

Neoliberalismo, tecnocracia e islamismo nacional: El movimiento Gülen

Francisco Veiga

Profesor Titular de Historia contemporánea, Universidad Autónoma de Barcelona
Francesc.Veiga@uab.cat

RESUMEN

El denominado movimiento Gülen ha adquirido una considerable envergadura en los últimos veinte años. Definido como un movimiento transnacional al servicio de la sociedad civil, se basa en las ideas del teólogo musulmán Fethullah Gülen, de nacionalidad turca. Su obra social, con núcleo en Turquía, se extiende por Asia Central, Extremo Oriente, América del Norte y del Sur, Balcanes e incluso algunos países de África. Por un lado, forma parte del fenómeno de las neocofradías de inspiración sufí, pero por el otro, a causa del ideario nacionalista y neoliberal que defiende, entronca con las grandes corrientes del "islam nacional" que se opone al "islamismo internacionalista" radical.

Palabras clave: Gülen, islamismo neoliberal, Turquía, neocofradía

Muhammed Fethullah Gülen y su movimiento homónimo son, hoy en día, la gran bestia parda de la derecha turca, autodefinida como "laica" y a veces también como "kemalista" o "atatürkista". El objetivo presenta un excelente perfil para la demoniza-

El presente artículo se enmarca en el proyecto de investigación "Estabilidad, gobernabilidad y cambio político en Turquía, Oriente Medio y Norte de África: impacto en la política española hacia la región" (Ref. CSO2008-06232-C03-02), Universitat Autònoma de Barcelona.

ción: Gülen, un activo predicador y educador islamista, vive en un autoimpuesto exilio en Pennsylvania, pero su movimiento está extendido por amplias zonas del mundo; por supuesto, en su Turquía natal, donde apoya al actual Gobierno del Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP), pero también por Asia Central, Extremo Oriente, África e incluso América Latina. A pesar de tener miles de seguidores, sus detractores dejan de lado el perfil de apoyo social y enfatizan su control sobre importantes recursos educativos, bancarios o mediáticos. Con ello, el movimiento Gülen adquiere a sus ojos claros tintes conspirativos y hegemónicos: vendría a ser algo parecido a una secta con oscuros designios de convertir Turquía en una República islámica, o de islamizar a otros países siguiendo modelos similares.

En este artículo se va a trazar un perfil de lo que es hoy en día el denominado movimiento Gülen. Eso incluye un análisis de sus orígenes y del perfil de su apoyo sociopolítico, a fin de demostrar que, de hecho, se trata de una institución producto de un proceso evolutivo coherente con el del conjunto de la Turquía kemalista. Por otra parte, el movimiento Gülen entronca con las modernas tendencias ideológicas del neoliberalismo musulmán.

LA HERENCIA SUFÍ REIVINDICADA POR EL MOVIMIENTO GÜLEN

El movimiento Gülen, también denominado coloquialmente “los *fethullahci*”, es definido por sus seguidores como un movimiento transnacional al servicio de la sociedad civil. El término *servicio* se expresa en turco con la palabra *hizmet*, que es un concepto básico en la filosofía del movimiento y, por extensión, hace referencia al “servicio para el bien común”. Como muestra de la importancia que ocupa en la base del movimiento, se suele describir al militante como una persona “que se unió al servicio” (*Hizmete katıldı*) (Hällzon, 2008). Por otra parte, se insiste en que, a pesar de la inspiración confesional del movimiento, no está limitado por la fe. A partir de ahí, centra una parte destacada de su actividad en el diálogo interconfesional. En este caso, el concepto turco *hoşgörü* se utiliza para definir la tolerancia en un sentido especialmente amplio: aceptación del otro tal como es (Vainovski-Mihai, 2010). El movimiento siempre se ha mostrado muy activo, promoviendo encuentros interconfesionales en diversos países cristianos. Los ejemplos son muy variados, y van de los *Dialogslussen*, iniciados en 2006 en Göteborg (Suecia), a la fundación de la Cátedra Fethullah Gülen para el estudio del islam y las relaciones católico-musulmanas en la Australian Catholic University, pasando por la colaboración

con los numerosos centros de diálogo interconfesional (International Association for Religious Freedom, United Religious Initiative, World Conference on Religion and Peace) o incluso la recepción acordada por el papa Juan Pablo II a Fethullah Gülen, en 1989.

A partir de esta plataforma, el movimiento Gülen se declara heredero de la tradición sufí, lo cual constituye su caballo de batalla ideológico (Saritoprak, 2003). El sufismo, o misticismo islámico, tuvo entre los pueblos túrquicos un fuerte arraigo, especialmente a partir de la destrucción del califato abasí por los mogoles en el siglo XIII. La primera expansión de las escuelas sufíes había tenido lugar durante el siglo anterior, y entre sus grandes figuras hubo una buena representación de persas, muchos procedentes del Jurasán. Desde el foco persa y Asia Central, el sufismo terminó por penetrar en Anatolia a través de los refugiados que huían del azote mogol. En la segunda generación de maestros y sendas sufíes, que se prolongó del siglo XIII al XV, los turcos tuvieron ya un importante protagonismo. La gran referencia inmortal es Jalāl al-Dīn Rūmī, originario del actual Afganistán, que llegó a componer más de 36.000 versos en su obra *Maznawī*, que por su belleza y profundidad es conocida como “el Corán en persa”. Jalāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), considerado santo, recibió el apelativo de *Mawlānā*, (nuestro maestro), que en turco devino *Mevlana*. De esta poderosa figura surgió la cofradía de los melevíes, conocida popularmente como los “derviches giróvagos”, actualmente asociados a la imagen turística de Turquía. Además del gran Rūmī, los *fethullahci* reivindican la herencia espiritual de otras grandes figuras del sufismo turco, tales como Yunus Emre (1240-1321) o Ahmed Yesevi (1093-1166), natural del actual Turkestan y gran propagador del sufismo en el Asia Central túrquica.

La gran expansión del sufismo en Anatolia articuló la supervivencia del islam frente a la amenaza mongola. Y convirtió a la comunidad turca en un laboratorio para el mundo islámico, sobre todo teniendo en cuenta que el sufismo pervivió durante los siglos del Imperio otomano, y las cofradías se multiplicaron. Aunque el sunismo fue siempre la variante oficial de la religión musulmana, las cofradías sufíes llegaron a tener una popularidad enorme. Buena prueba de ello fue la trascendencia del bektasismo, cuyo origen se encontraba en las enseñanzas del maestro Haci Bektaş Veli (1209-1271), y que seguían una parte de los jenízaros (infantería de elite y guardia personal de los sultanes en el Imperio otomano). Esta práctica era lógica teniendo en cuenta que los jenízaros eran conversos al islam de procedencias muy diversas, que podían encontrarse más cómodos practicando las permisivas reglas del bektasismo que las del sunismo integrista.

En la actualidad, la reivindicación de la herencia sufí concede a los *fethullahci* una gran elasticidad doctrinaria, que permite plantear elementos de modernidad para el islam, tales como una mayor igualdad para la mujer, la defensa del estudio y la ciencia, o la condena del fanatismo integrista. La belleza de su lírica y sus tendencias aperturistas, ecuménicas y místicas, pusieron de moda el sufismo entre los elementos más refinados de las clases medias occidentales que buscaban una alternativa a la filosofía zen, demasiado popularizada. Todo ello confirió un amplio campo de maniobra al movimiento Gülen,

sobre todo a partir de la llegada a Estados Unidos de su maestro, en 1998. Diez años más tarde, en el verano de 2008, la revista *Foreign Policy* lo proclamó el pensador más valorado del mundo, tras ser elegido como tal en una votación internacional llevada a cabo en Internet (*Foreign Policy*, 2008 a y b).

EL PERFIL DE NEOCOFRADÍA

De forma mucho más directa, el propio Fethullah Gülen procede del movimiento Nurcu, en el cual había ingresado cuando ejercía como imam y teólogo, tras ganar oposiciones, en 1958. Con todo, Gülen (n. 1941), él mismo hijo de un imam, y que desde muy joven había mostrado gran predisposición por las cuestiones teológicas, optó por una educación religiosa informal tomando como inspiración las ideas de Jalāl al-Dīn Rūmī y las de Said Nursi, el fundador del movimiento Nurcu a quien, sin embargo, no llegó a conocer en persona antes de su muerte. Este dato sitúa con precisión a Gülen en la senda de una alternativa religiosa de raíz sufi, con un profundo significado político.

En el contexto de la nueva República turca impulsada con mano férrea por Mustafa Kemal, las cofradías sufíes fueron prohibidas en 1925. Sin embargo, su desvinculación del islam suní ortodoxo, su carencia de estructuras jerárquicas centralizadas, su carácter místico y, por lo tanto, reservado, posibilitaron su supervivencia clandestina. También ayudó mucho la intensa conexión tradicional de las cofradías con la religiosidad popular turca. Pero además, la presión del Estado laico contra estas instituciones favoreció la aparición de las denominadas *cemaat* o comunidades religiosas, que conservaban muchos rasgos de las cofradías piadosas pero poseían un carácter más puramente asociativo. La más importante de la época y que dio su apoyo al Partido de la Justicia fue la de los *nurcus*, llamada así por la obra de su fundador, Said Nursi. *Risale-i Nur* (Libro de la Luz), un conjunto de comentarios coránicos de más de 6.000 páginas, fue escrito por Nursi en 1926 y prohibido en Turquía hasta 1951; pero en todos esos años logró generar un movimiento que contó con miles de seguidores, sobre todo en el campo (Markhan y Ozdemir, 2005). Said Nursi (1878), venerado casi como un santo, murió en 1960 tras sufrir prolongadas estancias en las cárceles del régimen kemalista. Había sido uno de los inspiradores de la contrarrevolución de 1909 contra el Comité de Unión y Progreso, pero desde entonces se había alejado de la actividad política, abogando por el mantenimiento de las tradiciones musulmanas mediante un retorno al Corán y a la interiorización religiosa; sin embargo, propugnaba también la búsqueda de la conciliación entre religión, ciencia y tecnología.

La mayor parte de las cofradías y *cemaat* de raíz sufi cobraron mucha influencia entre las masas de campesinos anatolios que emigraron a las ciudades en esos años y que buscaban referencias culturales que preservaran los valores de la sociedad del campo, destruidos o en peligro ante la tendencia a la desestructuración que suponía la vida en los arrabales de la gran ciudad (Zarcone, 2005: 148-149; 167-168; 171-172). En cualquier caso y no siendo la única institución neosufi en Turquía, el movimiento Nurcu tuvo un gran peso gracias a la figura carismática del controvertido Said Nursi, kurdo y descendiente de la familia de Mahoma (Nereid, 1998). Con un significado político completamente diferente y sin el potencial subversivo que tenía el egipcio, fue ante la república kemalista turca lo que Sayyid Qotb al presidente Nasser, al menos en cuanto a significado histórico¹. Respecto a Gülen, sin embargo, su destino personal no fue continuación del que le tocó vivir a Nursi. No resultó ser tan aguerrido: inicialmente, su labor se centró en los sermones y clases, impartidas en las mezquitas o concejos municipales, en ciudades y pueblos de provincias. Esta actividad le granjeó un gran número de seguidores, mayoritariamente jóvenes estudiantes.

Hakan Yavuz, un estudioso del islamismo en Turquía, traza con precisión el perfil ideológico del movimiento Gülen a partir del contraste con el movimiento Nurcu del cual procede. En ambos casos está presente la idea de acompañar el lenguaje y la terminología del islam a la modernidad, para así introducirlo en discusiones sobre cuestiones como el constitucionalismo, la ciencia, la libertad o la democracia. Ciencia y religión no tenían por qué estar en conflicto; podían trabajar juntas. A partir de esta idea común, que buscaba dar acceso a una identidad musulmana más flexible, el movimiento Gülen pervivió donde el de Nursi se había fragmentado, a partir de los debates políticos, las distinciones de clase, la división entre nurcus kurdos y turcos, o entre los más y menos cultos. La clave estuvo en el mayor pragmatismo de los *fethullahci*, más volcados en las realizaciones concretas. La práctica, la acción, la creación de instituciones surgían del liderazgo de un Gülen “más orientado hacia la idea de Estado, y más implicado en la economía de mercado y las políticas neoliberales” (*Religioscope*, 2004).

Las tendencias neoliberales de Gülen son clave para entender la eficacia de su movimiento y su integración con las nuevas corrientes del islam moderado. Estas, que han surgido con fuerza en los últimos treinta años, son expresión de unas clases medias que se están afianzando en todo el mundo islámico, y que no buscan la confrontación con el mundo occidental, sino sólo la competencia. Asumen que los musulmanes viven incluso

1. Durante el golpe de 1960, Alparslan Türkeş, el Başbuğ o líder neofascista turco, fundador del Partido del Movimiento Nacional, profanó la tumba de Said Nursi en la ciudad de Urfa, robando sus restos mortales para prevenir la veneración popular.

en el corazón de Occidente, y que a escala mundial deben convivir con todo tipo de religiones y tendencias políticas en un mundo globalizado. De hecho, el movimiento Gülen es un caso más dentro de este nuevo fenómeno denominado “neocofradismo”, que Oliver Roy (2003: 129-135) describe ajustadamente. En líneas generales, se trata de asociaciones de creación reciente, cuyo fundador suele seguir vivo. Las neocofradías reivindican un enraizamiento en cofradías históricas, pero sus sistemas de organización y proselitismo son plenamente modernos. En el caso de Gülen, por mucho que se haya inspirado en algunos de los grandes maestros de la mística, él mismo considera que el tiempo de las cofradías sufíes pertenece al pasado. Inicialmente, los *fethullahci* se identificaban con la *cemaat*, o comunidad postsufi o neosufi que, en palabras de Hakan Yavuz (2003), buscaría “estructurar las interacciones sociales reutilizando y reinterpretando los valores religiosos, sin imponer la religión en la sociedad”. Pero con el tiempo, tanto el movimiento Gülen como otras cofradías prefirieron reivindicar el término *birlik*, (unidad), en un sentido más amplio de “unidad cultural” (Roy, 2003: 131).

La adhesión de los nuevos miembros a las neocofradías es rápida, incluso inmediata; y no se convive de forma directa con el maestro, sino que se aprende de él a través de la lectura o incluso de los medios audiovisuales, incluyendo canales tan actuales como el rock musulmán (o sufi), Internet, aplicaciones para el iPhone o redes sociales². Los modernos medios de comunicación no hacen ya necesaria la descentralización mediante el apostolado; hoy en día, el maestro viaja a menudo, o se manifiesta entre los fieles, allí donde estén, de forma directa, a través de la teleconferencia, la televisión o el videoclip. Esto lleva a formas de proselitismo y adscripción totalmente laxas, como las fomentadas por el telepredicador egipcio Amr Jaled, el decimotercer personaje más influyente del mundo en el ranking del *Foreign Policy*, donde Fethullah Gülen ocupaba la primera posición (Wise, 2003). Como argumenta Oliver Roy (2003: 131), “el nuevo cofradismo se orienta, como el neofundamentalismo, a una sociedad descomunitarizada y ofrece un nuevo grupo identitario en torno a la búsqueda de ‘almas complementarias’, y, sin duda, de nuevas redes de solidaridad”. De hecho, incluso puede llegar a ser un verdadero club de meditación, más atractivo para los no musulmanes que para los creyentes. Roy ofrece un catálogo amplio de las neocofradías musulmanas de comienzos del siglo XXI (su tendencia al crecimiento es enorme): desde el movimiento Abbash en el Líbano y la Kaftarrya en Siria, hasta la Tijanniya, muy implantada en Estados Unidos; o el Islamic Supreme Council of America (ISCA), impulsado por Hisham Kabbani, continuación

2. Véase la página “Radical Middle Way” con un buen despliegue de tales recursos: <http://www.radicalmiddleway.co.uk>. Por lo demás, es abundante la bibliografía sobre la utilización de los modernos recursos mediáticos por el islam.

de la denominada Haqqaniya, que ha tenido éxito entre los negros norteamericanos. Entre todas ellas, los muridíes africanos, la Hal-i Haqq kurda, el movimiento Towba en Azerbaidzhán o la Daawat-i Islami pakistaní, son ejemplos de neocofradías de éxito.

Algunas de esas asociaciones, más interesadas en la acción que en el debate teológico, se han especializado en el cumplimiento de misiones concretas. Por ejemplo, el movimiento azerí Towba y el movimiento Darul Arqam de Malasia luchan contra la droga y resocializan a jóvenes marginales. El movimiento Gülen, así como otras neocofradías, está orientado hacia una ideología neoliberal en la cual ser un buen musulmán puede consistir en fundar negocios que tengan éxito, hacer dinero y crear empleo. Esta es una tendencia que cuenta con una fuerza creciente en el mundo islámico y que no se ha quedado confinada al ámbito de los pequeños negocios o de las neocofradías. La encarnación más brutalmente exitosa del fenómeno es Dubai, cuyo PIB creció un 267% entre 1995 y 2008, mientras sus exportaciones lo hacían en un 575% en ese mismo periodo. Incluso en Irán, ADPDigital, Karafarin Bank, Saman, el Grupo Alidad, Ruzaneh o Pars Online son las estrellas más brillantes de una constelación de grandes y modernas empresas privadas que le disputan territorio a la economía del Estado teocrático (Nasr, 2009).

Por otra parte, el movimiento Gülen posee una marcada orientación nacionalista³. La terminología canónica en torno a la cual gira la praxis de la asociación es turca, con términos como *sadaka* o *zekat* (formas de caridad), *kurban* (sacrificio), *vakif* (fundación caritativa) o *bereket* (abundancia), aparte de las ya mencionadas *hizmet* o *hoşgörü*. Es bien sabido que Gülen apoya la causa de una Turquía convertida en potencia regional. Pero esa tendencia va mucho más allá: acoge incluso al panturquismo, y asume que el mundo árabe no entiende el islam adecuadamente. Debido a ello, el movimiento Gülen no cultiva contactos con los árabes, mientras que, paradójicamente, practica el debate interreligioso con los europeos y se siente claramente atraído por Estados Unidos. Como contrapartida, desde el mundo árabe se ve a los *fethullahci* como agentes de Washington o la globalización; e incluso algunos países prohíben específicamente las actividades del movimiento Gülen en su territorio. Abundando en la mentalidad nacionalista de Gülen, cabe destacar su predilección por utilizar el Imperio otomano como modelo en aspectos tales como la convivencia interconfesional o interétnica, el espíritu de diálogo, el respeto por la mujer o la tendencia al acercamiento cultural e intelectual con Occidente. En definitiva, el modelo otomano debería ser la base para convertir el mundo islámico en centro de la civilización mundial (Hebaug, 2010: lcts 535 y 562). Estos planteamientos

3. Para la génesis y desarrollo del nacionalismo entendido por Gülen, véase Kösebalaban, 2003: 170-183. Para su ideario anticomunista, presente desde su juventud, cuando funda en su ciudad natal la Asociación Turca para la Lucha contra el Comunismo, véase ibidem: 174.

han terminado por convertirse en la marca de la nueva comunidad islamista moderada en Turquía, frente a los islamistas radicales de hace veinte años, más comprometidos con la idea de una unidad global islámica, para los cuales el Estado nacional turco era un impedimento artificial (Tugal, 2009, lct 44). Estas iniciativas poseen gran importancia estratégica, dado que han contribuido a que antiguos islamistas radicales terminaran adscribiéndose al movimiento Gülen, sobre todo en Turquía (Gebaug, 2010).

ESTRUCTURA DEL MOVIMIENTO GÜLEN

Hakan Yavuz (2003) considera que la neocofradía presidida por Gülen merece propiamente la denominación de “movimiento”, por cuanto esa forma de desarrollo y propagación posee un objetivo colectivo que intenta alcanzar mediante un compromiso colectivo. Para ello necesita una red y, en ese sentido, el movimiento Gülen está compuesto por una serie de redes flexibles organizadas horizontalmente, no siempre de forma jerárquica. Se dispone en círculos: el primero lo ocupa el propio Gülen y sus colaboradores directos. El segundo pertenece a aquellos que prestan su tiempo y trabajo para los objetivos del movimiento. El tercer y último círculo lo componen los simpatizantes, colaboradores ocasionales, donantes y todos aquellos que apoyan al movimiento bajo formas diversas. Cada uno de los círculos posee sus propias redes, configuradas en torno al sentido de solidaridad y de la ética de la fraternidad islámica (*Religioscope*, 2004).

Gülen insiste en que el principal problema del mundo es la ignorancia, lo cual implica, para su solución, todo lo relativo a la producción y el control del conocimiento. De ahí que la educación sea tan importante para el movimiento Gülen, como base para ser un buen musulmán, planteamiento que forma parte del perfil de la mayoría de las neocofradías. La idea es que la educación secular, a partir de las Ciencias y las Humanidades, debe interactuar con la educación religiosa. De ahí el énfasis del movimiento Gülen en la creación de escuelas y centros educativos o FEM (*Fethullah Egitim Merkezi* o centros de educación *fethullahci*), en los cuales la formación religiosa suele ser indirecta y las clases se imparten en inglés. En la actualidad se calcula que en Turquía existen unos 300 centros educativos, y otros 1.000 en el resto del mundo, principalmente en el Asia Central ex soviética, pero también en Yemen, Afganistán, Pakistán (Tavernise, 2008), algunos países africanos, Indonesia, Tailandia, Malasia, Birmania, Argentina, Filipinas, Japón y Taiwán. Posiblemente, el dato de que la red de centros del movimiento Gülen integraría a dos millones de estudiantes es muy exagerada, pero da una idea de cómo se percibe la influencia de los *fethullahci* en el terreno educativo (Turam, 2003; Bruck-

mayr, 2010). Por lo demás, también se han fundado algunas universidades privadas. Es importante hacer notar que el concepto educacional del movimiento Gülen apunta al fomento del elitismo social. Se trata de centros privados, no de instituciones caritativas⁴. La idea de formar a los mejores y apuntalar a las clases técnico-profesionales musulmanas implica a los graduados y hombres de negocios, que a su vez deberán colaborar en la subvención de nuevos centros con parte de los beneficios obtenidos. Resulta de común aceptación la idea de que es preferible construir una escuela a una mezquita (Hebaug, 2010: lcts 586-592)⁵.

El impulso para la creación de una infraestructura educativa propia llevó, lógicamente, a la fundación de medios de comunicación y editoriales, tan importantes, por otra parte, para el proselitismo de los maestros de las neocofradías. La primera publicación impulsada por los *fethullahci* fue una revista mensual de pedagogía, *Sizinti*, impulsada en 1979 por la Fundación de Profesores, surgida a su vez en el seno del movimiento. Los sermones de Fethullah Gülen, grabados en cintas o discos, se distribuyeron por miles en la Turquía de los años ochenta. En 1986 se fundó el diario *Zaman*, que hoy en día es uno de los más vendidos en Turquía y que además se imprime diariamente en 13 países con amplia mayoría de población turca, con una elevada calidad y solvencia informativa⁶. Lógicamente, los programas de radio y televisión no podían tardar en llegar: Burç FM, la agencia de noticias Cihan, y los canales de televisión Samanyolu TV (1993) y Mehtap TV (2005)⁷. Junto con los centros de enseñanza y los medios de comunicación, el movimiento Gülen cuenta con sus propios medios financieros: el Bank Asya (1996), que opera según los principios de las reglas islámicas de transacción⁸; con esta institución financiera trabaja la compañía de seguros Işık Sigorta.

Por último, el movimiento otorga gran importancia a la institución caritativa *Kimse Yok Mu?* (¿Hay Alguien Ahí?), una ONG fundada en 2004 a partir de un programa de televisión emitido por el canal Samanyolu TV. El nombre proviene de la exclamación de una niña, superviviente del terremoto de 1999. *Kimse Yok Mu* no sólo opera en Turquía,

4. La anualidad que pagaría cada alumno matriculado en la Turkish International School en Filipinas, por ejemplo, podría ascender a 4.000 dólares.

5. Esa afirmación da idea del bajo concepto que posee Gülen de las mezquitas y madrazas como centros educativos del islam tradicional.

6. En red, el diario Zaman, que cuenta con 760.000 suscriptores y dos millones y medio de lectores, se edita en turco y en inglés: <http://www.zaman.com.tr/>

7. Sitio web de la Agencia Cihan: <http://www.cihan.com.tr/mainAction>; Sitio web del canal de televisión Samanyolu: <http://www.samanyolu.tv/default.aspx> (además existen Samanyolu TV Europa y USA); Sitio web de Mehtap TV: <http://www.mehtap.tv/>.

8. Para la explicación oficial del trasfondo financiero de la institución, véase "Gülen Movement: Financial Resources". Fethullah Gülen Forum. "Questions & Answers". Respuesta de Dogan Koc (en línea): http://www.fethullahgulenforum.org/questions_answers/18/gulen-movement-financial-resources

sino en otros muchos países afectados por catástrofes naturales: se donó doce millones de dólares a Pakistán tras el terremoto de 2005; se reconstruyó un pueblo en Darfur a lo largo de tres años, con un coste de cincuenta millones; y otras ayudas destinadas a Perú, Etiopía, Kenya, Haití (Hebaug, 2010: lct 1.596). Además, *Kimse Yok Mu* construye escuelas en países o regiones empobrecidas, lleva a cabo asistencia médica gratuita en áreas rurales y ayuda específica a los afectados en las zonas de conflicto armado del sureste kurdo.

La actividad caritativa del movimiento Gülen lo emparenta con la labor sanitaria; fruto de ello son los seis hospitales que controla la institución en Turquía. Se trata de instituciones concertadas, pero que además pueden funcionar en determinadas circunstancias con donaciones puntuales o esponsorización privada para pacientes que carecen de medios. El personal es contratado y puede estar conectado o no al movimiento Gülen; pero, lógicamente, no se contrata a nadie que esté activamente en contra. Por otra parte, a veces se prioriza la contratación de personal de servicios altamente motivado, más que altamente cualificado. Es evidente que el servicio en la mayor parte de las instituciones del movimiento Gülen exige una buena parte de voluntarismo. Así, los médicos hacen visitas gratuitas en las campañas de *Kimse Yok Mu*, y el personal de uno de los hospitales cede parte de su sueldo para el mantenimiento de una escuela del movimiento en Albania. Si se da crédito a las cifras de la encuesta realizada por Helen Rose Heabug (2010: lct 1.487), del departamento de Sociología de la Universidad de Houston, los sueldos son elevados: un doctor del Hospital Bahar, en Bursa, percibiría 120.000 dólares al año, un sueldo elevado para la Turquía del 2010. Pero a su vez, ese profesional cedería el 30% de sus ingresos anuales como contribución voluntaria a otras obras sociales, lo que puede ascender fácilmente hasta el 50%.

LA POLITIZACIÓN DE LOS *FETHULLAHCI*

El movimiento Gülen suscita fuertes polémicas en Turquía y entre las populosas comunidades turcas en el extranjero, por lo cual, y a pesar de sus frecuentes declaraciones que lo niegan, la neocofradía juega un papel político. De hecho, como ello se asume explícitamente, se juega ese rol. Dada la proliferación de cofradías similares en los últimos años, puede sorprender la popularidad internacional y el nivel de polémica que suscita en Turquía. Hay varias causas que lo explican a simple vista, como el volumen de recursos que mueve la institución, combinado con la cercanía del movimiento al actual Gobierno del islamista Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP), así como a los círculos financieros y empresariales que giran en torno a él. Por otra parte, especialistas

de prestigio como Thierry Zarcone (2005: 280) han llegado a catalogar el movimiento Gülen como “el intento más logrado de adaptación del islam a una sociedad moderna”. El nacionalismo que predica el propio Gülen, su autoexilio en Estados Unidos y el diálogo interconfesional con el Occidente cristiano también contribuyen a la inquina que le profesa la derecha laica turca, porque parece una réplica política del aparato kemalista, y ello en sus mismos términos (nacionalismo, amistad con los estadounidenses, vocación europeísta), pero desde el bando islamista. La derecha nacionalista laica lo percibe como una aberración, como si Gülen jugara a ser una especie de Atatürk islamista.

Precisamente, y desde noviembre de 2002, el Gobierno de Erdogan está embarcado en implementar una política de superación del legado kemalista en el Estado turco, lo cual los sectores conservadores laicos denuncian como un gigantesco complot (“la agenda oculta de Erdogan”). Sin embargo, el Gobierno recibe lo que parece un desconcertante apoyo de la Unión Europea y también de Washington. Por lo tanto, el paralelismo entre el Gobierno del AKP y el movimiento Gülen parece evidente. Pero como el movimiento es una neocofradía, con lo que supone de componente sectario y reservado, aunque sea residual, se convierte fácilmente en blanco de las sospechas de ser la verdadera mano ejecutora de la “agenda oculta” del Gobierno. Dado que en estos casos la carencia de pruebas es la mejor prueba de que se está tramando un complot, las denuncias contra el movimiento Gülen son continuas y van desde la exageración más grosera a la manipulación de medias verdades. Ciertamente es que desde el movimiento Gülen existen rasgos que atizan las sospechas. Uno de ellos es la estructura laxa de las relaciones entre las diversas instituciones del movimiento. *Hocaefendi*, como es conocido Gülen afectuosamente por sus seguidores, pudo haber inspirado la creación de algunas de ellas, pero posiblemente no figura en la dirección, el patronato o la junta directiva. Puede que ni siquiera exista nadie del primer círculo y que la integración dentro del movimiento sea, en apariencia, muy tenue, incluso a partir de una simple manifestación de simpatía. Ese sistema de *franquicia* atiza las sospechas de la lógica conspirativa. Y de hecho, puede dar lugar a pasos en falso si intereses espurios logran controlar algún sector de la estructura del movimiento (Avci, 2010)⁹.

Por otra parte, la propia trayectoria biográfica de Gülen y la historia del movimiento contribuyen a explicar el acoso continuo de los círculos de la derecha y ultraderecha laicas. Según uno de los mejores estudiosos del islamismo político en Turquía, Hakan Yavuz (2003: 181-185), el movimiento Gülen pasó por tres fases. La primera, desde 1966

9. En el libro de Hanefi Avci, que tuvo un enorme éxito de ventas en 2010, se denuncia una supuesta infiltración del movimiento Gülen en las filas de la policía turca. Aunque la exageración y la simple difamación son habituales en medios sensacionalistas turcos, no debe descartarse que a veces se hayan producido delitos de esa índole en nombre del movimiento por personas o sectores ajenos al movimiento.

a 1983, es la que abarca la construcción de la comunidad primigenia. Gülen comenzó los cursos de verano en una escuela coránica en İzmir para aglutinar a su alrededor a los primeros estudiantes en la práctica del activismo cívico. Durante este periodo, Gülen intentó mantener a la comunidad al margen del activismo político. Pero eran los “años de plomo” turcos y, ante la polarización política del país, el naciente movimiento no tardó en exhibir retórica anticomunista, adoptando posiciones de nacionalismo conservador. A pesar de ello, Gülen fue arrestado tras el golpe militar de 1971, debido a su procedencia del movimiento Nurcu y a los contactos que todavía mantenía con ese movimiento. Permaneció en prisión durante medio año por violación del artículo 163 que criminalizaba las asociaciones y manifestaciones religiosas *indeseadas*. El paso por la cárcel volvió más cauto a Gülen, poco deseoso de enfrentarse al Estado, a la manera de los *nurcus*. Comenzó entonces a volcarse en el asociacionismo educacional, estableciendo la Fundación de Maestros Turcos (1976) y la exitosa revista *Sizinti*. Se empezó a perfilar la idea de dar impulso a una generación de nuevos turcos, musulmanes conscientes y practicantes, pero capaces de liderar con la modernidad.

En 1980 se produjo un nuevo golpe militar, y a Gülen se le prohibió ejercer actividades públicas. Pero pronto recibió un fuerte impulso del que sería primer ministro, Turgut Özal, un tecnócrata de origen kurdo que había demostrado interesantes iniciativas y planes para reactivar la desastrosa situación turca. Özal trabajó con los militares durante el periodo del golpe y logró que se levantara el veto a las actividades de Gülen. Su amistad fue mucho más lejos a partir del momento en que Turgut Özal ganó las elecciones de 1983 con el Partido de la Madre Patria y empezó a imprimir un fuerte cambio en la vida política, social y económica de Turquía. A la manera de otros líderes de la época, como Ronald Reagan o Margaret Thatcher, Özal introdujo el neoliberalismo en el estatizado país. También abrió la mano a un nuevo protagonismo social de la religión en la Turquía aún vigilada y supervisada por el sistema kemalista. En consecuencia, acabó recibiendo el apoyo de todas las cofradías y neocofradías —con lo que ello significaba de palanca socioeconómica—, sobre todo de los *fethullahci*.

El movimiento Gülen se abrió al Estado y a la política, colaborando con Özal en el panorama sociocultural de Turquía. Ello marcó un segundo periodo de su historia, de 1983 a 1997, en que generó fuertes vínculos con las instituciones estatales. El propio Gülen devino una de las figuras dominantes de la escena política musulmana turca. Esta tendencia se asentó entre las prédicas de abril de 1986 y el sermón en la mezquita de Pertevniyal Valide Sultan, en mayo de 1989, destinado a las clases medias y la nueva burguesía musulmana. Allí habló ya claramente de la necesidad de que los fieles participaran en la economía, los medios y las actividades culturales a fin de crear una nueva y confiada Turquía. El movimiento cambió apreciablemente: se hizo consciente del valor de los medios de comunicación y la economía de mercado. Ese nuevo estilo se notó pronto en el campo de la educación, al aprovechar el fuerte impulso que dio Özal a la

privatización de la enseñanza. Así, el movimiento Gülen entroncaba con los orígenes de la nueva clase media provincial de Anatolia, que terminaría por ser el apoyo electoral del triunfante AKP, trece años más tarde. En eso Gülen también estaba en sintonía con Özal. Una de las expresiones más utilizadas por el carismático político hacía referencia al que consideraba sujeto de su discurso político, el pilar central de la sociedad turca, el *ortadirek*. Y con ello se refería a la nueva burguesía turca, un estrato social no estatista y específicamente no kemalista (que no “anti”), que hasta el momento seguía siendo un amplio sector social silencioso y que en ocasiones reivindicaba la religión musulmana como referente moral.

Turgut Özal no se limitó a reflotar el prolijo entramado de las cofradías y *cemaats* —durante su Gobierno se construyeron decenas de nuevos templos—, sino también, y sobre todo, favoreció la emergencia de un grupo de hombres de negocios que constituyeron una verdadera nueva generación, los denominados “tigres anatólios”, abriendo así la puerta a las inversiones iraníes y saudíes. Por lo tanto, fue durante la era Özal cuando cobró carta de naturaleza el *capital verde*, una burguesía de empresarios anatólios —preferentemente de la mitad oriental— que se jactaban de poseer su propia ética del trabajo y los negocios. Años más tarde, una antropóloga austriaca encontró que en la ciudad de Kayseri —uno de los núcleos industriales más exitosos— muchos empresarios o políticos describían su comunidad refiriéndose a la ética protestante o calvinista. Un ex alcalde insistió en que para entender a la gente de Kayseri “uno debe leer a Max Weber”. Y el propietario de una compañía textil explicó textualmente: “El crecimiento del capitalismo anatolio es debido a su ética protestante del trabajo” (Knaus, 2005: 24). Thierry Zarccone (2005: 205) tipifica muy bien a esta burguesía de pequeñas y medianas empresas o bancos: “conservadora, claramente liberal y que defendía la iniciativa privada frente al intervencionismo estatal”. Frente a ella, la *otra Turquía* era la de los funcionarios y profesionales liberales laicos o la burguesía de los negocios vinculados al Estado y las grandes empresas de Anatolia occidental, de Estambul y el mar de Mármara, que se beneficiaban de los subsidios oficiales, sobre todo los destinados a la exportación. En buena medida, una frase del infausto primer ministro Adnan Menderes —ejecutado tras el golpe de Estado militar de 1960— expresaba muy bien la idea que él tenía, al menos originariamente, de lo que debería ser el nuevo país del *milagro Özal*: “Con la ayuda de Dios, Turquía se convertirá en el Japón de Asia occidental”.

Durante este periodo, Gülen apoyó públicamente las políticas neoliberales de Özal. De hecho, se considera que esos años fueron los de la apertura de los *fethullahci* a la política. Los partidos los cortejaban para muñir los votos que podían suministrar; y no sólo a ellos: todas las cofradías, neocofradías y *cemaat* eran destinatarias de un trato parecido, a pesar de que los *fethullahci* les sacaban cada vez más ventaja. Así, el lanzamiento del diario *Zaman* se hizo con el apoyo de Turgut Özal, Süleyman Demirel y Tansu Çiller, líderes del Partido de la Recta Vía.

EN LA SENDA DE LA REVOLUCIÓN PASIVA

En general, los estudios sobre el movimiento Gülen apenas mencionan –si es que lo hacen– esa relación directa entre los *fethullahci* y la nueva clase media musulmana que salió a la luz en Turquía en los años ochenta, al socaire del neoliberalismo al que dio vía libre Turgut Özal. De hecho, había sido previamente una tendencia sociopolítica que se empezó a manifestar con claridad tras la Segunda Guerra Mundial, con el ascenso al poder del Partido Democrático de Adnan Menderes, ya en 1946. A partir de ese primer núcleo, toda una serie de partidos y políticos de centro derecha liberal representaron a la *segunda Turquía* no kemalista, socialmente representada por profesionales liberales, pequeños empresarios y comerciantes o granjeros. Esa línea política no tuvo representación islamista hasta 1970, cuando Necmettin Erbakan fundó el Partido de la Salvación Nacional que, prohibido tras el golpe de 1980, más adelante fue sustituido por el Partido Refah (Bienestar).

Ese contexto sociopolítico explica la evolución del movimiento Gülen, las paradójicas circunstancias de su apertura internacional en la tercera fase de su biografía, a partir de 1997, así como los importantes cambios que ha experimentado más recientemente debido al nuevo contexto social que ha generado el Gobierno del AKP (Tugal, 2009). Fethullah Gülen no apoyaba las opciones islamistas duras, en particular el Refah de Erbakan. En los años noventa llegó a decir públicamente que “ni aunque el ángel Gabriel fundara un partido, lo seguiría” (Zarcone, 2005: 225). Menos aún cuando el Refah llegó al poder en 1995 –acontecimiento totalmente novedoso en la historia de la República turca. De hecho, en ese tiempo, los *fethullahci* terminaron siendo presentados –incluso desde la izquierda política– como los buenos musulmanes, tolerantes, modernos y cultos, contra los islamistas del Refah y, en particular, de Erbakan, fanatizado y proárabe. El diálogo interreligioso impulsado por los *fethullahci*, culminando con la audiencia de Juan Pablo II a Gülen en 1989, marcó todavía más la diferencia.

En febrero de 1997, los militares turcos pusieron en marcha el “golpe posmoderno” o “virtual”, denominado así porque logró derrocar a Erbakan sin necesidad de sacar los tanques a la calle. La operación fue presentada por los sectores laicos y nacionalistas más duros como un viraje hacia la recuperación del ideario kemalista. En los años que siguieron, las 18 medidas adoptadas por el Consejo de Seguridad Nacional se convirtieron en una especie de *código de vigilancia* sobre los partidos islámicos, cofradías, *cemaats* e incluso individuos. Se habló de un retorno a las leyes antirreligiosas de Atatürk, según las cuales la religión no debía ser instrumentalizada con fines políticos. Fue una ofensiva en profundidad contra el islamismo y sus instituciones, así como contra los sectores socioeconómicos que lo sustentaban. Se dismantelaron emisoras de radio y televisión, se prohibieron periódicos, se redujo drásticamente el número de instituciones

de enseñanza islámicas, fueron despedidos miles de funcionarios, encarcelados clérigos y personalidades religiosas y vigiladas mezquitas y mausoleos. El *capital verde* fue también fustigado por los militares, hasta tal punto que se elaboró una lista de empresas de los *tigres anatólios* y asociadas a la patronal musulmana (MUSIAD), con las que se aconsejó no comerciar (Zarcone, 2005: 236-243).

En una actitud que sorprendió a propios y extraños, Gülen aprobó las medidas. Intentaba preservar la enorme red de instituciones docentes que habían creado los *fethullahci* y la infraestructura del movimiento en general. Pero también quería demostrar que era posible sacar adelante un islam turco, nacional, compatible con el laicismo kemalista. En definitiva, que los *fethullahci* respetaban el Estado y que incluso podrían llegar a crear un *islamismo kemalista*, que era a lo que apuntaban los denominados “encuentros de Abant” promovidos por Gülen entre 1998 y 2000. Eran talleres de debate entre juristas, intelectuales, universitarios y teólogos en torno a cuestiones como la relación entre democracia e islam, laicidad y radicalismo islámico.

Pero tras liquidar el islamismo más radical, el Consejo de Seguridad Nacional y los kemalistas más radicales continuaron con los demás, y pronto le tocó el turno a Gülen, convertido por entonces en la voz más importante del islamismo turco. Viendo venir la represión, *Hocaefendi* se exilió a Estados Unidos en 1998, con el pretexto de tener que someterse allí a un tratamiento contra la diabetes. La maniobra puso de relieve que el movimiento de los *fethullahci* era más difícil de atacar que el resto de las cofradías, neocofradías y *cemaats*, precisamente por su proyección internacional. Gülen siguió dirigiendo el movimiento desde Pennsylvania, bajo la discreta protección de las autoridades estadounidenses que, como con otros líderes musulmanes moderados, tales como Hisham Kabbani, presentaban a Gülen como el perfecto modelo de lo que significaba el *buen islam*, frente a los fanáticos fundamentalistas, especialmente a partir de los atentados de 2001. Además, la red de instituciones *fethullahci* en Asia Central también tenía un enorme interés para la estrategia de Washington en Eurasia. Mientras tanto, en Turquía incluso políticos como Bülent Ecevit (primer ministro entre 1999 y 2002) se negaron a considerar las escuelas del movimiento Gülen como “nidos de islamismo”.

Como respuesta, en junio de 1999 una cadena de televisión difundió casetes con antiguos discursos del *Hocaefendi* en los que llamaba a sus seguidores a la conquista del Estado y a controlar los puestos clave de la política, la administración y la justicia. Comenzaba así la campaña contra la “agenda oculta” del islam moderado, que a partir de 2002 se aplicaría en profundidad contra el Gobierno de Erdogan. La maniobra revelaba que para el poder militar y la derecha laica atrincherada en el poder, no existía islamismo moderado o radical: todo era lo mismo, hasta tal punto que los que se autollamaban moderados podían ser incluso más peligrosos que los visibles y previsibles fundamentalistas. La obsesión por el complot y el golpe no era más que una proyección del método de acción preferido por el poder militar y los servicios de inteligencia desde 1960.

Gülen nunca regresó a Turquía, ni siquiera cuando el Gobierno del AKP abrió las puertas al poskemalismo y comenzó a dismantlar el poder militar en el país (Rabasa y Larrabee, 2008: lct 309)¹⁰. Este y la derecha laica no habían logrado cumplir con sus objetivos de destruir el islamismo turco; quedó bien patente en las elecciones de noviembre de 2002, en las que ganó por una aplastante mayoría el AKP; y en las victorias políticas posteriores del partido, que posibilitaron reformas institucionales y jurídicas de gran alcance para Turquía. Pero el movimiento Gülen continuó siendo atacado por el *establishment soi-disant* kemalista con notable encarnizamiento, y ello por dos razones. En primer lugar, porque debido a su renuncia a implicarse directamente en la lucha política –pero a su cercanía ideológica al Gobierno de Erdogan– el movimiento Gülen encarnaba aún mejor que el AKP y sus líderes la obsesiva “agenda oculta” que era caballo de batalla de la derecha laica, los restos del kemalismo y el poder militar. Dicho de otra manera, el movimiento Gülen era presentado como el flanco débil del Gobierno, aquel que este no siempre podía defender en público.

En segundo lugar, la dimensión internacional del movimiento le jugó una mala pasada cuando los *lobbies* turcos de tendencia kemalista, especialmente en Estados Unidos, difundieron internacionalmente la campaña difamatoria que tanto éxito estaba teniendo en Turquía, encontrando una repercusión que, en muchas ocasiones, perjudicó al Estado turco en su conjunto. En países como España, las relaciones amistosas tradicionales de militares y diplomáticos con sus homólogos turcos llevaron a que, en muchos círculos de la Administración, se admitieran con credulidad tales elaboraciones, sin tener en cuenta que si Fethullah Gülen hubiera sido percibido como una amenaza para Estados Unidos, donde reside desde hace una docena de años, las autoridades lo hubiesen deportado o encarcelado hace ya mucho tiempo, especialmente después del 11 de septiembre de 2001. De hecho, resulta evidente que el movimiento Gülen es un importante aliado de los intereses de Estados Unidos en el Asia Central ex soviética y el espacio eurasiático de la geoestrategia estadounidense, a partir del despliegue de recursos *fethullaci* en esa amplia zona. Todo lo cual no excluye el apoyo a políticas panturquistas y, a la vez, el tendido de puentes hacia la colaboración con Rusia. A tal efecto, la estructura ideológica del régimen de Kadyrov en Chechenia, por ejemplo, no parece ajena a cierta influencia *fethullahci*.

En la misma Turquía, el movimiento Gülen es uno más de los vehículos del cambio de actitud sociopolítica que generó la victoria del AKP en el año 2002. No es ajeno al papel de Turquía como tradicional laboratorio del islam y a las tradicionales

10. Según se afirma dentro del movimiento, para no dar pábulo a la comparación entre el regreso del ayatolá Jomeini a Irán en 1979, y el comienzo de la revolución islámica.

cofradías turcas: de hecho, se trata de una adaptación moderna y de claro trasfondo neoliberal, en lo político-económico, al insistir en la acción sobre la meditación. Esa estrategia ha tenido un gran éxito por cuanto permite *medir*, computar el éxito (y por lo tanto, la popularidad) de la neocofradía en términos materiales; y además, el sentimiento nacionalista que lo acompaña, lo hace más asumible y comprensible para el común de los fieles. Así, el movimiento Gülen no pertenece al ámbito de un islamismo radicalizado y global, sino que forma parte de la solución al mismo, en el sentido en que “antiguos radicales y sus seguidores han sido llevados al redil del neoliberalismo, el secularismo y la dominación occidental (a través de una revolución pasiva)” (Tugal, 2009: lct 77)¹¹.

Referencias bibliográficas

- AVCI, Hanefi. *Haliç'te Yaşayan Simonlar: Dün Devlet Bugün Cemaat*. Ankara: Angora, 2010.
- Baran, Zeyno. *Torn Country. Turkey Between Secularism & Islamism*. Hoover Institution Press, Stanford University, 2010.
- BRUCKMAYR, Philipp. “Phnom Penh’s Fethullah Gülen School as an Alternative to Prevalent Forms of Education for Cambodia’s Muslim Minority”. En: Esposito, John L. y Yilmaz, İhsan (eds.) *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*. Nueva York: Blue Dome Press, 2010. P. 225-248.
- BUNT, Gary R. *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environment* (Critical Studies on Islam). Londres: Pluto Press, 2003.
- *iMuslims: Rewiring the House of Islam (Islamic Civilization and Muslim Networks)*. The University of North Caroline Press, 2009.
- EL-NAWAWY, Mohammed y KHAMIS, Sahar. *Islam Dot Com: Contemporary Islamic Discourses in Cyberspace*. (The Palgrave Macmillan Series in International Political Communication). Palgrave Macmillan, 2009.
- ELIGÜR, Banu. *The Mobilization of Political Islam in Turkey*. Cambridge University Press, 2010. Kindle edition.
- ESPOSITO, John L. y YILMAZ, İhsan (eds.) *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*. Nueva York: Blue Dome Press, 2010.
- FOREIGN POLICY. “The World’s Top 20 Public Intellectuals”. *Foreign Policy* (16 de junio de 2008a).
- “Meet Fethullah Gülen, the World’s Top Public Intellectual”. *Foreign Policy* (4 de agosto de 2008b).
- GORDON, Philip H. y TASPINAR, Omer. *Winning Turkey. How America, Europe and turkey can revive*

11. En una revolución pasiva, los sectores populares son movilizados con discursos y estrategias revolucionarios, sólo para reforzar los modelos existentes de dominación.

a Fading Partnership. Washington: Brookings Institution Press, 2008.

HÄLLZON, Patrick. "The Gülen Movement: Gender and Practice". *Conference-papers* (15 de noviembre de 2008). Nota 24 [en línea]. <http://en.fgulen.net/conference-papers/gulen-conference-in-washington-dc/3091-the-gulen-movement-gender-and-practice.html>

HEBAUG, Helen Rose. *The Gülen Movement. A Sociological Analysis of a Civic Movement Rooted in Moderated Islam*. Springer, 2010. Kindle edition.

HILTON BRIAN John; CHONG JU Choi y MILLAR, Carla. *The Global Silk Road: Globalization, Islam and the Creation and Distribution of Knowledge Using the Internet*. Trafford: Victoria BC, 2005.

KNAUS, Gerald *et.al.* "Islamic Calvinist. Change and Conservatism in Central Anatolia", Berlin-Brussels-Istanbul: ESI-European Stability Initiative, 2005 [en línea] http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_69.pdf

KÖSEBALABAN, Hasan. "The Making of Enemy and Friend. Fethullah Gülen's National-Security Identity". En: Hakan Yavuz, M. y Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003. P. 170-183.

MARKHAN, Ian y OZDEMİR, Ibrahim (eds.) *Globalization, Ethics and Islam. The Case of Bediuzzaman Said Nursi*. Aldershot & Burlington: Ashgate, 2005.

MORRIS, Chris. *The New Turkey. The Quiet Revolution on the Edge of Europe*. Londres: Granta Books, 2005.

NASR, Vali. *The Rise of Islamic Capitalism. Why the New Muslim Middle Class is the Key to Defeating Extremism*. Nueva York: Free Press, 2009.

NASR, Vali. *Forces of Fortune. The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*. Nueva York: Free Press, 2009. Kindle edition.

NEREID, Camilla T. *In the Light of Said Nursi: Turkish Nationalism and the Religious Alternative*. Londres: C. Hurst Publishers, 1998.

RABASA, Angel y LARRABEE, F. Stephen. *The Rise of Political Islam in Turkey*. RAND, National Defense Research Institute, 2008. Kindle edition.

RELIGIOSCOPE. "The Gülen Movement: a modern expression of Turkish Islam - Interview with Hakan Yavuz". *Religioscope* (21 de julio de 2004) [en línea] http://religion.info/english/interviews/article_74.shtml

ROY, Oliver. *El islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.

SARITOPRAK, Zeki. "Fethullah Gülen. A Sufi in His Own Way". En: M. Hakan Yavuz y Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003. P. 156-169.

TAVERNISE, Sabrina. "Turkish Schools Offer Pakistan a Gentler Vision of Islam". *The New York Times* (4 de mayo de 2008).

TUGAL, Cihan. *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford University Press, 2009. Kindle edition.

TURAM, Berna. "National Loyalties and International Undertakings. The Case of the Gülen Community in

Kazakhstan". En: M. Hakan Yavuz y Esposito, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003. P. 184-207

VAINOVSKI-Mihai, Irina. "The Limits of Otherness in Fethullah Gülen's Dialogic Methodology for Interfaith Encounters". En: Esposito, John L. y Yilmaz, Ihsan (eds.) *Islam and Peacebuilding: Gulen Movement Initiatives*. Blue Dome Press, 2010. P. 85-101.

WHITE, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics* [2ª edición]. University of Washington Press, 2003.

WISE, Lindsay. "Words from the Heart": *New Forms of Islamic Preaching in Egypt*. M. Phil Thesis in Modern Middle Eastern Studies. St Antony's College: University of Oxford, mayo de 2003 [en línea]. <http://users.ox.ac.uk/~metheses/Wise.html>

YILMAZ (eds.). *Islam and Peacebuilding. Gülen Movement Initiatives*. Nueva York: Blue Dome Press, 2010.

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

YAVUZ, M. Hakan y ESPOSITO, John L. (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003.

ZARCON, Thierry. *El islam en la Turquía actual*. Biblioteca del Islam contemporáneo nº 28. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

Otras fuentes

GÜLEN, Fehdullah, sitio web personal (en línea): <http://en.fgulen.com/>

GÜLEN, Fehdullah, sitio web personal [versión en castellano]: <http://es.fgulen.com/>

