

Oriente son los otros: Occidente, protestantismo e islam en el pensamiento de Ziya Gökalp¹

The Orient are the others: The West, Protestantism and Islam in the Thought of Ziya Gökalp

Javier Gil Guerrero²

Universidad de Navarra (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0659-4490>

Recibido: 27-06-2024

Aceptado: 05-11-2024

Resumen

Espoleado el acoso de las potencias europeas y el fracaso de la liberalización emprendida por los Jóvenes Otomanos, Ziya Gökalp desarrolló un programa que buscaba reconciliar las visiones asimilista y refractaria con respecto al proyecto de occidentalización y modernización. Su pensamiento fue tomado tanto por los Jóvenes Turcos como por Atatürk y es fundamental para entender la Turquía del siglo XX. Separando los conceptos de cultura y religión de la idea de civilización, Gökalp propuso una interpretación esencialista de los primeros y sincretista de la última. Para justificar una entrada de los turcos en la civilización occidental moderna sin renunciar a su cultura y religión, Gökalp presentó un relato que situaba al islam en el origen de la modernidad occidental surgida a partir de la Reforma. Al establecer un parentesco entre islam y protestantismo, Gökalp también pretendía disociar a los turcos de cualquier vínculo con la idea de Oriente.

Palabras-clave: Gökalp, Turquía, Reforma, occidentalización, islam, orientalismo, modernidad.

¹ Publicación enmarcada en el proyecto de investigación “Miradas cruzadas entre los mundos iraní e hispánico. Relatos y representaciones en la contemporaneidad”, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España (Referencia: PID2023-1502740A-100).

² (jgilgue@unav.es). Es investigador del Instituto Cultura y Sociedad (ICS) y profesor del departamento de Relaciones Internacionales de la Universidad de Navarra. Su investigación se centra en la política exterior estadounidense en Oriente Medio y en la historia contemporánea de Irán. Actualmente forma parte del equipo de investigación del Grupo de Estudios sobre Pueblos Pérsicos (GEPP). Información sobre su obra puede consultarse aquí: <https://scholar.google.com/citations?user=o6guNtoAAAAJ&hl=en>.

Abstract

Spurred by the encroachment of European powers and the failure of the liberalization undertaken by the Young Ottomans, Ziya Gökalp developed a program that sought to reconcile the assimilationist and refractory visions with respect to the project of Westernization and modernization. His thinking was embraced by the Young Turks as well as by Atatürk and is fundamental to understanding 20th century Turkey. Separating the concepts of culture and religion from the idea of civilization, Gökalp proposed an essentialist interpretation concerning the former and a syncretistic one concerning the latter. To justify the fact that Turks could enter modern Western civilization without renouncing their culture and religion, Gökalp presented an account that placed Islam at the origin of Western modernity that emerged from the Reformation. By establishing a kinship between Islam and Protestantism, Gökalp also sought to dissociate the Turks from any link to the idea of the Orient.

Keywords: Gökalp, Turkey, Reformation, Westernization, Islam, Orientalism, Modernity.

Introducción

Mehmed Ziya Gökalp (1876–1924) constituye un punto de referencia a la hora de entender tanto el fin del imperio otomano como los orígenes de la república turca. El pensamiento de Gökalp dio forma al marco conceptual de los Jóvenes Turcos y de Mustafá Kemal. Un pensamiento marcado por el ocaso del imperio, el acoso de las potencias europeas y una firme voluntad por revertir la situación mediante una resuelta modernización. Los escritos de Gökalp muestran el desarrollo de dialécticas esencialistas, así como de teorías de hibridación en la comprensión de las relaciones entre Occidente y el mundo islámico en un momento de humillación e impotencia ante la hegemonía europea.

Fundador de la sociología moderna en Turquía y uno de los padres del nacionalismo turco, su trayectoria quedó ligada al movimiento de los Jóvenes Turcos y el Comité de Unión y Progreso (CUP). Obsesionado tanto por el auge de movimientos nacionalistas entre las poblaciones no-turcas y no-musulmanas del imperio como por la amenaza y la influencia de las potencias occidentales, Gökalp pertenece a una generación marcada por los estertores de un imperio menguante. Tras la revolución de 1909, la carrera de Gökalp se desarrolló en Salónica y Estambul, cerca de los círculos de poder en el partido (como miembro del Comité Central del CUP) y el gobierno (como asesor del

Triunvirato tras el golpe de 1913)³. Aunque nunca tuvo ningún cargo formal en el gobierno, Gökalp se encargó de establecer los principios ideológicos bajo los que operaba la dictadura de los tres Bajás: Ismail Enver, Mehmet Talat y Ahmed Cemal.

Tras la derrota en la Primera Guerra Mundial, el CUP se disolvió. Gökalp, tras años de exilio en Malta, regresó en 1921 para ponerse al servicio del gobierno provisional de Mustafá Kemal en Ankara. La guerra de independencia no sólo acabó con la ocupación extranjera y revocó el tratado de Sèvres, sino que también llevó a la abolición del sultanato y el califato. En su lugar, Kemal estableció un estado-nación en forma de república laica. Gökalp formó parte de la Gran Asamblea Nacional que redactaba la constitución republicana. También supervisó el diseño de un nuevo sistema educativo para la incipiente nación turca. Cuando murió en 1924, Gökalp había pasado de ser el cerebro de los Jóvenes Turcos al ideólogo del *Kemalismo*, proporcionando a ambos movimientos “el marco conceptual y la terminología política” necesaria para su florecimiento⁴.

El pensamiento de Gökalp está movido por la angustia ante el atraso económico, industrial y tecnológico de su país. Una acuciante necesidad por sentar las bases para la transformación del estado y la sociedad permea sus escritos. Gökalp busca urgentemente el modo de salvar lo poco que queda del imperio otomano. Para Gökalp y los Jóvenes Turcos, la gravedad de la enfermedad que afligía al imperio y la magnitud de la amenaza externa a la que se enfrentaba eran tales que no bastaba con un mero cambio de gobierno y un nuevo liderazgo: era preciso una revolución política.

La revolución que Gökalp tenía en mente suponía una tercera vía entre las dos alternativas enfrentadas a resultas de la crisis del imperio otomano. La primera de estas alternativas, que podría calificarse de *asimilación*, abrazaba de forma decidida la modernización y la occidentalización como remedio para los males del imperio. El programa del *Tanzimat*, defendido en distintas variantes por los Jóvenes Otomanos primero y los Jóvenes Turcos después. La segunda alternativa, que podría definirse como de *resistencia*, surge como oposición a la primera: teme los efectos de dicha modernización y occidentalización en el islam y en la estabilidad social y política. Se agarra por tanto a un inmovilismo político y a un redoblamiento del papel del islam como piedra de toque del sistema sociopolítico. Gökalp ve en ambas propuestas errores y aciertos. Su solución será una síntesis entre la asimilación y la resistencia: una modernización que no sacrifique la cultura y la religión de los turcos.

³ Hans-Lukas Kieser, *Talaat Pasha: Father of Modern Turkey, Architect of Genocide*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p. 98.

⁴ Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden, Brill, 1985, p. 15.

Para ello, Gökalp construye una narrativa acerca de Occidente y Turquía que reexamina los paradigmas de hibridación y esencialismo buscando superar el esquema de resistencia y asimilación. La solución es separar las esferas de civilización, cultura y religión. Mientras que la esfera civilizatoria es híbrida, la aproximación de Gökalp a las esferas cultural y religiosa es más esencialista (especialmente en lo concerniente al islam, aunque no tanto en el caso del cristianismo). En este relato, la deuda de la civilización occidental con el mundo islámico se convierte en una palanca para justificar un proyecto de modernización y centralización del poder político.

La idea de un parentesco entre protestantismo e islam no era nueva en Europa, pero sí en un Oriente Medio que había permanecido ajeno al cruce de acusaciones entre católicos y protestantes durante siglos. Gökalp fue uno de los primeros autores musulmanes en popularizarla. Siguiendo la estela de Max Weber, Gökalp afirma que la reforma protestante supone el advenimiento de la modernidad y es la causa principal del progreso, la riqueza y la hegemonía política de las naciones europeas. Al contrario que Weber, Gökalp afirma que dicha Reforma fue posible gracias a la influencia del islam.

El objeto de este artículo no es analizar las similitudes entre el protestantismo e islam. Tampoco se pretende llevar a cabo un estudio de la posible influencia islámica en los orígenes de la Reforma. Aunque se realizará un breve repaso al uso del islam en las querellas entre apologetas católicos y protestantes, así como de la idea de la Reforma como origen de la modernidad triunfante, tampoco se pretende ofrecer una genealogía exhaustiva dichas ideas. El propósito del artículo es indagar en las razones por las que Gökalp decidió abrazar esta tesis y la manera en que engarza con su discurso sobre civilización, cultura y religión. También, exponer la forma en la que la teoría de un protestantismo como islamización del cristianismo ha sido usada tanto como arma arrojada como para desarrollar presunciones ideológicas dispares.

Gökalp no era un teólogo ni un historiador. En ningún momento detalla cómo pudo gestarse esa influencia islámica en la Reforma. Tampoco ofrece un análisis exhaustivo sobre las similitudes entre islam y protestantismo. Sus escritos carecen de notas al pie o referencias a autores u obras que apoyen su teoría de una Reforma deudora del islam. A Gökalp tan sólo le interesaban las implicaciones de la tesis expuesta. Ésta es una palanca para extraer consecuencias prácticas. Gökalp era un intelectual militante que buscaba una modernización singular para los turcos. La relación entre el islam y protestantismo sólo le interesaba para validar sus propuestas políticas. En este sentido, Gökalp es un pensador movido por la urgencia del momento y las circunstancias: el colapso y desmembramiento del imperio otomano, las tensiones con las minorías étnicas y religiosas, el tumultuoso proceso de modernización y occidentalización, las invasiones extranjeras, la consolidación del modelo colonial europeo, la entrada

en la Primera Guerra Mundial... Gökalp era un intelectual con la misión de revitalizar una “*conscience collective*” nacional⁵.

Los discursos y artículos de Gökalp lo convirtieron en el pensador turco más influyente del siglo XX. Gökalp acabaría abrazando una ideología nacionalista, islamista y corporativista con la que hacer frente a la hegemonía occidental y garantizar la independencia de Turquía. El rechazo al individualismo, el capitalismo y la democracia liberal permea todos sus escritos. Gökalp buscaba la consolidación de una nación bajo un estado fuerte como herramienta más efectiva para restaurar la conciencia y solidaridad colectivas⁶. Para él, la comunidad religiosa era demasiado grande y dispersa, lo que impedía su articulación efectiva en forma de estado-nación. Sin desdeñar el papel y la importancia de la identidad religiosa, ésta quedaba subordinada a la identidad nacional⁷.

Ziya Gökalp ha sido objeto de numerosas publicaciones académicas en el extranjero. Hay que destacar las contribuciones de C.H. Dodd, Uriel Heyd, Niyazi Berkes, Andrew Davison, Alastair Bonnett, Sair Amir Arjomar, Taha Parla y Nedim Nomer al estudio de la influencia de su pensamiento⁸. Este artículo se basa tanto en las publicaciones de Gökalp como en las aportaciones de diferentes académicos expertos en su pensamiento. El presente estudio no sólo pretende ayudar a subsanar una laguna en España y el mundo de habla hispana relativa al conocimiento del pensamiento de Gökalp, sino que también ofrece un análisis de un aspecto del pensamiento de Gökalp que no ha sido tratado por la historiografía hasta ahora.

La visión de Gökalp acerca de las raíces islámicas de la Reforma y su interpretación de cara a una nueva comprensión de conceptos como civilización o cultura sigue siendo relevante para entender los debates en torno a la modernidad, el orientalismo y el esencialismo identitario. Las ideas de Gökalp suponen una contribución importante a la imagen y percepción de Occidente en el mundo turco e islámico. Su pensamiento sigue encontrando eco en la Turquía de Erdogan y entre diversas corrientes políticas (desde los nacionalistas laicos

⁵ Said Amir Arjomand, ““À la Reçherche de la Conscience Collective”: Durkheim’s Ideological Impact in Turkey and Iran” en *The American Sociologist*, 2 (1982), pp. 94-102.

⁶ *Ibid.*, pp. 94-102.

⁷ Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York, Columbia University Press, 1959, pp. 73-82.

⁸ C.H. Dodd, *Democracy and Development in Turkey*, Beverle, Eothen Press, 1979; Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, Harvill Press, 1950; Niyazi Berkes (ed.), *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, New York, Columbia University Press, 1959; Andrew Davison, *Secularism and Revivalism in Turkey*, New Haven, Yale University Press, 1998; Alastair Bonnett, “Makers of the west: National identity and occidentalism in the work of Fukuzawa yukichi and Ziya Gökalp” en *Scottish Geographical Journal*, 3 (2002), pp. 165-182; Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden, Brill, 1985; Nedim Nomer, “Ziya Gökalp’s idea of cultural hybridity” en *British Journal of Middle Eastern Studies*, 3 (2017), pp. 408-428.

a los islamistas). Se trata, por tanto, de un aspecto relevante para entender la historia de Turquía, la evolución del pensamiento en el mundo islámico en el siglo XX y las relaciones entre Occidente y el mundo musulmán en el mundo contemporáneo.

Islam, protestantismo y modernidad

Gökalp insiste en emparentar al islam con la Reforma porque su pensamiento recoge dos supuestos: 1, que la modernidad occidental hunde sus raíces en la Reforma y 2, que el protestantismo supone una islamización del cristianismo.

Dado que la Reforma y las subsiguientes guerras de religión tuvieron lugar en un contexto de expansionismo otomano en Centroeuropa y el Mediterráneo, la amenaza turca (islámica) fue usada como un arma arrojada en la batalla propagandística entre católicos y protestantes. Es por ello por lo que, como ha señalado Abert Hourani, cuando uno lee las referencias al islam en los autores cristianos del siglo XVI, debe hacerlo teniendo en mente que están escritas para atacar a sus adversarios cristianos más que a los musulmanes⁹. Los musulmanes permanecieron completamente al margen de esta disputa a pesar de que su nombre y el de Mahoma eran constantemente esgrimidos por polemistas, teólogos y predicadores¹⁰.

Lutero nunca reconoció deuda alguna o parentesco con el islam. Aunque tanto Lutero como Melancthon apoyaron la traducción del Corán a las lenguas vernáculas europeas, no lo hicieron movidos por un espíritu de tender puentes con el islam, sino para poder estudiar y explicar mejor sus errores. Era necesario “sacar el Corán a la luz del día,” escribió Lutero, “para que los cristianos puedan ver” sus horrores. Esto “haría más daño a Mahoma y a los turcos que todas las armas del mundo”¹¹. Una lectura accesible serviría para refutar eficazmente los argumentos de los musulmanes y reforzar la fe de los cristianos¹².

El expansionismo turco en Europa tras la derrota de Mohács de 1526 era para Lutero un castigo divino por la impiedad de los cristianos¹³. En su introducción al tratado *Libellus de ritu et moribus Turcorum* de Gregorio de

⁹ Albert Hourani, *Western Attitudes Towards Islam: The Tenth Montefiore Memorial Lecture*, Southampton, University of Southampton, 1974, p. 12.

¹⁰ Hafiz Mehmood Khan Shirani, “Appendix: Containing Early Christian Legends and Notions Concerning Islam” [en Henry Stubbe: *An account of the rise and progress of Mahometanism: with the life of Mahomet and a vindication of him and his religion from the calumnies of the Christians*, London, Luzac & CO, 1911], p. 231.

¹¹ Hans Schwarz, “Luther and the Turks” en *Unio cum Christo*, 1 (2017), pp. 139-152.

¹² Sarah Henrich y James L. Boyce, “Martin Luther – Translation of two prefaces in Islam” en *Word & World: Theology for Christian Ministry*, 2 (1996), pp. 250-266.

¹³ Hans Schwarz, 139-152.

Hungría, Lutero interpreta el avance otomano como un signo del final de los tiempos¹⁴. Por lo demás, Lutero y los protestantes usaron la amenaza del islam para atacar a su verdadero enemigo: Roma. En su introducción a la traducción alemana de *Confutatio Alcorani por Riccoldo* de Monte Croce, compara la infidelidad de los musulmanes con la de los católicos¹⁵. También compara el boato de los rituales católicos y musulmanes para concluir que la verdadera fe es mucho más que costumbres y liturgia¹⁶. Las semejanzas entre católicos y musulmanes explicaban, según Lutero, la reticencia de Roma a confrontar la fe de los musulmanes, prefiriendo combatirla en el campo de batalla. Un análisis detenido mostraría que aquello que defienden y valoran los católicos es lo mismo que amparan y aprecian los musulmanes. El Papa no podía refutar a los musulmanes sin refutarse se a sí mismo, ni defender su Iglesia sin defender al islam¹⁷.

Calvino comparte la interpretación luterana de un expansionismo turco como castigo divino por la falta de fe entre los cristianos (por culpa de Roma). En sus sermones las referencias a los musulmanes son instrumentales, dirigidas en realidad a los católicos.¹⁸ En una homilía declara al Papa el compañero de Mahoma. Ambos impostores y propagadores de una “falsa doctrina”¹⁹. Tanto para Lutero como para Calvino, el islam y el catolicismo son manifestaciones diabólicas. La prioridad, no obstante, recae en la lucha contra los católicos, ya que son el enemigo interno²⁰.

Polemistas y teólogos católicos y protestantes se hicieron eco de este debate. El teólogo católico Johann Cochlaeus describió el libro *Loci communes* de Melanchthon como “un nuevo Corán”²¹. En la obra *Calvino-Turcismus* del exiliado católico inglés William Rainolds, se incide en las similitudes entre calvinistas y musulmanes, pero sólo para concluir que los fundamentos del islam son mejores que los del calvinismo. En respuesta, el anglicano Matthew Sutcliffe publicó *De Turkopapismo*, donde concluye que, a pesar de los errores del islam, la amenaza católica es peor y más grave para el cristianismo²². El obispo anglicano Jon Bale comparó al Papa y Mahoma con los demonios Gog y Magog: ambos mantienen “una apariencia externa virtuosa, pero son

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Charlotte Colding Smith, *Images of Islam, 1453-1600: Turks in Germany and Central Europe*, London, Routledge, 2014, pp. 69-99.

¹⁶ Sarah Henrich y James L. Boyce, pp. 250-266.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ William W. Emilsen, “Calvin on Islam” en *Uniting Church Studies*, 1 (2011), pp. 69-87.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Adam S. Francisco, *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden, Brill, 2007, pp. 208.

²¹ Reinhard Schulze, “Islamofascism: Four Avenues to the Use of an Epithet” en *Die Welt des Islams*, 3/4 (2012), pp. 290-330.

²² Nasir Khan, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A Historical Survey*, Oslo, Solum Publishers, 2006, p. 321.

los ministros malignos de Satanás, renegando del Dios que los ha redimido”²³. Por su parte, el cardenal Perron, en su libro *Luther's Alcoran*, enumeró minuciosamente los cuarenta puntos coincidentes entre el luteranismo y el islam. Perron también compara la iglesia anglicana con el islam, apodando a Enrique VIII como “Enrique el mahometano”²⁴. Por su parte, Lutero es comparado con el monje nestoriano Sergius (Bahira), quien supuestamente declaró a Mahoma como profeta de Dios: “En diversos puntos de impiedad, Lutero está a la altura de Sergius, en otros lo sobrepasa”²⁵.

La línea argumental es clara y repetitiva: se compara a los católicos o protestantes con los musulmanes para concluir que los católicos o protestantes son incluso peores que los musulmanes. No obstante, no se da ningún estudio serio para analizar las similitudes entre la Reforma y el islam, ni para estudiar a fondo las supuestas influencias islámicas de la Reforma. La escuela de orientalistas de la época de Ziya Gökalp (Martin Hartmann, Leone Caetani, Henri Lammens, Hellmut Ritter o Carl Heinrich Becker) tampoco ahondó en estas cuestiones²⁶. Figuras como Ernest Renan, Alfred von Kremer e Ignaz Goldriher sí que mencionaron similitudes con el protestantismo, pero la comparación quedaba limitada al Wahhabismo surgido la Arabia del siglo XVIII²⁷.

Otros escritores del siglo XIX no expertos en el islam, pero de gran influencia debido a su prestigio intelectual sí que establecieron una comparativa entre la Reforma y el islam. El historiador Thomas Carlyle, en su famoso ensayo *The Hero as Prophet*, sitúa a Mahoma y Lutero en el mismo plano como figuras revolucionarias que rechazaron la autoridad de la tradición en favor de una relación más directa con Dios²⁸. El filólogo Isaac Taylor, en su libro *Leaves from an egyptian notebook*, describe a Mahoma como un “reformador del cristianismo” en la línea de Lutero dado su interés por liberar a la fe del monasticismo, el celibato, la superstición y la veneración a las imágenes y la Virgen²⁹. Taylor concibe la Reforma y el islam son movimientos que caminan en la misma dirección. El protestantismo, cuanto más alejado de Roma, más cercano al islam³⁰. Por último, el científico John William Draper, en su obra en la que sienta cátedra sobre el conflicto entre religión y ciencia en el siglo

²³ John Bale, *Select works of John Bale, D.D.: Bishop of Ossory. containing the examinations of Lord Cobham, William Thorpe, and Anne Askew, and the Image of both churches*, Cambridge, The Parker Society, 1849, pp. 262 y 571.

²⁴ Jacques Davy Du Perron, *Luthers Alcoran being a treatise first written in French by the learned Cardinall Peron: Part II*, 1642, pp. 111-117.

²⁵ *Ibid.*, pp. 117-125.

²⁶ Youcef Djedi, “Max Weber, Islam and Modernity” en *Max Weber Studies*, 1 (2011), pp. 35-67.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Yale University press, 2013, pp. 104-132.

²⁹ Isaac Taylor, *Leaves from an Egyptian Note-Book*, London, Kegan Paul, 1988, p. 117.

³⁰ *Ibid.*, p. 139.

XIX, establece paralelismos claros y una línea de continuidad entre Mahoma y Lutero. Equipara la recepción de ambos por paganos y católicos y se refiere al islam como una “primera reforma” (o “reforma sureña”) que anticiparía la “segunda reforma” (o “reforma norteña”) del protestantismo. Tanto islam como protestantismo allanarían el camino para el progreso científico y su apreciación entre las masas. El libro también presenta como un hecho incontestable que, en la Edad Media, la ciencia llega a los europeos de manos de los musulmanes³¹.

Se trata esta de una idea que viene desde el siglo XVI pero que se afianza definitivamente a finales del siglo XVIII y finales del XIX. Filósofos como Herder o historiadores como Juan Andrés apuntalan la idea de que la cultura clásica regresa a Europa a través de los árabes, siendo éstos quienes devuelven a los europeos las raíces perdidas. Herder considera que la deuda de los europeos con los musulmanes es grande: desde el auge de las lenguas vernáculas a la libertad de pensamiento³². Juan Andrés también hace hincapié en la importancia de la influencia de la poesía árabe, atribuyendo a los musulmanes “la restauración” de la europea, lo que le lleva a concluir que “de esta nación se ha de tomar el origen de nuestra cultura en los estudios científicos”³³.

En el siglo XIX se consolida también la idea de la Reforma como gran motor de la modernidad europea y semilla de las revoluciones sociales, políticas y económicas entre los siglos XVI y XIX. El protestantismo adquiere un enorme prestigio entre los defensores de esta interpretación histórica. Charles de Villers o Madame de Staël son unos claros ejemplos de esta corriente que concibe la Reforma como la gran palanca del progreso europeo³⁴ y de “la marcha histórica del espíritu humano”³⁵. Para Guizot, la Reforma supone el inicio de la emancipación de la razón humana y de la insurrección frente al despotismo religioso y político³⁶. El historiador Edgar Quinet estableció una línea directa entre la revolución religiosa del siglo XVI y las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX.³⁷ Por su parte, Hegel ve en la Reforma (a la que define como “el Sol que todo lo ilumina”) un empuje crucial en el desarrollo de la libertad humana³⁸. Al igual que Staël, la concibe como un proceso emancipador

³¹ John William Draper, *History of the Conflict Between Religion and Science*, New York, Appleton and Company, 1875, pp. 67-102.

³² Johann Gottfried Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, Johann Gottfried Herder: *Werke*, vol. 7, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 1991, p. 470.

³³ Juan Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, vol. 1, Madrid, Don Antonio de Sancha, 1784, p. 311.

³⁴ Charles de Villers, *An Essay on the Spirit and Influence of the Reformation by Luther*, Dover, Samuel Bragg, 1807.

³⁵ Germaine de Staël-Holstein, *De L'Allemagne – Tome quatrieme*, Paris, Brockhau, 1823, p. 239.

³⁶ Francois Guizot, *Cours d'histoire modern*, Paris, Pichon et Didier, 1828.

³⁷ Edgar Quinet, *La Révolution*, Paris: Belin, 1987, p. 158.

³⁸ Georg W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, London, George Bell, 1894, p. 429; Jon Stewart, *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2022, pp. 155-181.

de la conciencia que hizo posible la revolución política en Europa: “No puede haber Revolución sin Reforma”³⁹. El historiador y político Thomas Macaulay proclamó su “firme creencia” de que “el Norte” debe su “civilización y prosperidad” a la “reforma protestante,” mientras que el declive de “los países del sur de Europa” se debe al catolicismo⁴⁰.

La figura que culminó y consagró la concepción del protestantismo como semilla de la exitosa modernidad occidental (entendida como liberal, secular y capitalista), Max Weber, no dedicó una gran atención al islam en su obra. Sin embargo, en los textos en los que se ocupa de la religión de los musulmanes, Weber marca claras distancias entre protestantismo e islam. Para empezar, en lo referente a la idea de predestinación, que Weber considera de naturaleza “fatalista” en el islam. Más que predestinación, Weber considera que en el islam impera una idea de “predeterminación”⁴¹. Weber no considera que el islam busque la salvación individual. Más bien ofrece poder, gloria y riqueza... promesas “marciales” para soldados en búsqueda de un paraíso sensual⁴². Tampoco haya rastros del ascetismo protestante en el islam. La considera una “religión guerrera” donde el botín mueve más que el más allá. Es en las conquistas y las guerras de religión donde el espíritu del islam muestra su pujanza y vigor, mientras que decae con el comercio y la urbanización⁴³. En lo referente a la “ética económica,” Weber juzga al islam como “feudal”⁴⁴. Este espíritu feudal lo ve confirmado la aceptación islámica de la esclavitud, servidumbre o poligamia⁴⁵. En definitiva, para Weber el islam es la religión de la espada. El “musulmán ideal” es un guerrero, no un comerciante, burócrata, académico o científico⁴⁶.

Autores como Maxim Robinson han criticado un doble rasero en Weber: señala los elementos en el protestantismo que anticipan el espíritu capitalista, pero obvia que éstos también están presentes en el islam⁴⁷. El islam sólo aparece de cara a mostrar un contrapunto a las características de Occidente (inmovilismo vs. progreso e irracionalidad vs. racionalidad)⁴⁸. Wolfgang Schluchter, Blaut o

³⁹ Georg W. F. Hegel, p. 472.

⁴⁰ Thomas Babington Macaulay, *Critical and Historical Essays, Contributed to the Edinburgh Review*, Londres, Longman, 1852, p. 552.

⁴¹ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Routledge, 2012, p. 198.

⁴² Max Weber, *The Sociology of Religion*, London, Methuen & Co Ltd, 1965, pp. 263-264.

⁴³ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 262-263.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 263-264.

⁴⁶ Nehemia Levtzion, “Aspects of Islamization: Weber’s Observations on Islam Reconsidered” [en T.E. Huff y W. Schluchter, eds.: *Max Weber and Islam* New Brunswick, Transaction Books, 1999], pp. 153–163.

⁴⁷ Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, London, Saqi Books, 2007, p. 19.

⁴⁸ Bryan Turner, *For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 257-278 y Bryan Turner, “Islam, Capitalism and the Weber Theses” en *The British Journal of Sociology*, 2 (1974), pp. 230–243.

Sunar también han criticado que los fallos en el análisis de Weber se deben a su propósito de mostrar el desarrollo de Occidente y el capitalismo occidental como algo único y exclusivo, negando cualquier similitud con otras regiones, culturas y religiones⁴⁹. Weber habría desdenado sistemáticamente aquellos elementos que cuestionaban una oposición fundamental entre la modernidad y las civilizaciones no occidentales⁵⁰. Por tanto, Abdel-Malek y otros académicos han calificado el análisis de Weber como “orientalista” debido a su presunción de un esencialismo occidental marcadamente diferente al esencialismo de las sociedades orientales. Una suposición ahistórica, inmutable y esencialista⁵¹.

La Reforma como islamización del cristianismo

Para defender la idoneidad del islam con respecto a la civilización occidental moderna, Gökalp optó por justificaciones históricas en vez de desarrollar un sistema teórico. Gökalp no fue el primer intelectual musulmán en defender al islam del prejuicio europeo que la consideraba un impedimento para el progreso de Oriente Medio. Numan Kamil o Namik Kemal ya habían plantado cara a los supuestos difundidos por Volney, Renan o Gladstone en intento de demostrar que el islam era un sostén de la civilización más que un lastre. El mensaje de los apologetas musulmanes en Europa se centraba en la idea de que era posible una sociedad islámica modernizada en la que la religión se circunscribiese a sentar las bases “morales y legales” de la sociedad al mismo tiempo que los “métodos y técnicas” de Occidente eran abrazados por las instituciones sociales, económicas y políticas⁵². Sin embargo, el planteamiento novedoso de Gökalp suponía un salto cualitativo: no sólo no había contradicción entre el islam y la modernidad, sino que el islam era responsable del origen de la modernidad.

En su interpretación de la Reforma, ésta se convierte en el eje fundamental que explica la prosperidad y hegemonía occidental. Para Gökalp, Occidente es

⁴⁹ Wolfgang Schluchter, “Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam” [en T.E. Huff y W. Schluchter, eds.: *Max Weber and Islam*, New Brunswick, Transaction Books, 1999]; James Morris Blaut, *The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, New York, Guilford Press, 1993, p. 83; James Morris Blaut, *Eight Eurocentric Historians*, New York, Guilford Press, 2000, p. 25; Lufti Sunar, *Marx and Weber on Oriental Societies: In the Shadow of Western Modernity*, Burlington, Ashgate, 2014, pp. 99-100.

⁵⁰ S.N. Eisenstadt, “Weber’s Analysis of Islam and the Specific Pattern of Islamic Civilization” [en T.E. Huff y W. Schluchter, eds.: *Max Weber and Islam*, New Brunswick, Transaction, 1999], pp. 247-272.

⁵¹ Anouar Abdel-Malek, “Orientalism in Crisis” en *Diogenes*, 44 (1963), pp. 104-112.

⁵² Numan Kamil Bey, “Vérité sur l’Islamisme et l’Empire Ottoman” [en *Présentée au X. Congrès International des Orientalistes a Geneve*, Paris: Imprimerie de Charles Noblet et Fils, 1894], p. 11 y Niyazi Berkes, p. 18.

lo que es gracias a la reforma protestante⁵³. Lutero se convierte en un motor de la “reacción nacional” frente a la hegemonía de un catolicismo y una cultura latina que impedían a Europa desplegar todo su potencial⁵⁴. Si en Europa el cristianismo y la modernidad habían estado enfrentados en ciertos aspectos, se trata sólo de aquellos aspectos en los que el cristianismo estaba más alejado del islam. La reconciliación del cristianismo con la civilización moderna, por el contrario, fue posible en aquellas propiedades del cristianismo más cercanas al islam⁵⁵.

El Renacimiento y la Reforma separaron los caminos de Oriente y Occidente. Hasta el final de la Edad Media, ni los musulmanes fueron capaces de lograr una “transformación apreciable dentro de la civilización oriental” ni los cristianos fueron capaces de “llevar a la civilización occidental a su perfección”⁵⁶. Las cruzadas y la reconquista familiarizaron a Europa con el mundo islámico. Dio entonces comienzo un proceso de absorción e imitación en el que los musulmanes eran los maestros y los europeos los pupilos. El protestantismo supuso la culminación de este período. Con la Reforma, el cristianismo se cuestionó a sí mismo e impugnó la tradición imperante desde los inicios de la Edad Media. Para ello, los europeos tuvieron superar la barrera de “concilios, [...] sínodos, tribunales inquisitoriales y tribunales eclesiásticos” para lograr el advenimiento de la modernidad. Ninguno de esos organismos existía en la religión islámica. Al contrario que el islam, el catolicismo “supuso un obstáculo para el desarrollo de la ciencia y el estado en Europa”⁵⁷.

Quando estudiamos la historia del cristianismo, vemos que, tras las Cruzadas, se inició en Europa un nuevo movimiento que conoció entonces la cultura islámica. Este movimiento pretendía imitar la civilización y la religión islámicas. Penetró en Europa con el tiempo, y finalmente culminó en el protestantismo como una nueva religión totalmente en contradicción con los principios tradicionales del cristianismo. Esta nueva religión rechazaba el sacerdocio y la existencia de dos tipos de gobierno, espiritual y temporal. También rechazaba el Papado, los Concilios, la Inquisición; en resumen, todas las instituciones que habían existido en el cristianismo por ser contrarias a los principios del islam. ¿No estamos justificados si consideramos esta religión como una forma más o menos islamizada de la cristiandad?⁵⁸

Gökalp estaba al corriente de las teorías raciales que habían comenzado a popularizarse en el siglo XIX. Su objetivo era desmentir que el estado moderno fuese fruto del genio de los pueblos germanos y anglosajones. “El Estado moderno,” prosigue “surgió en Europa primero en los países protestantes.

⁵³ Niyazi Berkes, p. 131.

⁵⁴ *Ibid*, pp. 244-245.

⁵⁵ *Ibid*, p. 214.

⁵⁶ *Ibid*, pp. 273-274.

⁵⁷ *Ibid*, pp. 142-142.

⁵⁸ *Ibid*, pp. 222-223.

El régimen constitucional apareció en Inglaterra, el primer Estado-nación se estableció en Estados Unidos y el primer Estado-cultural surgió en Alemania⁵⁹. La clave estaba en la religión, no en la sangre. Gökalp contrapuso las teorías erradas de los “sociólogos racialistas” frente a las de los “sociólogos de la religión.” El retraso tecnológico, económico y social de los pueblos latinos respondía al influjo de la religión católica y no una sangre germánica u anglosajona. Los pueblos nórdicos de Europa, por el contrario, habían abrazado una concepción de la religión más avanzada y que les situaba más cerca de “los principios del islam”⁶⁰. “Si estos principios tomados por el protestantismo del islam fueron factores de este progreso, ¿no constituyen también una prueba experimental de que el islam es la religión más moderna y más razonable?”⁶¹ El islam había enseñado a Europa el camino para huir del pernicioso dualismo. La armonía del nuevo modelo reposaba sobre las bases de un estado que no existía completamente fuera de la religión y una religión que no pretendía hacerse con el estado⁶².

La modernidad y el estado moderno fueron producto de la Reforma, y ésta sólo fue posible gracias a que tomó prestados muchos de los principios del islam. El mensaje no sólo persigue restaurar el orgullo perdido de los turcos ante la hegemonía occidental. Tampoco busca limitarse a restaurar la confianza en la fe musulmana y la cultura turca ante la pujanza de la modernidad europea. La finalidad de Gökalp es demostrar que no era necesario arrojar por la borda el islam para ser admitidos en la modernidad y formar parte de la civilización occidental. También, que no había nada que temer en el proceso de modernización, ya que éste estaba en sintonía con los principios religiosos y culturales de los turcos. El islam no constituía ni una barrera insalvable ni algo a lo que renunciar en aras del progreso. Tampoco era una especie en peligro de extinción una vez llegase la necesaria occidentalización y modernización. El islam y la cultura turca podrían seguir gozando de buena salud una vez los turcos se hubiesen incorporado al camino marcado por Europa⁶³.

Occidente, turquismo e islam

Aparentemente, las tesis de Gökalp implican una mirada antiesencialista a la idea de civilización. El excepcionalismo civilizatorio es incompatible con la inferencia de hibridación civilizacional propugnada por Gökalp. Sin embargo, el planteamiento de Gökalp no es tan sencillo.

⁵⁹ *Ibid*, p. 223.

⁶⁰ *Ibid*, pp. 222-223.

⁶¹ *Ibid*, pp. 222-223.

⁶² *Ibid*, pp. 43-44.

⁶³ Niyazi Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, 13.

Al afirmar que el protestantismo era un cristianismo islamizado, Gökalp pretendía dejar claro que los musulmanes, y en particular los turcos, estaban preparados para abrazar la civilización occidental y el estado-nación moderno. Los turcos podían aspirar a formar parte de Occidente con la confianza de que seguirían siendo turcos y musulmanes, sin necesidad de traicionar sus tradiciones. El resto de pueblos y religiones, no.

Para Gökalp, toda civilización se construye mediante la adopción de ideas y prácticas de otras civilizaciones. No tenía problema en señalar que el imperio otomano era en gran parte el resultado de la absorción de las prácticas bizantinas y persas. Por su parte, la Europa moderna debía mucho al islam. Las civilizaciones son, por tanto, híbridas. Sin embargo, Gökalp consideraba esencial distinguir entre civilización, cultura y religión. Las civilizaciones son agrupaciones internacionales que engloban diferentes entidades culturales y nacionales. En su interpretación, la civilización se define como “sociedad sobre las sociedades” o “el todo que es común a varias naciones”⁶⁴. Por el contrario, la cultura hace referencia al carácter de una nación, a sus usos y costumbres. La cultura es lo irreductible de cada nación, algo “único” que es transmitido de generación en generación⁶⁵. Por último, ni la civilización ni la cultura están determinadas por la religión. De hecho, Gökalp rechazaba el empleo del término “civilización islámica.” La religión concierne exclusivamente al ámbito de las creencias y los ritos que no podían circunscribirse nunca a una única civilización o cultura. Más si cabe en la modernidad occidental, donde el peso de la religión era cada vez menor. Por ende, Occidente no podía ser considerado como “el Otro” y una sociedad islámica podía devenir perfectamente en parte de la familia de naciones occidentales⁶⁶.

El vocablo *Occidente* tampoco podía convertirse en un eufemismo laico para designar la Cristiandad. El Occidente moderno suponía el triunfo de “la mente racional y las ciencias positivas” y estaba destinado a secularizarse a la par que admitía a las naciones más avanzadas como Japón o Turquía⁶⁷. Al igual que Comte, Gökalp se congratulaba por el triunfo de un “verdadero internacionalismo basado en la ciencia” que estaba reemplazando “al internacionalismo basado en la religión”⁶⁸.

Tanto el islamismo como la occidentalización acomplejada suponían desviaciones motivadas por la confusión de los conceptos de civilización y religión⁶⁹. En este punto Gökalp hubo de hacer frente a los compañeros del

⁶⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 283.

⁶⁶ Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, Harvill Press, 1950, p. 97.

⁶⁷ Niyazi Berkes, p. 28.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 76–77 y pp. 269–70.

⁶⁹ Andrew Davison, “Ziya Gökalp and Provincializing Europe” en *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 3 (2006), pp. 377-390.

CUP que veían al islam como una rémora para una modernización exitosa. Los “fanáticos de la europeización” y los “fanáticos de la escolástica” compartían un mismo diagnóstico equivocado. En el fondo, al considerar la modernidad occidental y la fe musulmana como elementos antagónicos, ambos bandos estaban de acuerdo, se justificaban mutuamente y se retroalimentaban. El pensamiento de Gökalp pretende evitar tanto un rechazo frontal a Occidente como un secularismo agresivo- a la francesa- que termine por ahogar la religión. Tanto la razón como el alma eran esenciales para la supervivencia de la nación. Ni la modernidad ni la cultura e identidad podían ser despreciadas. Más que sacrificar, había que buscar la forma de reconciliar estos elementos⁷⁰.

De la misma forma que Gökalp da por sentado que la civilización occidental era superior a las civilizaciones orientales que habían secuestrado el progreso turco, también afirma categóricamente que semejante escala no puede aplicarse a la cultura. Ninguna nación o cultura podía ser vista como superior a la turca. El retraso frente a Occidente estribaba en el fatal emparejamiento de la cultura turca con la civilización oriental. Un desajuste que había de corregirse cambiando la civilización oriental por la occidental. El *ethos* turco necesitaba de un nuevo hogar. Mantenerse fieles a una civilización moribunda desprovista de “todo sentido y creatividad” sólo conllevaría la “aniquilación cultural” del “cuerpo social” turco⁷¹. Oriente había dejado de ser el hogar propicio para el pueblo turco. Había pasado de ser un traje que servía a los intereses de los turcos a un corsé que aprisionaba su genio y progreso.

Para Gökalp, su planteamiento no resulta extraño o novedoso: “cuando, en su evolución, una nación avanza a los estadios superiores, también necesita cambiar de civilización. Los japoneses, por ejemplo, se desprendieron de la civilización del extremo Oriente y tomaron la civilización occidental”⁷². Los turcos mismos, prosigue Gökalp, habían abrazado tres civilizaciones bien distintas a lo largo de su historia: la del extremo Oriente, la de Oriente y, en la época de Gökalp, la de Occidente. La evolución del pueblo turco era, por tanto, un progresivo acercamiento desde el extremo Oriente a Occidente. Se trataba, en cierta manera, del destino manifiesto de los turcos. Otros pueblos de Asia no habían recorrido ese camino y, por tanto, no podían esperar una pronta entrada en la civilización occidental. Gökalp considera que hay naciones asiáticas que, por su religión y cultura, están condenadas a permanecer en la civilización oriental.

En el pensamiento de Gökalp, la civilización se convierte en un objeto de conveniencia. Uno debe sumarse a la civilización más fuerte para lograr su supervivencia e independencia. Ser iguales a los europeos en “ciencia”,

⁷⁰ Niyazi Berkes, p. 202.

⁷¹ *Ibid.*, p. 23.

⁷² *Ibid.*, pp. 270-272.

“industria”, derecho y ejército era el “único camino a la salvación”⁷³. La modernización era la puerta de entrada a Occidente. En esta visión darwiniana sólo cabe adaptarse a Occidente o morir.

No sólo se podía cambiar de civilización, sino que era algo imperativo. No podía decirse lo mismo de la cultura y la religión. La civilización es como el traje, que uno puede mudar a mayor conveniencia, pero no podía decirse lo mismo de la piel y el alma. No cabía renunciar al hecho de ser turcos o musulmanes. El traje occidental era “las ciencias teóricas y prácticas” así como “la técnica”⁷⁴. La moral, los ideales y la fe no formaban parte de este traje civilizacional. Si los japoneses lo habían logrado, ¿por qué no los turcos?⁷⁵ Japón había demostrado que se podía abrazar la civilización occidental sin renunciar a la identidad nacional y al “tesoro nacional” compuesto por la lengua, el arte, la fe y la cosmovisión particular de un pueblo⁷⁶. Es más, para Gökalp, la “conciencia cultural” era el prerrequisito imprescindible para la civilización⁷⁷.

Esta conciencia cultural suponía también el reconocimiento de que los antepasados de la nación turca (sumerios, fenicios o hititas) eran también los de Occidente. El reconocimiento, también, de que el islam había contribuido a la “mejora” de Occidente facilitando la Reforma que alumbraría la modernidad⁷⁸. Si la fe y los antepasados de los turcos habían contribuido al desarrollo y éxito de Occidente, eso suponía que necesariamente también formaban parte de ella⁷⁹.

Conclusiones

La pretensión de Gökalp era demostrar que la religión y la cultura de los turcos no eran un obstáculo para su modernización e incorporación a la civilización occidental moderna. El nacionalismo turco de Gökalp pretende reconciliar las dos corrientes enfrentadas en el imperio otomano desde los inicios del siglo XIX: occidentalización vs. islamización. Para Gökalp, el Occidente moderno y el islam son compatibles. Para Gökalp, el islam es “la religión más moderna,” lista para abrazar “la ciencia moderna”⁸⁰. También insiste en que “el islam es una religión compatible con el estado moderno”⁸¹.

No obstante, el pensamiento de Gökalp presente ciertas inconsistencias. Gökalp se niega a equiparar civilización con religión, dejando claro que son

⁷³ *Ibid.*, p. 275.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 283.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 277.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 267–68.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 288–89.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 267.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 214.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 142–142.

dos esferas distintas. La razón es obvia: si la religión determina la civilización, los turcos no podrían aspirar a formar parte de la civilización occidental sin renunciar al islam. Gökalp solventa este problema de dos maneras. Primero, declara que el cristianismo es cada vez menos relevante en Occidente tras el fin de la Cristiandad y siglos de secularización. Segundo, asevera que la religión occidental moderna no es cristiana a pesar de que las naciones que la conforman lo sean. ¿Por qué? Porque para Gökalp una civilización no está definida o limitada por la religión. Es un ámbito distinto al religioso (y al cultural). Así, también se niega a aceptar el término “civilización islámica.” Sin embargo, Gökalp insiste al mismo tiempo que la civilización moderna occidental es fruto de la Reforma y que ésta fue posible gracias al influjo del islam. Así, el Occidente moderno nace del protestantismo con el islam actuando de comadróna.

Aunque defiende una modernización similar a la japonesa, de resistencia y asimilación simultáneas, Gökalp presenta ideas contradictorias con respecto al vínculo entre las ciencias, la política y la espiritualidad. Por un lado, a la hora de defender la entrada en la civilización occidental, las presenta como compartimentos estancos. Así, el ticket de entrada de Turquía en civilización occidental consistiría meramente en adoptar el estado, la técnica y la industria moderna, sin que esto contamine la fe y la cultura de los turcos. Pero, por otro lado, la interpretación histórica de Gökalp se basa precisamente en esta contaminación: la reforma protestante hizo posible el auge del estado y las ciencias modernas. La premisa histórica que sostiene el pensamiento de Gökalp es un relato que niega la existencia de compartimentos estancos en lo referente a ciencia, gobierno, cultura y religión. Si la exportación de ideas tomadas del islam posibilitó el giro europeo hacia el estado moderno y la industrialización, la importación de la técnica y el modelo de gobierno europeo bien podría propiciar un giro similar en Turquía.

En un primer momento, Gökalp trata de mantener un discurso esencialista relativo a la cultura turca y el islam. En el único ámbito donde discute abiertamente las influencias y deudas es en el civilizatorio (ya sea oriental u occidental). Sin embargo, su relato se basa en la idea de una influencia islámica sobre el cristianismo que alteró profundamente el curso de esta religión, dando lugar a partir del siglo XVI a un cristianismo completamente distinto al anterior. Gökalp abre por tanto la puerta al hibridismo religioso, aunque en sus primeros textos queda limitado al cristianismo. En otros escritos más tardíos. Gökalp ya apunta a un relativismo y acomodamiento histórico cuando escribe que “en el islam, la verdad es aquello que acepta la mayoría de los fieles”⁸². Para Gökalp, es muy importante el hecho de que en el islam nadie se arrogue la facultad de ser infalible y que haya una pluralidad de ulemas y fetuas, muchas veces

⁸² *Ibid.*, pp. 142-142.

opuestas entre sí. Gökalp ensalza al islam como una religión centrada en la ortopraxis frente a un cristianismo centrado en la ortodoxia⁸³. Esto explica la maleabilidad y adaptabilidad del islam con respecto a la modernidad frente a las crisis desencadenadas por la resistencia católica.

En apariencia, el discurso elaborado por Gökalp en sus artículos supone una deslegitimación del Orientalismo y la idea de excepcionalidad e indispensabilidad occidental a la hora de entender y explicar la Historia. Al exponer ejemplos de fluidez en la transmisión civilizacional, como el caso de las influencias persas y bizantinas en la conformación del imperio otomano, Gökalp ponía el acento en el hecho de que toda civilización es, en el fondo, *spolia*: construida como un mosaico de despojos e influjos de otras civilizaciones existentes o extintas que se absorben, reciclan y asimilan. Así, la civilización es un continuo devenir, cambiante, sometida a un juego de intercambios e influencias- conscientes o inconscientes, queridas o rechazadas- con otras civilizaciones. Lo que uno había tomado prestado en el pasado bien podía, por tanto, desecharse sin arriesgar su identidad.

Sin embargo, la argumentación de Gökalp abre la puerta a la validación de algunos modelos esenciales en el discurso de superioridad occidental. En particular, Gökalp asume la visión weberiana del excepcionalísimo protestante anglosajón y germano. Esta narrativa se construye para validar la idea de una superioridad cultural, religiosa (y, eventualmente, étnica) de Europa del norte sobre Europa del sur. Sostiene un discurso de subalternidad del mundo latino, católico y mediterráneo que consolida el binarismo latino/anglosajón, católico/protestante⁸⁴. Al corroborar esta tesis, Gökalp no subvierte los discursos jerarquizadores de Occidente, sino que los confirma con el propósito de engarzar a Turquía con una versión restrictiva de los mismos. En el pensamiento y la visión histórica de Gökalp, por tanto, el eurocentrismo no queda completamente superado. Gökalp simplemente pretende introducir a los turcos y al islam en el discurso jerarquizador y supremacista de la Europa protestante, anglosajona y germana.

Otro aspecto relevante es que, al ofrecer una interpretación del protestantismo como un proceso de islamización del cristianismo que insufló a Europa de un dinamismo y energía y, consecutivamente, de una hegemonía militar, económica y tecnológica, Gökalp asume una visión teleológica netamente orientalista. Se trata de la narrativa que enmarca a Oriente Medio como un lugar cuyo esplendor pertenece irremediabilmente al pasado. Este discurso no niega los logros de los pueblos árabes, turcos o pérsicos, ni tampoco sus contribuciones al desarrollo de los pueblos europeos durante la Edad Media y el Renacimiento. Sin embargo, los logros de Oriente son sólo apreciados en

⁸³ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁴ Roberto M. Dainotto, *Europe (In Theory)*, London, Duke University Press, 2007.

la medida en la que contribuyeron al despegue del Occidente en el pasado. Se trata de una visión similar a la de la escalera de Wittgenstein, que uno ha de tirar después de haber subido por ella. Oriente ya ha cumplido su propósito: ser el prólogo y la chispa que prenda el genio aún mayor de Occidente. En consecuencia, el Oriente inmóvil y agotado carece ya de relevancia para el mundo presente y futuro. Queda supeditado al pasado de Occidente. Oriente como arquetipo de decadencia e inmovilismo y Occidente como paradigma del progreso y la transformación constante. Mientras que Oriente es útil para comprender el pasado de Occidente, Occidente es necesario para explicar el presente y el futuro del mundo.

En varias ocasiones Gökalp valida esta tesis al culpar el subdesarrollo de los turcos y musulmanes al hecho de haber quedado atrapados en la civilización oriental. Lamenta que, tras siglos atados a Oriente, muchos turcos hayan terminado por confundir su identidad cultural y religiosa con la civilización oriental. Lo que Gökalp pretende es liberar a Turquía del corsé oriental. Si el pensamiento de Gökalp recoge un sentir anticolonial que rechaza “las pautas culturales europeas” como normativas “universalmente aplicables en la modernidad,” lo hace pensando en otros países y no en Turquía⁸⁵. Esto es, Gökalp considera que, al contrario que la cultura turca o la japonesa, no todas son capaces de ascender a la civilización occidental. El rechazo a la aplicación universal de la cultura occidental se debe a que Gökalp considera algunas culturas irremediablemente opuestas a los principios de la modernidad y, por tanto, incapaces de escapar de su estado civilizatorio. Gökalp aparece aquí como un orientalista que no considera a los turcos como parte de Oriente (o al menos no por mucho tiempo). El orientalismo de Gökalp traza una férrea línea divisoria entre Asia y Occidente que sólo algunos países asiáticos como Turquía o Japón son capaces de trascender. Gökalp no invalida el discurso orientalista, tan sólo pretende sacar a los turcos del mismo⁸⁶.

Ciertamente, al señalar las raíces islámicas de la Reforma, Gökalp sienta las bases para una *provincialización* de Europa. Las pretensiones de excepcionalidad e inevitabilidad europea quedan seriamente cuestionadas al resaltar las contribuciones e influjos provenientes de las culturas y civilizaciones situadas al margen de Europa. Occidente deja de ser el único punto de referencia en la Historia. Si la modernidad nace con la Reforma y esta es posible gracias al influjo del mundo islámico, el eje histórico deja de estar firmemente anclado en Occidente para situarse en un lugar a medio camino con Oriente. La modernidad pasa a tener distintos padres y su cuna ya no queda restringida a un lugar concreto. Un enfoque antiesencialista permea el discurso de Gökalp al negarse a considerar la civilización o la religión

⁸⁵ Andrew Davison, pp. 377-390.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 279.

“como una entidad cerrada y autónoma, sino más bien como algo híbrido o ecléctico en constante evolución”.⁸⁷ No obstante, la interpretación histórica de los orígenes de la reforma protestante complica y matiza, pero no revoca, el relato del excepcionalismo occidental y la noción de subalternidad. Gökalp no trasciende completamente la narrativa eurocéntrica. Tampoco apuesta por un análisis pluralista que recupere el protagonismo de las voces “de y para los márgenes”⁸⁸ que permita una provincialización de Europa.

⁸⁷ Ziya Gökalp, *The Principles of Turkism*, Leiden, Brill, 1992, pp. 75–84.

⁸⁸ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000, pp. 4-5.

Bibliografía

- Abdel-Malek, A. "Orientalism in Crisis," *Diogenes*, 44 (1963), pp. 104–112.
- Andrés y Morell, Juan, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, vol. 1, Madrid, Don Antonio de Sancha, 1784.
- Arjomand, Said Amir, "'À la Recherche de la Conscience Collective': Durkheim's Ideological Impact in Turkey and Iran," *The American Sociologist*, 17 (1982), pp. 94-102.
- Bale, John, *Select works of John Bale, D.D.: Bishop of Ossory. containing the examinations of Lord Cobham, William Thorpe, and Anne Askew, and the Image of both churches*, Cambridge, The Parker Society, 1849.
- Berkes, Niyazi, *Turkish Nationalism and Western Civilization; Selected Essays of Ziya Gökalp*, Nueva York, Columbia University Press, 1959.
- Bey, Numan Kamil, *Vérité sur l'Islamisme et l'Empire Ottoman (Présentée au X. Congrès International des Orientalistes a Geneve)*, Paris, Imprimerie de Charles Noblet et Fils, 1894.
- Blaut, J.M., *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, Nueva York, Guilford Press, 1993.
- Eight Eurocentric Historians*, Nueva York, Guilford Press, 2000.
- Bonnett, Alastair, "Makers of the west: National identity and occidentalism in the work of Fukuzawa yukichi and Ziya Gökalp," *Scottish Geographical Journal*, 118 (2002), pp. 165-182.
- Carlyle, Thomas, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, New Haven, Yale University press, 2013.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000.
- Chun, Daeil, *Ziya Gökalp'in din ve devlet ayrımı: Amerikan ve Fransız modelleriyle bir Karşılaştırma*, M.A. Thesis, Estambul, Sabancı University, 2015.
- Dainotto, Robert M., *Europe (In Theory)*, Londres, Duke University Press, 2007.
- Davison, Andrew. *Secularism and Revivalism in Turkey*, New Haven, Yale University Press, 1998.
- "Ziya Gökalp and Provincializing Europe," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 3 (2006), pp. 377-390.
- De Staël-Holstein, Germaine, *De L'Allemagne – Tome quatrieme*, Paris, Brockhau, 1823.
- De Villers, Charles, *An Essay on the Spirit and Influence of the Reformation by Luther*, Dover, Samuel Bragg, 1807.
- Djedi, Youcef, "Max Weber, Islam and Modernity," *Max Weber Studies*, 11 (2011), pp. 35-67.

- Dodd, C.H., *Democracy and Development in Turkey*, Beverley, North Humberstone, Eothen Press, 1979.
- Draper, John William, *History of the Conflict Between Religion and Science*, Nueva York, Appleton and Company, 1875.
- Du Perron, Jacques Davy, *Luthers Alcoran being a treatise first written in French by the learned Cardinall Peron: Part II*, Londres, 1642.
- Eisenstadt, S.N., "Weber's Analysis of Islam and the Specific Pattern of Islamic Civilization" [en T.E. Huff y W. Schluchter, eds.: *Max Weber and Islam*, New Brunswick, Transaction, 1999], pp. 247–272.
- Emilsen, William W., "Calvin on Islam," *Uniting Church Studies*, 17, (2011), pp. 69-87.
- Francisco, Adam S., *Martin Luther and Islam: A Study in Sixteenth-Century Polemics and Apologetics*, Leiden, Brill, 2007.
- Gökalp, Ziya, *The Principles of Turkism*, Leiden, Brill, 1992.
- Guizot, Francois, *Cours d'histoire modern*, Paris, Pichon et Didier, 1828.
- Hegel, Georg W. F., *Lectures on the Philosophy of History*, Londres, George Bell, 1894.
- Henrich, Sarah y Boyce, James L., "Martin Luther – Translation of two prefaces in Islam," *Word & World: Theology for Christian Ministry*, 16, (1996), pp. 250-266.
- Herder, Johann Gottfried, *Briefe zu Beförderung der Humanität, Johann Gottfried Herder: Werke, vol. 7*, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 1991.
- Heyd, Uriel, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gokalp*, Londres, Luzac, 1950.
- Hourani, A., "Islam and the Philosophers of History," *Middle Eastern Studies*, 3 (1967), pp. 206-268.
- Western Attitudes Towards Islam: The Tenth Montefiore Memorial Lecture*, Southampton, University of Southampton, 1974.
- Khan Shirani, Hafiz Mehmood, "Appendix: Containing Early Christian Legends and Notions Concerning Islam" [en Henry Stubbe: *An account of the rise and progress of Mahometanism: with the life of Mahomet and a vindication of him and his religion from the calumnies of the Christians*, London, Luzac & CO, 1911], pp. 195-238.
- Khan, Nasir, *Perceptions of Islam in the Christendoms: A Historical Survey*, Oslo, Solum Publishers, 2006.
- Kieser, Hans-Lukas, *Talaat Pasha: Father of Modern Turkey, Architect of Genocide*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- Levtzion, Nehemia, "Aspects of Islamization: Weber's Observations on Islam Reconsidered," [en T.E. Huff y W. Schluchter, eds.: *Max Weber and Islam*, New Brunswick, Transaction Books, 1999], pp. 153–163.

- Macaulay, Thomas Babington, *Critical and Historical Essays, Contributed to the Edinburgh Review*, Londres, Longman, 1852.
- Nomer, Nedim. "Ziya Gökalp's idea of cultural hybridity," *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 44, no. 3, 2017, pp. 408-428.
- Parla, Taha, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*, Leiden: Brill, 1985.
- Quinet, Edgar, *La Révolution*, París, Belin, 1987.
- Rodinson, M., *Islam and Capitalism*, Londres, Saqi Books, 2007.
- Schluchter, W. "Hindrances to Modernity: Max Weber on Islam" [en T.E. Huff y W. Schluchter, eds.: *Max Weber and Islam*, New Brunswick, Transaction Books, 1999], pp. 53-138.
- Schulze, Reinhard, "Islamofascism: Four Avenues to the Use of an Epithet," *Die Welt des Islams*, 52 (2012), pp. 290-330.
- Schwarz, Hans, "Luther and the Turks," *Unio cum Christo*, 3 (2017), pp. 139-152.
- Smith, Charlotte Colding, *Images of Islam, 1453-1600: Turks in Germany and Central Europe*, Londres: Routledge, 2014.
- Stewart, Jon, *An Introduction to Hegel's Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
- Sunar, Lufti, *Marx and Weber on Oriental Societies: In the Shadow of Western Modernity*, Burlington: Ashgate, 2014.
- Taylor, Isaac, *Leaves from an Egyptian Note-Book*, Londres, Kegan Paul, 1988.
- Turner, B.S., "Islam, Capitalism and the Weber Theses," *The British Journal of Sociology*, 25 (1974), pp. 230-243.
- For Weber: Essays on the Sociology of Fate*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Weber, Max, *The Sociology of Religion*, London, Methuen & Co Ltd, 1965.
- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Routledge, 2012.

