otros factores propicios para la reislamización. La intensidad del éxodo rural favoreció la impregnación en las ciudades de la mentalidad tradicional religiosa. Con la política de tolerancia puesta en práctica por el Partido Demócrata y sus herederos, resultó posible la reconstrucción del tejido socio-religioso dominado por las cofradías o *tarikats*, prohibidas por Kemal, que entraron en contacto con una nueva burguesía empresarial procedente asimismo de medios religiosos. Por debajo de la superficie, empezó a circular el dinero de la Arabia Saudita, a la hora de fomentar el islamismo, y éste, en su vertiente asistencial, cobró popularidad ante los fracasos recurrentes de la política económica. Para los islamistas, “los males de la sociedad turca son atribuidos a la falta de respeto por los valores islámicos” (J-P. Touzanne). Insuficiencias del proyecto kemalista, inseguridad y corrupción en la política estatal de un lado, adaptación cada vez más eficaz del islamismo a las demandas, incluso de *marketing*, propias de una sociedad moderna, explican su creciente peso político, hasta que la crisis provocada por la

política económica del centro-izquierda abrió paso al gobierno de Erdogan. De momento no causan demasiados problemas las tensiones entre la ola de fondo hacia la islamización, impulsada desde medios religiosos y populares, y la propuesta de acomodación que emerge de los medios de negocios islámicos. La supervivencia del laicismo militar desaconseja cualquier apresuramiento.

Las diferencias distan, en todo caso, de ser secundarias. Para el islamismo ortodoxo del hoy desplazado Erbakán, el desarrollo ideal de la nación turca debería realizarse según unos patrones asiáticos que permitieran trazar una clara división con el modo de vida occidental. El mundo musulmán debería buscar la unidad en un “mercado común islámico”. Frente a ello, la UE es “un club cristiano unido”. En la vertiente opuesta, la vía pragmática de la burguesía islamista es consciente de la importancia de buscar el ingreso en la Unión Europea, no sin encontrar una vía propia de modernización, en la cual entra un acusado sentimiento nacionalista, que al aceptar las reglas del consumo de masas intenta orientarlo hacia lo que considera los valores propios frente a los de una burguesía accidentalizada, a la que rechaza como ajena a esa doble esencia, religiosa y nacional, en este caso con una discreta recuperación del pasado otomano idealizado.

El islamismo del actual gobierno Erdogan puede afectar los contenidos, pero no la doble opción nacionalista y europeísta. El obstáculo para una resolución armónica del problema de la construcción del Estado-nación no se encuentra en el interior del pueblo turco, sino en el problema kurdo. Una represión que en 1980 llegó a la prohibición del uso oral de la lengua y que culminó en el auténtico estado de guerra de los años 90, con bombardeos de poblaciones por parte turca, actos terroristas kurdos en cadena y decenas de miles de muertos, ha cedido paso en 1999, por presión europea, a una cierta tolerancia respecto del uso de la lengua, incluso en medios de comunicación. Pero el fin de la violencia en modo alguno significa la solución definitiva de una cuestión nacional que, por la parte kurda, encuentra aliciente en el cuasi-Estado kurdo del norte de Irak. En cambio, la otra minoría significativa en la población turca, los alevíes, herejes shííes que pueden alcanzar diez o quince millones de practicantes, no pone en tela de juicio esa construcción nacional. Su oposición al sunnismo les llevó desde los años 20 a apoyar a Atatürk, por encima de la prohibición de las cofradías, y hoy son los defensores más resueltos de una democracia laica que asegure la tolerancia religiosa. 

BIBLIOGRAFÍA

- Feroz Ahmad, *Turkey. The Quest for Identity*, One World, Oxford, 2003.
- Benoist-Méchin, *Mustapha Kemal ou la mort d'un empire*, Albin Michel, París, 1954.
- Blanco Villalta, *Kemal Atatürk*, 8ª ed., Agon, Buenos Aires, 1999.
- Hamit Bozarslan, *La Question kurde*, FNSP, París, 1997.
- Sibel Bozdogan y Resat Kasaba, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, Washington University Press, Seattle, 1997.
- Ali Çarkoglu y Barry Rubin, eds., *Turkey and the European Union*, Frank Cass & Co, Londres, 2003.
- Altan Gökalp, dir., *La Turquie en transition: disparités, identités, pouvoirs*, Maisonneuve et Larose, París, 1986.
- Nilüfer Göle, "La revendication démocratique de l'islam", en *Autrement*, núm. 76, París, 1994.
- Halil Inalcik, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600*, Phoenix, Londres, 1994.
- Deniz Kandiyoti & Ayse Saktanber, eds., *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Tauris, Londres, 2002.
- Kemal Kirisci, *The Kurdish Question and Turkey*, Frank Cass, Londres, 1997.
- Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 3ª ed., Oxford University Press, 2002.
- Discours du Ghazi Moustapha Kemal*, K. F. Koehler Verlag, Leipzig, 1929.
- Ergun Özbudun, "The Continuing Ottoman Legacy...", en L. Carl Brown, ed., *Imperial Legacy*, Columbia University Press, 1996.
- Menter Sahinler, *Imagen, influencia y actualidad del kemalismo*, Ediciones del Oriente, Madrid, 1998.
- David Shankland, *The Alevis in Turkey. The emergence of a secular Islamic tradition*, Routledge Curzon, Londres-Nueva York, 2003.
- Salâhi R. Sonyel, *Atatürk. The Founder of Modern Turkey*, Turkish Historical Society, Ankara, 1989.
- Jean-Pierre Touzanne, *L'islamisme turc*, L'Harmattan, París, 2001.
- Eric J. Zürcher, *Turkey. A Modern History*, Tauris, Londres-Nueva York, 1993.
- Jenny White, *Islamist Mobilization in Turkey*, University of Washington Press, Seattle, 2002.