

El Kemalismo: Un caso de centralitarismo práctico-radical en la disyuntiva identitaria turca. Mustafá Kemal Atatürk (1881-1938)¹

Javier Castro Arcos (*)

RESUMEN

Este trabajo identifica y plantea que en la fundación de la primera República de Turquía (1923), el kemalismo funcionó desde una base eidética con marcadas características centralitarias práctica-radical. Este proyecto eidético se fue implementado por medio de la figura de Mustafá Kemal Atatürk, quien utilizó diversos mecanismos de instrumentalización socio-eidética con el fin de insertar a Turquía en el “centro” y reconfigurar la identidad nacional turca de inicios del siglo XX.

Palabras clave:

Centralitarismo - kemalismo - eidético - regiones islámicas - práctico radical.

(*) Magíster en Estudios Internacionales, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile.

Artículo recibido el 16 de noviembre de 2010. Aceptado por el Comité Editorial el 23 de mayo de 2011.

Correo electrónico: javier.castroa@usach.cl

¹ Este trabajo fue iniciado en la cátedra “Pensamiento de las regiones islámicas” del profesor Dr. Eduardo Devés-Valdés, en el Programa de Magíster en Estudios Internacionales, IDEA, USACH.

ABSTRACT

This study identifies and proposes that in the founding of the first Republic of Turkey (1923), Kemalism operated from a base with sharp features centralist and eidetic-radical practice. This project was implemented by eidetic is half the figure of Mustafa Kemal Atatürk, who used various mechanisms of socio-eidetic instrumentalization in order to enter Turkey in the “center” and reconfigure the Turkish national identity in early twentieth century.

Keywords:

Centralism - kemalism - eidetic - islamic regions - practical radical.

La corriente eidética kemalista es trazada y gestada, en su primera etapa, por el fundador de la Primera República de Turquía: Mustafá Kemal, más tarde llamado “Atatürk”. El kemalismo como forma de pensamiento es inimaginable sin el liderazgo del “Padre de los turcos”, sus ideas y postulados lograron instalar en discusión las dimensiones socioculturales y políticas de la Turquía de inicios de siglo XX.

Mustafá Kemal Atatürk nació en la ciudad de Salónica en 1881. Formado desde joven en una educación de tipo militar (1895), Atatürk comenzó a leer las primeras historias de las guerras turcas. Entre sus lecturas se apasionó por conocer la historia de la Revolución Francesa. Identificándose profundamente con ésta, intentó dar a conocer sus ideales de “revolución” entre sus conocidos y compañeros del ejército otomano.

Mientras Atatürk comenzaba a inspirarse en las revoluciones liberales aledañas y a arengar a sus círculos cercanos en desatar una futura revolución, en tierra del Imperio otomano, hasta inicios del siglo XIX la religión musulmana -y todo lo que implicaba esta en asuntos de estructuras sociopolíticas-, predominaba completamente sobre las sociedades de oriente medio y en este caso, la turca. Sin hablar del ámbito religioso en estricto rigor, del islam dependía la constitución de todos los elementos necesarios para la organización social y por tanto de las ideas fundamentales que modelaban el “ethos” de la incipiente formación de lo que más tarde se concebiría como Estado turco. De acuerdo a Ghalioun, tanto la educación como la formación científica, tanto el funcionamiento del sistema judicial como la legitimación del poder y de la política, tanto la organización de las redes de intercambios comerciales como las comunicaciones culturales e intelectuales entre sociedades muy alejadas, tanto la formalización de relaciones intercomunitarias como las relaciones con el exterior, formaban parte de sus prerrogativas (Ghalioun, 1997, p. 17). Es decir, la religión musulmana dominaba amplios espacios del contexto eidético del XIX turco.

Es, por tanto, en este período el momento en que se establecerán lógicas societales gestadas e impulsadas desde y hacia la modernidad en la región turco-otomana. Surgirá la ideología de la “reforma musulmana” (*Islah*) y la era llamada “Tanzimat”, a cuyo alrededor se reconstruirán la élite social, política e intelectual turca de fines del

XIX. Georgeon señala que:

“El poder político dominaba la jerarquía de los ulemas. Con las reformas del Tanzimat, iniciadas en 1839, se reforzó la tendencia a la secularización. En el ámbito del comercio y del derecho penal, se promulgaron códigos que estaban inspirados en los códigos napoleónicos, y ya no en la ley religiosa. El Estado creó escuelas civiles al lado de los establecimientos religiosos. El papel de los ulemas se iba debilitando” (Georgeon, 1997, p. 37).

Por otra parte es innegable el gran papel que jugaron organizaciones políticas e intelectuales como los “*Jóvenes Turcos*” quienes abrirían camino al posterior asentamiento del kemalismo. Estos aspectos deben ser necesariamente considerados a la hora de asimilar el desarrollo del kemalismo, puesto que preparan y acondicionan el medioambiente intelectual para las futuras proyecciones kemalistas.

Mientras Mustafá Kemal Atatürk ascendía en rango e influencia militar (en 1905 se le asignó el título de Capitán) formó en Damasco (1906) la sociedad secreta, “Vatan ve Hurriyet” (“Patria y Libertad”) el cual tenía como gran objetivo desatar una “revolución” en contra del Imperio otomano, a manera de las exigencias que elevó el estado llano ante la monarquía de Luis XVI, de similar correspondencia, el desgaste interno del Imperio, los conflictos bélicos enfrentados y el ideal de “nación independiente” que se immortalizaba poco a poco en Europa y América, hacían pensar la posibilidad de una nueva República turca totalmente independiente. Persiguiendo esta visión, en “Patria y Libertad”, Atatürk se vio expuesto a un conjunto de ideas y pensadores más refinados, argumentativos y determinantes en la definición de sus futuras proyecciones (como por ejemplo Ziya Gökalp, de quien puntualizaremos más tarde).

De la mano del libre pensamiento, las acciones contestatarias no se dejarían esperar, ya en 1908 el CUP, “*Comité de la Unión y el Progreso*” (*İttihat ve Terakki Partisi*) provocaría una revolución en la que se acordaría el ejercicio de una monarquía constitucional (*Mesrutiyet*) se tomaría en cuenta a Kemal como apoyo en el sector militar. En el congreso de 1909 del CUP, Kemal asumía alta preponderancia e incluso señalaba que era importante que el Comité se convirtiera en un partido político, que el ejército se mantuviera al margen de la política, que se impusiera el principio de igualdad y se estableciera una distinción entre los asuntos religiosos y los gubernamentales.

Después de haber logrado obtener un amplio reconocimiento militar en la Primera Guerra Mundial y en las guerras de independencia, Atatürk asomaba como un líder natural para llevar a cabo el proceso de construcción del nuevo Estado turco. Tras breves estadías en Austria y Alemania, asume que es necesario impulsar las lógicas políticas, económicas y sociales que proveen el progreso y desarrollo de occidente en su tierra de procedencia. En 1919 se lleva a cabo el Congreso para derechos de la Anatolia y surge como líder y jefe de un incipiente Estado turco, que continuaba luchando por su independencia. Será el 29 de octubre de 1923, el día determinante en donde Atatürk declara la creación de la República de Turquía y a él mismo como Presidente y Jefe de Estado, fundando además el exclusivo Partido Republicano del Pueblo. Tras un breve recorrido histórico acerca de la aparición del kemalismo ligada a la figura de su líder principal, cabe interiorizarnos en las múltiples transformaciones

intelectuales -y por tanto de gran repercusión en otras estructuras sociales- que se iniciaron a comienzos del siglo XX turco y específicamente se situaron en la disyuntiva eidética centro-periferia.

Cuando mencionamos la premisa eidética “Centro-Periferia”, nos referimos a un esquema teórico relacionado con la elaboración, asimilación y función de las ideas en torno a la disyuntiva de regiones dominantes (centro) y otras dominadas (periferia). En este caso la noción “Centro” -y por consiguiente su ejercicio “centralitarismo”- representa a la cultura del pensamiento de Occidente “modernizado” y a sus flujos que circulan intelectualmente llegando inclusive a decantar en prácticas políticas, económicas, sociales y culturales. En este sentido los adherentes “práctico-radical” se condicionan con la acción política consciente y permanente desde la esfera eidética hasta prefigurar mecanismos de lógicas de acción contenedoras de un carácter eminentemente “centralitarista”, por lo que, la necesidad de insertarse y/o parecerse al centro es conducente a provocar cambios radicales, en los sustratos primordiales de una sociedad.

Discordantemente la noción “Periferia” se encuadra en el “identitarismo”, es decir, la posesión y mantenimiento de una identidad alterna al centro -en esta ocasión la cultura propia que emerge de las tradiciones emplazadas en regiones islámicas-, capaz de constituirse a sí misma, evitando la intervención del centro aunque en muchos aspectos se encuentra dominada por este.

Es posible reconocer con mayor detalle la dualidad centro-periferia, en su funcionamiento, al acercarnos a planteamientos teóricos que guardan relación con la “disyuntiva”, como tal, estos poco a poco han desplegado un proceso de cristalización. Nos referimos por ejemplo, a los supuestos del “Sistema Mundo” y su ordenamiento, urdido por Immanuel Wallerstein², en donde se indica que este “es un sistema mundial” [...] porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida. Y es una “economía-mundo” debido a que el vínculo básico entre las partes del sistema es económico, aunque esté reforzado en cierta medida por vínculos culturales y [...] arreglos políticos” (Wallerstein, 1979 [1974], p. 21). Este sistema mundial sólo emergió con la expansión europea del siglo XVI de nuestra era, que penetró en diversas áreas exteriores convirtiéndolas en “periferias” para extraerles el excedente necesario para los requerimientos mercantiles e industriales de las metrópolis “centrales” europeas (Tebe, 2008, p. 9) Wallerstein y Tebe indican las implicancias desde una vertiente económica en la configuración de los flujos de circulación comercial que se expandió desde el siglo XVI, pero no solo en esta veta se da únicamente tal expansión, sino que además se observa una territorialización eidética y por lo tanto cultural y social. La conformación de la Turquía de Atatürk, no estuvo exenta de tal circuito eidético.

² En relación a Immanuel Wallerstein, véase: *The Modern World-System*,³ vol. 3, Academic Press Inc., Nueva York, 1974-1989, 3 vols. De Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *World-Systems Analysis. Theory and Methodology*, vol. 1, Sage Publications, Beverly Hills, 1982.

La llamada “colonización del saber” desarrollada por autores como Dussel, Quijano y Mignolo se enmarca en la identificación de la “disyuntiva” centro-periferia que trabajó Raúl Prebisch. Quijano enuncia claramente esta caracterización,

“Cuando Raúl Prebisch acuñó la célebre imagen de “Centro-Periferia”, para describir la configuración mundial del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial, apuntó, sabiéndolo o sin saber, al núcleo principal del carácter histórico del patrón de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, que formaba parte central del nuevo patrón mundial de poder constituido a partir de América. El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y eurocentrado. Eso ayuda a explicar por qué el centro de elaboración intelectual de ese proceso se localizará también allí, y por qué esa versión fue la que ganó hegemonía mundial. Ayuda igualmente a explicar por qué la colonialidad del poder jugará un papel de primer orden en esa elaboración eurocéntrica de la modernidad” (Quijano, 2002, pp. 208-217).

Las categorías centro-periferia, operando como núcleo de la *modernidad*, se constituyeron como variables permanentes que sostienen un proceso que data de largos siglos en una esfera no solo material, sino que también profundamente eidética.

El intelectual egipcio Samir Amin, corrobora y desarrolla estas conclusiones indicando que:

“En las sociedades tributarias, así como en las del capitalismo, nos proponemos distinguir las formas centrales, acabadas, de las formas periféricas, inacabadas. El criterio que permite definir los términos del contraste centro/periferia, propuesto como una de las claves del análisis, se sitúa en la esfera dominante propia de cada uno de los dos sistemas sociales sucesivos. En el capitalismo el contraste centros/periferias se define pues en términos económicos: en un polo las sociedades capitalistas acabadas, dominantes; en el otro, las sociedades capitalistas atrasadas, inacabadas y dominadas. (...) A partir del Renacimiento, cuando se constituye el sistema mundo capitalista, su centro se desplaza hacia las costas del Atlántico, en tanto que el antiguo Mediterráneo será a su vez convertido en periferia. La nueva cultura europea se reconstruye en torno a un mito que opone una supuesta continuidad europea geográfica al mundo situado al sur del Mediterráneo, el cual por ello se convierte en la nueva frontera centro/periferia. Todo el eurocentrismo reside en esta construcción mítica” (Amin, 1989, pp. 23-25).

Es entonces, a partir de las fronteras eidéticas configuradas en un marco de eurocentrismo, que surgen nuevos planteamientos, en este caso en la región otomana y más tarde turca, del siglo XIX, ¿es posible traspasar la frontera sin perder la identidad? ¿Son mayores las ventajas al adquirir “artefactos materiales”, antes que “ideas” de Occidente? ¿Qué sucedería si implementamos la racionalidad moderna en nuestras lógicas de acción? ¿Cuáles son las razones de tal “progreso” en las regiones de Occidente europeo y de tal “retroceso” en el mundo de base identitaria musulmán? ¿Es posible cruzar la frontera eidética, para gradualmente insertarnos y parecernos al centro? La modernidad como proyecto se considerará como “el puente” de transición para traspasar la frontera centro-periferia. La implementación del programa “moderno” territorializará y dialogará con las periferias para matizarlas y ajustarlas a las exigencias del “centro”. Devés- Valdés menciona que:

“(…) se ha identificado frecuentemente el futuro ideal de las sociedades periféricas como un asemejarse lo más posible a las sociedades del centro, que representarían nuestro porvenir, como futuro de progreso y civilización. Se ha dicho: la tarea es modernizarse, es decir occidentalizarse” (2011, p. 134).

Siendo aun más específico, Devés establece ciertos rasgos del “centralitarismo” analizando suficientes características del proyecto modernizador, entre las que se destacan: el afán de seguir el ejemplo de los países más desarrollados, poner acentuación de lo tecnológico, de lo mecánico en desmedro de lo cultural, de lo artístico, de lo humanista. La convicción de que son los países más desarrollados o sus habitantes quienes pueden en mejor forma promover la modernización en la periferia; por ello se propician formas de intervencionismo o de radicación de ciudadanos de aquellos países para que importen con ellos sus pautas culturales. Se genera la necesidad de “ponerse al día”. Coexiste un desprecio de lo identitario, tradicional y popular, siendo esencial la búsqueda de la eficiencia, la productividad, en desmedro de la justicia y la igualdad. Por contrapartida lo identitario tiene relación con la reivindicación de lo propio. La valoración de lo cultural, lo artístico, lo humanista en desmedro de lo tecnológico. El no intervencionismo de los países más desarrollados. Acentuación de la justicia, de la igualdad y de la libertad. La reivindicación de una manera peculiar de ser, distinta de los centros más desarrollados, en la cultura y en el tiempo propio. Énfasis en el encuentro consigo mismo, con el país, con la región, con la tradición. (Devés, 2000, pp.17-18).

Como hemos señalado, el centralitarismo fue cobrando mayor vigor a medida que la extensión de la modernidad estimulaba el reconocimiento de las virtudes que ofrecía el centro. Intelectuales respetados en el siglo XIX, comenzaron a proponer el ejercicio de transición. En el caso de Egipto, Rifa'a Al-Tahtawi (1801-1873) influyó en amplia medida en la adaptación del carácter moderno,

“(…) Buscar la ciencia, incluso en la China. En resumen, siempre que se conserve la religión, no tiene nada de malo viajar, sobre todo con un objetivo loable como ése. (...) ¡Por Dios! Durante toda nuestra vida en este país, he sentido tristeza al ver lo que tiene y lo que no tiene el Islam (Al-Tahtawi, 1835, pp.17-18).

Más tarde Al-Tahtawi manifestará el interés de construir puentes eidéticos de continuo flujo, capaces de “reformular” la tradicional educación egipcia, estos cambios serían futuros garantes de progreso material e intelectual,

“Para enlazar a Egipto a la civilización occidental y consolidar permanentemente ese vínculo, es preciso revisar el sistema de enseñanza en el país, basado en al-Azhar y en las escuelas coránicas. Es preciso hacer una reforma de la enseñanza que se imparte en esos establecimientos porque no permite “adquirir los conocimientos prácticos básicos para la prosperidad que se encuentran en países extranjeros, como ciencias, humanidades, aritmética y geometría, geografía, historia, árabe, turco y persa, entre otras disciplinas cuya ignorancia constituye hoy una laguna” (Abdelkarim, 1945, p. 177).

Ahora bien, el proceso inicial de modernización en la Turquía de Atatürk, tuvo su antecedente en ciertas reformas impulsadas por el pretérito Imperio Otomano

(reformas Tanzimat). Según Nesim Şeker,

“Los intentos de modernización comenzaron con la iniciativa de los Sultanes que todavía tenían un poder patrimonial. El proceso de modernización que se inició en el campo militar en el siglo XVIII y que cubriría las reformas administrativas, educativas y legales en el siglo XIX crearía un centro de poder alternativo en el estado en un período de cuatro décadas, en donde, la burocracia, desarrollaría la lealtad primeramente al Estado como institución antes que al Sultán como detentor del poder. Como resultado, esta modernización habría impulsado y formado una élite burocrática con una profunda perspectiva occidental llamada los Jóvenes Turcos, élite que llevó a la fundación del Estado turco moderno” (2005, p. 61).

Ante este telón de fondo, el kemalismo surge a inicios de siglo XX como un proyecto de base eidética “centralitaria práctico-radical” que utilizaría todos los mecanismos de occidentes que le estaban a la mano, para formar y establecer una noción modernizada y occidentalizada en la identidad de lo que sería la República de Turquía. Para avanzar y demostrar la hipótesis anterior será necesario examinar los momentos de elaboración, transmisión y regeneración intelectual en los que se vio inmerso el kemalismo.

¿Cuáles serían las ideas que sustentaron la construcción de este nuevo Estado moderno turco, y por ende la gestión práctico-eidética de su líder político? En primer lugar están presentes las ideas de la Revolución Francesa de 1789. Durante las Guerras de Liberación (1911-1919), los jóvenes turcos y futuros kemalistas se apropiaron de las categorías que elevaban el *patriotismo*, la *independencia* y la *soberanía nacional*, acuñados como conceptos claves para agrupar a las masas en un nacionalismo turco que buscaba una revolución “afrancesada”. Según el autor turco Menter Sahinler, la tarea no era fácil dada la situación: ocupación de la Anatolia, combate contra las tropas islámicas, apoyadas por el gobierno imperial, e insurrección de las minorías griegas o armenias.

Influenciado por las reformas Tanzimat y la Revolución Francesa, Mustafá Kemal elaboró un cierto número de ideas matrices (Sahinler, 1995, p. 69): Primero, durante la Guerra de Liberación, movilizó al conjunto de la población en un esfuerzo bélico y gestando en la participación, la base para una forma específica de populismo. Segundo, con la supresión del califato, emprendió la secularización del régimen y preparó el terreno para que pudiera arraigar el laicismo. Tercero, el Imperio Otomano tuvo siempre vastos territorios pero sin cohesión, Mustafá Kemal recurrió al concepto de “patria” para favorecer una toma de conciencia en relación a la identidad turca y a la necesaria existencia de un territorio geográfico y eidéticamente delimitado y unido. En cuarto lugar, Mustafá Kemal con la instauración de un nuevo Estado turco, actuó en función de un cierto estatismo, lo que propició el paso de una economía colonial a otra nacional. Quinto, la declaración de la República permitió el desarrollo de un pensamiento republicano. Y por último, la voluntad de occidentalización exigió un proceso permanente de reformas a fin de acabar con la semi-teocracia. Estos aspectos según Sahinler serían adaptados y trasplantados por Kemal Atatürk a Turquía, y ejecutados como radicales reformas de modernización del Estado.

Ante la consulta de que si estos procesos estaban inspirados en la Revolución Francesa, Atatürk respondería que:

“(…) “Nos inspiramos en ella; no la copiamos”. Puede decirse, por tanto, respecto de la laicidad turca lo que Mustafá Kemal Atatürk decía respecto de la revolución francesa. Georgeon lo confirma mencionando que en “1908, los Jóvenes Turcos habían hecho “su” revolución teniendo en mente 1789. De igual manera, cubierta por la aureola de su victoria de 1918, la República laica francesa mostró el camino a los kemalistas” (Georgeon, 2004, p. 38).

Un factor conjuntamente relevante a considerar es que a inicios del siglo XX, cientos de “jóvenes e intelectuales turcos” estuvieron exiliados en Francia y allí los influyeron doctrinas políticas y sociales, como por ejemplo del Partido Radical (1901). Según Georgeon, Edouard Herriot quien había pasado una temporada en Turquía luego de la revolución de los *Jóvenes Turcos*, defendía acaloradamente la acción de Mustafá Kemal y saludaba con entusiasmo la supresión del califato.

“El presidente del Partido Radical veía en esto el nacimiento de un nuevo régimen atento a lo que ocurría en Francia y deseoso de “laicizarse a fondo”. Se congratulaba que los turcos hubiesen adoptado una “concepción de la laicidad [que] se deriva de “nuestras doctrinas” (Georgeon, 2004, p. 34).

Múltiples personalidades intelectuales contribuyeron en la germinación del proceso centralitario kemalista, algunos influenciando directamente y otros inconscientemente generaron ideas y propuestas que más tarde se ejecutarían radicalmente. Uno de ellos fue Namik Kemal (1840-1888) quien no fue totalmente centralitario pero que desde mediados del XIX trató de conciliar las ideas republicanas europeas con la teocracia islámica, por ejemplo el sistema parlamentario. Otro destacado intelectual nacionalista turco fue Ziya Gökalp (1875-1924) fue quizá el más influyente de los intelectuales de Turquía republicana. Mustafá Kemal y Gökalp se habían reunido, por primera vez, en 1909 en un congreso del Comité de Unión y Progreso. Según el investigador turco Türkkaya Ataöv, las teorías de Gökalp de organización social, basada en conceptos de la sociología de Emile Durkheim, serían una bodega en el tren de pensamiento de la revolución turca y del kemalismo (Ataöv, 1981). Se conoce además la impronta de varios de los *Jóvenes Turcos*, entre ellos, Abdullah Cevdet (1869- 1932) uno de los centralitarios radicales más influyentes en el pensamiento kemalista. Este previó una “occidentalización” al futuro de Turquía, de acuerdo al francés Georgeon, estas tendencias se acentuaron con los *Jóvenes Turcos*, colmados de positivismo.

“Uno de los intelectuales más radicales, Abdullah Cevdet, proponía en su revista *İctihad* (“El Libre Examen”), la mayor parte de las medidas de laicización que se adoptarán en la época republicana del kemalismo. (...) Durante la primera guerra mundial, el comité Unión y Progreso separó al Jeque ul-islam del Consejo de Ministros, transfirió a los ministerios la administración de los tribunales religiosos, de las escuelas religiosas y de las fundaciones de beneficencia, y promulgó un código moderno de la familia” (Georgeon, p. 37).

En cuanto a las lecturas de Mustafá Kemal Atatürk, la publicación reciente del catálogo de su biblioteca privada, reveló diversos textos con pasajes subrayados y anotados por él, que permiten comprobar que, además de leer a los filósofos del siglo XVIII, leyó sobre todo a los pensadores racionalistas y materialistas de finales del siglo XIX, destacándose además, algunas lecturas de los maestros del radicalismo francés. Ataöv es más incisivo y nos comparte que Atatürk:

“Estudió el movimiento de independencia y el republicanismo de las colonias americanas, así como el desarrollo de la democracia británica. Analizó Rusia, su historia y la revolución rusa. Estaba interesado en los éxitos y los fracasos de Pedro el Grande. Dijo que sus principios no se basan en el bolchevismo. Por otra parte, en numerosas declaraciones, se basan los derechos del hombre en su trabajo y producir. Estudió, al parecer, todos los grandes movimientos, pero optó por seguir un camino que creía que emanaba de las condiciones particulares de su país. Por encima de todo, creía que Turquía fue el primer país en el mundo de las colonias y semi-colonias que llevó a buen término un sistema anti-imperialista” (Ataöv, 1981, pp. 22-23).

Las lecturas de Atatürk reflejan de una u otra manera el impacto eidético del centro en su pensamiento político. Su practicismo y racionalismo es por tanto fruto de los modelos o paradigmas que el centro le presentó o que quizás él adquirió por voluntad propia. Un elemento importantísimo es la observación por parte de Atatürk de la figura de Pedro el Grande, el primer centralitario por excelencia, el cual recaló muy a fondo en su carácter. Elementos como el raciocinio barbarie-civilizado, dicotomía fundante de la categoría centro-periferia y por ende visible en las prácticas eidéticas de Atatürk, inevitablemente fueron dadas a conocer por medio de estas obras. Por otro lado están presentes en sus lecturas, las historias de las revoluciones en Occidente como un método inspirador en Atatürk a fin de obtener las herramientas, mecanismos e instrumentos que desplegó Occidente, en estos amplios y radicales procesos de reforma, transición y cambio socio-eidético que estaban sobrellevándose en Turquía.

En lo que se refiere a la religión, en general Atatürk pensaba, que era necesaria para el vínculo social: “Una nación sin religión está condenada a desaparecer”, declaró en 1932. De todas formas de Ernest Renán, había conservado la idea de que “la religión se ha vuelto algo individual [que] mira la conciencia de cada quien” y que “no podría ofrecer una base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna” (Georgeon, 2004, p. 35). Por lo que la religión “identitaria” comenzaría a ser mirada con resquemores por parte del centralitarismo práctico-radical en el establecimiento de la era republicana, debido a que trastornaría y disgregaría las intenciones de “nacionalidad moderna” en la nueva Turquía. Con respecto al Islam, Atatürk mantuvo una férrea posición intelectual, éste tomó ampliamente en cuenta los escritos de un islamólogo célebre de la época, Reinhart Dozy, quien deploraba “la gran fijeza”, “la inmovilidad” que resultaba ser “por desgracia” el principio del Islam. En los textos de Ernest Renán, Atatürk había subrayado en la famosa conferencia *El islamismo y la ciencia* -implacable panfleto contra la religión islámica, considerada inadecuada para el progreso- un pasaje que denunciaba “la nulidad intelectual de las

razas que obtienen únicamente de esta religión su cultura y su educación" (Georgeon, 2004, p. 35).

Consolidándose la posición centralitaria en Atatürk, este consideraba que ni el Estado ni su sociedad debían conducirse fuera de la lógica, *ciencia y razón*, elementos de la "antigüedad" del "atraso periférico" sería el incluir al identitarismo islámico en la "nueva República Turca",

"¿Puede considerarse como una nación civilizada -exclamaba en un discurso de 1927- a un conglomerado de hombres que siguen ciegamente a un montón de jeques, de dédés, de seids, de tchélébis, de babás y de emires; que confían su suerte y su vida a los quirománticos, a los adivinos, a los hechiceros, a los vendedores de amuletos?" (Georgeon, 2004, p. 36).

De ninguna manera, Turquía se estancaría en un tiempo-espacio arcaico si decidía retroceder a la barbarie, a Turquía le había llegado la hora de la modernización occidental y por lo tanto debía desapegarse de todos los elementos que la jalaban al estacionamiento periférico.

En 1923 la República de Turquía comenzaba un episodio clave en su historia, el kemalismo se establecía como el oficialismo y como una corriente que no solo observaba y aprendía las lecciones del centro, sino que buscaba una inserción determinada hacia al centro. Lord Patrick Kinross, en su obra "**Atatürk: The rebirth of a Nation**" comenta y hace uso de diversos discursos y escritos de Atatürk que delinean la manera en que el kemalismo fue creando un puente discursivo y práctico-radical en su inserción hacia el centro, a la hora de comandar el gobierno. En agosto de 1925, en un discurso pronunciado en Kastamonu, Atatürk mencionaba que:

"Turquía debe convertirse en un Estado con una sociedad enteramente moderna y completamente civilizada, tanto en su espíritu como en su forma. Buscar la ayuda de los muertos es una desgracia para cualquier país civilizado, (...) Rehusó firmemente creer que hoy, ante la luminosa presencia de la ciencia, del saber y de la civilización en todos sus aspectos, existan, en la civilizada comunidad turca, hombres tan primitivos como para buscar su bienestar moral y material en uno u otro jeque. Caballeros, ustedes y toda la nación turca deben saber, y que nunca se les olvide que la República de Turquía no puede ser la tierra de los jeques, derviches, apóstoles y conversos.... los jefes de las hermandades deberán cerrar inmediatamente sus monasterios y aceptar el hecho de que sus seguidores se han hecho viejos" (Kinross, 1964, pp. 310-311).

Es impresionante observar una actitud totalmente radical en el uso discursivo centralitario de Atatürk, "*debemos ser modernos y civilizados en espíritu y en forma*", esta frase evidencia las ansias de transformación centralitaria en todo su espectro, no solo al adoptar un perfil eidético de Occidente que sería un moderno sustrato "espiritual" sino que incluso, usando las maneras y automatismos práctico-cotidianos, esto es la forma.

El uso del discurso centralitario práctico-radical será tan predominante y extensivo en los objetivos de Atatürk que en cierto punto es posible cuestionar si es que se formula

la construcción intencionada de lo "nacional" en base a íconos internacionales de occidente o sencillamente se mostraba una intensa desesperación por estar "en" el centro o si es que ambos planteamientos se daban conjuntamente. En este caso, se aprecia que la necesidad de estar en el centro obligaba al kemalismo a reinventar su identidad-nación para estar activa en el circuito del centro (que se movía en dinámicas de un contexto internacional post Primera Guerra Mundial) y no sentirse periferia y por lo tanto atrasada en el concierto internacional, por ende ambas actitudes estaban intrínsecamente vinculadas. Las siguientes palabras de Atatürk son reveladoras ya que nos entregan una visión quizás de la esencia centralitaria:

"... El pueblo turco que fundó la República de Turquía es civilizado; es civilizado en la historia y en la realidad. Pero yo os digo... que el pueblo de la República de Turquía, que pretende ser civilizado, debe probar que en efecto lo es por sus ideas y su mentalidad, por su vida familiar y por su modo de vivir... debe demostrar que está civilizado y avanzado en su aspecto exterior también, os lo voy a explicar en forma de pregunta "¿Es nacional nuestra forma de vestir? (gritos de no), ¿es civilizada e internacional? (gritos de no)... nuestra nación merece un vestido civilizado e internacional y lo tendremos... que quede claro, este cubrecabezas se llama sombrero" (Kinross, 1964, p. 313).

Al seguir interiorizándonos en el centralitarismo discursivo de Atatürk, se reconocerá incluso un factor psicológico que se desprende desde lo eidético y que justamente establece la asimetría centro-periferia, esto es el factor psicológico de inclusión-exclusión social y desde allí la autoimagen e identidad de una persona, familia, etnia o nación, que no está incluida. Atatürk llegará a catalogar de "leprosos" a quienes no se hagan parte de la vida moderna turca (...)

"Y todo esto no será suficiente si rehusáis estar resueltamente en la vida moderna. Si rechazáis las obligaciones que la misma impone seréis unos leprosos, unos parias, aislados en vuestras costumbres de otros tiempos. Sed vosotros mismos, pero aprended a tomar del oeste lo que es indispensable a todo pueblo evolucionado. Dad entrada en vuestras vidas a la ciencia y a las nuevas ideas. Si no lo hacéis así seréis devorados" (Kinross, p. 258).

Ahora bien, es significativo considerar la frase "sed vosotros mismos, pero aprended a tomar del oeste lo que es indispensable" esto podría entenderse incluso como si Atatürk estuviese en un punto intermedio entre ser identitario y centralitario. Sin embargo, si observamos el poder persuasivo-discursivo de Atatürk, veremos que sus palabras llaman a un cambio a través de lo simbólico u externo intentando gestar una transformación desde la forma al espíritu, a lo cual es claro en señalar que quien no logre la entrada a las nuevas ideas de occidente, definitivamente será devorado.

El pensamiento centralitario de Atatürk posee distintos matices que deben ser analizados con precisión, como por ejemplo en cierta ocasión menciona lo siguiente:

“... Una cultura igualmente alejada de las supersticiones del antiguo régimen como de las ideas extranjeras incompatibles con las cualidades inherentes a nuestra raza; una cultura alejada de todas las influencias extranjeras en general, venga éstas de Oriente o de Occidente. Ya que el pleno florecimiento de nuestra causa nacional exige una cultura tal. La adopción de una civilización extranjera sea cual sea, podría conllevar los efectos nocivos debidos a las civilizaciones extranjeras que hemos seguido hasta aquí. La cultura debe ser adaptada al terreno. Ese terreno es el carácter nacional” (Kemal, M. 1981, p. 15).

Podría pensarse que Atatürk está actuando como un ferviente identitario. Sin embargo, tal y como señalamos en líneas anteriores, Atatürk buscaba la construcción de un estado nacional a través de lo externo, pero no lo externo islámico, por tanto esas frases atañen directamente a la influencia islámica que podría haber tenido el proceso reformista turco. Durante 1911 a 1919 etapa en la que había combatido por la independencia turca, su posición fue siempre mantener hasta donde él pusiera los límites a la entrada política de occidente, esto debido a que Turquía recién estaba asimilando su libertad nacional, ya al consolidarse la República a fines de la década de los 20 se generó una apertura aún mayor a Occidente. De todas maneras los resultados muestran que la insistencia e inclinación de Atatürk siempre fue de un centralitarismo práctico-radical, tanto como en sus discursos, en sus ideas, en sus políticas y en la construcción laica del Estado turco, que utilizó múltiples aspectos centralitarios.

El centralitarismo de Atatürk en su forma práctica-radical asegurará sus premisas eidéticas por medio de la instrumentalización de la modernidad en la ejecución de políticas concretas, estas sintetizadas en la llamada “reforma de las seis flechas” que se organizó en base a seis principios básicos, lo que son; el nacionalismo (identidad nacional unificada), el populismo (soberanía nacional), el secularismo (predominio de las ciencias) y laicismo, un arraigado estatismo, el republicanismo y un activo reformismo (Sahinler, 1995, p. 67). A partir de estos principios se generaron algunas de las más profundas transformaciones en la Turquía del siglo XX. De acuerdo al analista turco Sahinler, “el laicismo, institucionalizado en 1928, representa el elemento más importante de las revoluciones kemalistas y la metamorfosis más radical de la nación turca, que prosigue su evolución en nuestros días frente a los islamistas radicales” (Sahinler, p. 266).

Otros ejemplos clásicos que presentan un perfil claro del kemalismo centralitario práctico-radical, son los siguientes:

“(...) en 1929, la abolición de la enseñanza del árabe y el persa en la enseñanza secundaria. Por otra parte, la enseñanza religiosa perdió su posición oficial: en 1932, las escuelas de imanes fueron suprimidas y la facultad de teología se transformó en un instituto orientalista dependiente de la facultad de letras de Estambul” (Kinross, 1964, p. 266).

Al abolir el califato en 1924, Atatürk ponía fin a la dualidad de los poderes: ya no había legitimidad proveniente de la sucesión del Profeta; la única autoridad sería en lo sucesivo la de la Asamblea de Ankara, que descansaba en la soberanía

nacional. En 1926, se cerraron los Tribunales Islámicos, uno de los últimos bastiones de la ley religiosa, el derecho privado, cayó con la adopción de un código civil ampliamente inspirado en el código suizo. La poligamia quedaba suprimida, se instituyó el matrimonio civil y se establecía la igualdad del hombre y de la mujer. En 1928, la mención “el islam como religión de Estado”, que se había mantenido en la Constitución de 1924, se suprimió mediante una enmienda y desapareció del texto toda referencia religiosa. 1926, el calendario gregoriano se adoptó como el oficial. En 1925, se estableció por ley el uso del sombrero a la usanza occidental en lugar del fez y del turbante, y se alentó a las mujeres a que se deshicieran del velo. En cuanto a las mujeres directamente se señaló que:

“Si las mujeres no entran a partir de ahora en formar parte de la vida social de la nación, nunca alcanzaremos nuestro pleno desarrollo. Permaneceremos irremediamente atrasados, incapaces de tratar en igualdad de condiciones con las civilizaciones del Oeste” (Kinross, 1964, pp. 257-258).

Una propuesta emblemática se da en 1928 con la adopción del alfabeto latino,

“Nuestra rica y armoniosa lengua adquirirá un nuevo brillo con las nuevas letras turcas. Debemos liberarnos de estos signos incomprensibles que, durante siglos, han encadenado nuestras mentes. Todos deben aprender rápidamente las nuevas letras turcas. Enseñadlas a vuestros compatriotas, a las mujeres y a los hombres, a los mozos de cuerda y a los barqueros. Consideradlo todo como un deber patriótico y nacional... nosotros subsanaremos los errores y quiero que en ello nos ayuden todos los compatriotas. Nuestra nación demostrará con su escritura e inteligencia, que su lugar está entre el mundo civilizado” (Kinross, 1964, p. 333).

Anecdóticamente el primer profesor de letras modernas fue Mustafá Kemal Atatürk, quien se dedicó un año a impartir clases en toda Turquía.

La Influencia eidética de Cevdet cobraba acelerada existencia en las reformas kemalistas. Kinross señala,

“... Con todas estas reformas el Gazi (jefe) no hizo sino llevar a la realidad sus sueños de la juventud. Abdullah Jevdet (Cevdet), propietario del periódico *İctihad*, que influyó en la formación ideológica de Kemal y sus amigos, publicó en 1912 un artículo sobre la futura occidentalización de Turquía. Preveía, entre otros cambios, la substitución del fez por otro cubre cabezas, la limitación del turbante y la capa a los profesionales de la religión; la clausura de las escuelas religiosas y de las hermandades; un nuevo programa docente; supresión de votos y ofrendas a los santos y las actividades de hechiceros y exorcistas y la reforma de todo el sistema legal”. El artículo considerado entonces como una fantasía se había convertido en una realidad” (Kinross, 1964, p. 314).

Este es un elemento importantísimo y que manifiesta el carácter práctico-radical del centralitarismo kemalista. Las ideas de Cevdet fueron aplicadas íntegramente en el régimen de Atatürk, las propuestas eidéticas fueron más allá de la retórica y en el kemalismo cobraron vida por medio de las políticas recientemente analizadas, es por

esto que hasta el día de hoy el kemalismo sigue siendo considerado una corriente reformista y radical en los procesos de modernización.

Lo analizado en párrafos anteriores nos llevaría a prestar atención a ciertas conclusiones. Dentro de los objetivos del kemalismo, posiblemente uno de los principales propósitos era “alcanzar el nivel contemporáneo de civilización” y para ello era vital insertarse en el centro. Ahora bien, al parecer el centralitarismo proveyó dinámicas de “aceleración” de su tiempo-espacio que durante siglos se habría ubicado fuera de la modernidad -barbarie identitaria- a fin de conseguir lo antes posible su inclusión en el tiempo-espacio “moderno”, “civilizado” o “desarrollado”, debido a lo cual, se necesitó actuar en la creación de un proceso no solo material, sino que también social, elaborando de esta manera instrumentos de estabilización (leyes, reformas institucionales, normas en el ejercicio ciudadano) , es decir, la construcción de puentes o vías efectivas hacia el centro.

En **The Making of Modern Turkey**, el investigador turco Feroz Ahmad observa correctamente que:

“Turquía no renació como el ave fénix de las cenizas del Imperio Otomano. Fue “hecha” a imagen de la élite kemalista que ganó la lucha nacional contra los invasores extranjeros y el antiguo régimen”. Es más, en el proceso de “elaboración”, el principal propósito era “alcanzar el nivel contemporáneo de civilización, estableciendo los prerequisites políticos, económicos e ideológicos, como la creación de un estado-nación independiente, el fomento de la industrialización, y la construcción de una identidad nacional moderna y secular” (Fuat Keyman, 2007, pp. 4-5).

Turquía aceptaba otorgar la validez universal de la modernidad occidental, por lo tanto del centro, como *el camino* para construir la Turquía moderna. Para Atatürk y sus seguidores, Turquía sólo sería más fuerte y segura con respecto a sus enemigos mediante una rápida modernización, lo que suponía la introducción y difusión de la razón occidental y de la racionalidad en unas relaciones sociales que se percibían como tradicionales y atrasadas.

La modernidad turca que desarrolló el kemalismo fue implementada con las expectativas de que lograra superar los “desfases” entre lo moderno y lo bárbaro. Atatürk señalaba en el discurso del 10º aniversario de la República (1933):

“Debemos elevar nuestra cultura nacional por encima del nivel de la civilización contemporánea. Por eso, pensamos y continuaremos pensando no de acuerdo con la mentalidad aletargada de los siglos pasados, sino con los conceptos de velocidad y acción de nuestro siglo. Trabajaremos más duramente que en el pasado. Conseguiremos grandes cosas en menos tiempo. No tenemos ninguna duda en que tendremos éxito en ello; porque el carácter de la nación turca es valioso y noble, la nación turca es trabajadora y la nación turca es inteligente”.

Por ende, el kemalismo además se hizo cargo del “desfase” como una gran encrucijada a transformar. El carácter de la modernización tenía que ser “rápida” debido

precisamente al “desfase” entre Turquía y Occidente, en términos de sus diferentes llegadas históricas a la modernidad.

Según Keyman:

“vieron la base islámica del estado otomano como el primer obstáculo al progreso en la sociedad otomana. Para la élite kemalista, por tanto, era imperativo crear un estado-nación diferenciado de la persona del sultán y suficientemente secular como para reducir al islam al ámbito de la fe individual. Es aquí donde puede apreciarse la asociación de la élite kemalista con la concepción durkheimiana del estado como agente de racionalidad” (Fuat Keyman, 2007, p. 5).

Ziya Gökalp fue quien con gran habilidad plasmó estos principios en el kemalismo, es decir, la construcción de una nueva identidad de Estado centralitario a fin de dinamizarse en el centro y por fin avanzar por medio del mismo Estado en este recambio socio-eidético. Continúa Fuat Keyman su análisis mencionando que la noción weberiana de las prácticas culturales fueron ideas tomadas directamente desde el centro para ser aplicadas por medio del Estado kemalista,

“La élite kemalista también “tomó en serio la respuesta weberiana al enigma del “milagro europeo”; es decir, que las razones tras el avance occidental podían situarse precisamente en sus prácticas culturales. El kemalismo entendió la modernización no sólo como una cuestión de adquisición tecnológica, sino como algo que no podía ser absorbido sin una densa red de prácticas culturales que hicieran el pensamiento instrumental posible. Esto significa que el compromiso con la modernización social tenía que ser complementado con una serie de prácticas culturales, que habían de constituir el fundamento discursivo e institucional para una identidad nacional moderna y secular” (Fuat Keyman, 2007, p. 5).

El circuito construido dese el centro por medio de la instrumentalización discursiva pero a la vez práctico-radical del centralitarismo kemalista provocó en Turquía una cirugía de alto calibre en donde la identidad turca hasta el día de hoy se encuentra en incógnita.

Mustafá Kemal Atatürk murió el 10 de noviembre de 1938. Sin embargo, el kemalismo se extendió como proyecto de base durante el siglo XX de Turquía, su legado centralitario práctico-radical continuó, no solo en la nación turca, sino que además se estableció como un paradigma para otras naciones “periféricas” (Egipto, Indonesia) que consideraron la fórmula “centralitaria” para insertarse triunfantemente en el “centro”.

Bibliografía

- Abdelkarim Ahmed Izzat, *Ta'rikh al-Ta'lim, fi Misr* [The Method of Education in Egypt], Vol. 1, Cairo, Ministry of Public Education, 1945.
- Al-Tahtawi Rifa'a, **Takhlis al-Ibriz fi Talkhis Bariz** [La quintaesencia de París], Obras Completas, Vol. II, 1835.
- Ataöv, Türkkaya, **The principles of kemalism, the turkish yearbook**, Estambul, 1981.
- Devés-Valdés, E., *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*. Tomo I *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*, Biblos-DIBAM, Buenos Aires, 2000.
- Devés-Valdés, E., "Pensar utópicamente hacia el Bicentenario: La presencia de Iberoamérica-Caribe y la democratización del espacio mundial" *Estudios Avanzados*. 15 de Junio de 2011, pp. 129-140.
- Devés-Valdés, E., "Apuntes, Manual de curso, "Pensamiento de las regiones islámicas", Magíster en Estudios Internacionales, IDEA, USACH, 2009.
- Georgeon F., "Atatürk y la Laicidad", *L'Histoire*, julio-agosto 2004.
- Ghalioun B., "El islamismo como identidad política. O la relación del mundo musulmán con la modernidad". CIDOB, Barcelona, 1997.
- Kemal, Mustafá (Atatürk) (1981) *Atatürk. Pensées et témoignages*, Comisión Nacionales Turque pour l'UNESCO, Ajans-Türk.
- Keyman, E. F., Globalización, Modernidad y Democracia. El caso de Turquía, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7 noviembre de 2007, UAM-AEDRI ISSN 1699 – 3950, Departamento de Relaciones Internacionales, Universidad de Koç, Turquía.
- Kinross, P., **Atatürk**, Grijalbo, México, 1964.
- Landau, J., **Atatürk and the Modernization of Turkey**, BRILL, EE.UU. 1984.
- Lewis, B., **The emergence of modern Turkey**, Oxford U. Press, Londres, Oxford, Nueva York, 1968.
- Mango, A., **Ataturk: The Biography of the founder of Modern Turkey**, John Murray, 2004.
- Rubiol, G., **Turquía entre Occidente y el islam**, Viena Assaig, Barcelona, 2004.

Sahinler, M., **Origen, influencia y actualidad del kemalismo**, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.

Saïd Ismaïl 'A., *Perspectives: revista trimestral de educación comparada* (París. UNESCO: Oficina Internacional de Educación), vol. XXIV, n° 3/4, 1994, pp. 635-662, 2001.

Shaw, Stanford y Kural-Shaw, E., (1988) **History of the Ottoman Empire and modern Turkey, vol II: 1808-1975**, Cambridge U. Press, Cambridge.

Şeker, N., *Identity formation and the political power in the late ottoman empire and early turkish republic*, Historia Actual Online, N° 8, 2005, pp. 59-67.

Tebes, J. M., Centro y periferia en el mundo antiguo. El Negev y sus interacciones con Egipto, Asiria, y el Levante en la Edad del Hierro (1200-586 a.C, Volumen 1. Segunda Edición. Buenos Aires: Society of Biblical Literature - Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente, Universidad Católica Argentina, 2008.

Wallerstein, I., **El Moderno Sistema Mundial. La Agricultura Capitalista y los Orígenes de la Economía-Mundo en el siglo XVI**. Tomo 1, México, Siglo XXI, 1979.