

EL ISLAM POLÍTICO EN TURQUÍA: UNA APROXIMACIÓN DESDE EL DEBATE SOBRE EL DECLIVE DEL ISLAMISMO

Por Laura Feliu Martínez

INTRODUCCIÓN

El debate sobre el declive del islamismo es un debate que se desarrolla básicamente en la academia francesa, y que sólo de forma subsidiaria es recogido por las fuentes anglosajonas para apoyar o refutar las visiones de unos u otros estudiosos sobre el estadio actual del islamismo. La controversia sobre el supuesto declive del islamismo se desarrolla en los años noventa, y no es casual que lo haga tras la sangrienta guerra fratricida que ha sacudido a Argelia —que ha tenido en un partido islamista, el Frente Islámico de Salvación (FIS), uno de sus principales protagonistas— y que produce un profundo impacto en Francia.

Este debate, si bien no se ha desarrollado más allá de las teorías propuestas por media decena de autores, lo considero interesante y útil por dos motivos:

En primer lugar, porque se propone identificar una serie de procesos comunes al conjunto del mundo islámico. Si bien esto es casi imposible de realizar, dada la diversidad de contextos geopolíticos, socioeconómicos e incluso culturales, las Ciencias Sociales aspiran a identificar una serie de constantes, de tendencias generales que afectan de una u otra manera a los actores a nivel local. El proceso de globalización y las facilidades comunicativas facilitan los procesos de exportación de ideologías, de emulación de victorias (como la revolución iraní), de disuasión (por fracasos como el del FIS en Argelia) o de ejemplificación (experiencias a la espera de convertirse en modelos, como es el caso del gobierno islamista en Turquía).

En segundo lugar, por el hecho de identificar aquellos elementos que servirán para determinar la evolución de los movimientos islamistas. De esta manera, el debate dibuja una especie de “guía para el estudio”, que debe facilitar una perspectiva comparativa. Entre estos elementos destaca:

- La adscripción del islam político a la modernidad.
- Los objetivos de los diferentes grupos, tanto en lo que respecta al campo político (“ganar” el Estado para poder convertirlo en un Estado islámico), legal (introducción de la charía) y moral (reislamización de valores y costumbres). Es decir, su agenda y la prioridad de unos puntos sobre otros, la jerarquización de temas. ¿Han conseguido estos grupos sus objetivos? ¿Cómo ha influido su consecución o renuncia a ellos en la reformulación de sus programas?
- Las estrategias, especialmente en lo que respecta a la participación o no en el juego político, y la aceptación de las reglas democráticas.
- La composición social del movimiento, especialmente las alianzas entre diferentes grupos sociales.
- La influencia de todos estos factores en la aparición del neofundamentalismo.

Lo que autores como Gilles Kepel o Olivier Roy denominan declive del islamismo es más bien una transformación de estos grupos, que les lleva a perder aquello que era su esencia (Roy 1992, 2003, Kepel 2001) (1). La secuencia de esta evolución se inicia con un primer período de formación de grupos radicales, que en los años setenta y ochenta establecen alianzas con la juventud desheredada y la burguesía piadosa. Estas alianzas se desmoronan en los años noventa, fundamentalmente por el miedo de las clases medias a los excesos de los sectores más extremistas. Aquí radica para estos autores la principal causa del declive del conjunto del movimiento. A ello se unen las necesidades de la lógica democrática y de la participación política, que comportan necesariamente una moderación del movimiento. Los grupos islamistas, para estos autores, están entrando de pleno en la modernidad, y han renunciado a la toma del poder y a la constitución de un Estado islámico, aspectos que habían formado hasta hace poco el núcleo duro de sus programas

políticos. Tras los fracasos de los años ochenta y primeros noventa, estos grupos participan allí donde pueden en las elecciones como un partido más, se centran en aspectos morales y han modificado sus alianzas con grupos sociales, viéndose obligados a frecuentar a la burguesía laica, lo que también implica una transformación y moderación de su ideario.

Otro autor que se manifiesta también en estos términos es el profesor de la Universidad hebrea de Jerusalén, Emmanuel Sivan, que afirma que los grupos islamistas han triunfado en el campo socio-cultural pero han fracasado en lo político (Sivan 1998). El discurso islámico es hegemónico en el debate público y ha reemplazado al panarabismo o al marxismo, pero los movimientos radicales islámicos han sido incapaces de convertirse en actores políticos importantes. Para este autor, tanto si han optado por la vía de la violencia, por la “infiltración cultural” o *dawa*, o por la participación parlamentaria, el fracaso es patente (2). Si bien Sivan advierte que sería equivocado considerar que estos grupos están abocados al fracaso de forma permanente.

En contra de estas tesis, François Burgat (2001) o Baudouin Dupret (2000), entre otros autores, consideran que algunos de estos rasgos presentados como novedosos (la reapropiación cultural de la modernidad descrita por Roy (1985) con respecto a Afganistán, las alianzas con sectores laicos de la clase media, o el discurso en términos nacionales y no internacionalistas) datan ya de períodos anteriores. El uso de expresiones como declive o fracaso para referirse a la evolución de algunos de estos movimientos puede resultar muy efectista pero no refleja la importancia que tienen hoy en día. La evolución del movimiento depende en cada caso de los respectivos contextos socio-políticos, tan diferentes de uno a otro extremo del mundo musulmán. Para estos autores, en realidad, la visión “declivista” sobre la defunción de los movimientos más literalistas y su conversión en postislamismos deriva del hecho de que antes estos autores se habían fijado casi exclusivamente en la actividad de las franjas más radicales del fenómeno. Aunque resulta evidente que los islamistas no han conseguido el poder y que los sectores más radicales son marginales, estas circunstancias ya se daban tiempo atrás y, en palabras de Burgat, los autores

-
- (1) ROY en “*El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*” sintetiza su obra de 1992, en la que formula los principios básicos de su tesis. Kepel (2001) de hecho retoma buena parte de las ideas de Roy sobre la emergencia de un postislamismo y las reinterpreta, aplicándolas a diferentes estudios de caso.
 - (2) SIVAN plantea que son varios los motivos por los que los grupos islamistas rechazan la participación en los parlamentos: va en contra de su ideología, a los grupos más radicales no se les es permitido participar, no hay ejemplos en los que la oposición haya ganado elecciones en países árabes y cuando lo hizo (en Argelia) intervino el Ejército, cuando participan en Parlamentos o gobiernos se tienen que limitar a puestos secundarios. Todo esto le sirve a Sivan para decir que se trata de una cuestión controvertida para los islamistas. En realidad lo que está mostrando con estas casuísticas es que son sobre todo los regímenes los que están bloqueando el uso de este instrumento.

“declivistas” “otorgan a la superioridad policial y militar de los regímenes el estatuto de victoria ideológica sobre sus opositores” (Burgat 2001: 5). Si en el día de hoy hay grupos islamistas que sobreviven en la sombra, es sobre todo debido a la intensidad de la represión, provocada ésta a su vez por el aumento de la influencia de los islamistas. Mientras no se celebren elecciones transparentes en estos países resultará imposible evaluar el supuesto miedo de la burguesía piadosa a las tesis islamistas. Así pues, los defensores del fracaso afirman con respecto a los islamistas que: “Ellos no son hoy lo que habíamos dicho que eran”. Pero Burgat duda que estos grupos hayan sido substituidos por otros de carácter diferente, ya que la reconciliación del léxico musulmán con la modernización social y la liberalización política empezaron mucho antes de lo que se afirma y han sido características propias del movimiento desde tiempo atrás (3).

Y aquí sin duda radica el núcleo de la discusión. ¿Hasta qué punto es diferente, por ejemplo, el *Refah Partisi* (RP) y el *Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP)? ¿En qué medida las características del AKP, actualmente en el gobierno, son el resultado del fracaso de su antecesor? Si el AKP testimonia el fin del islamismo tal y como se definió en los años setenta, ¿qué nombre debe darse al tipo de movimiento político que representa? (si es que debe dársele uno diferente).

El debate me sirve para analizar estos elementos en el caso de Turquía, aunque reconociendo que se trata de un país con particularismos que dificultan la comparación. ¿Han tenido lugar allí los procesos apuntados por los autores que participan en el debate? La aplicación de esta guía de investigación al caso turco debe servir para situar el de este país en una evolución más general. Para el desarrollo de este estudio utilizo básicamente la argumentación de Roy y Kepel para luego analizar su pertinencia en este estudio de caso a través de algunos de los trabajos de los estudiosos del caso turco.

EL LEGADO KEMALISTA, MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN

El estudio del proceso de laicización en Turquía desvela una experiencia única en el mundo islámico, un experimento de construcción social, política y religiosa que ha sido denigrado por unos y alabado por otros, pero que constituye una referencia insalvable cuando se habla de la relación

(3) DUPREZ y BURGAT concluyen que el llamado fracaso del islamismo testimonia en realidad el fracaso de la Ciencia Política en la interpretación de los fenómenos. La mayor parte de los grupos islamistas de los años setenta no eran “revolucionarios”, y además es lógico que la utopía proyectada en el futuro se convierte en ideología que debe a su vez volverse hacia un pasado necesariamente conservador e institucionalizado.

entre política y religión. Pero el modelo turco también nos muestra la complejidad de procesos que no son unidireccionales.

Del Imperio Otomano a la República Turca

La República de Turquía fue proclamada en octubre de 1923 como sucesora del Imperio Otomano, derrotado durante la Primera Guerra Mundial tras su alianza con Alemania. Desde ese momento, el kemalismo ha sido la ideología que ha dirigido la edificación del Estado moderno turco y su política exterior. Sus principios fueron formulados por Mustafá Kemal Atatürk, el líder carismático que evitó la culminación del desmembramiento de los restos del Imperio Otomano y que marcó un punto y aparte en la historia de la península de Anatolia. Atatürk pretendió con dichos principios presentar al mundo un nuevo Estado, totalmente diferente al sistema que caracterizó el período osmanlí. “*El Imperio Otomano, de quienes somos herederos, no tenía valor, ni méritos, ni autoridad a los ojos del mundo*” (citado en Vali 1971 : 54). Los principios-base sobre los que se levantó el nuevo Estado representaron una voluntad de ruptura con el pasado y pueden ser recogidos en seis conceptos-clave (Sahinler 1995): populismo (4), estatismo (5), secularismo, republicanismo (6), revolucionismo (7) y nacionalismo.

De entre todos estos principios deben destacarse dos. En primer lugar el nacionalismo, que es sinónimo de turquismo. Históricamente en el Imperio Otomano, donde cohabitaban unas dieciocho etnias de religiones distintas, el nacionalismo propiamente dicho no se había manifestado; el discurso otomano propugnó la formación de una gran comunidad (*umma*) en consonancia con las nociones del Islam. Los dirigentes kemalistas propusieron un nacionalismo destinado “a todos los turcos de la nación”.

-
- (4) El objetivo del populismo era aportar educación y “civilización” al pueblo en su conjunto, sin distinción de clases.
 - (5) En cuanto al estatismo, éste consiste en la necesidad de intervención y orientación de la actividad del país por parte del Estado con la finalidad de favorecer su desarrollo en los campos cultural, social y económico. Los kemalistas, para enderezar la economía del país, necesitaban asociarse con los pequeños comerciantes y propietarios de tierras; sin embargo no querían crear una clase privilegiada y adoptaron un sistema de economía mixta.
 - (6) El republicanismo se refiere a la necesidad de impedir un restablecimiento del sultanato y el califato.
 - (7) El revolucionismo o reformismo propugnan la evolución de la sociedad y el Estado turco hacia su modernización; se trata de fomentar una verdadera revolución que, sobre la base de especificidades turcas, deje atrás el pasado.

En segundo lugar, el secularismo, que ha centrado el debate durante la segunda mitad del presente siglo, es uno de los aspectos más rupturistas de la reforma kemalista. En la práctica, Atatürk introdujo una forma de laicismo que no pretendió la separación radical de la esfera religiosa y política (tal y como se entiende en el mundo occidental) sino que buscó un cambio en el equilibrio de fuerzas entre religión y Estado a favor del segundo.

Este proceso, realizado a través de medidas radicales inéditas por su traumatismo en el ámbito musulmán, no era totalmente antagónico con la tradición otomana. En el Imperio Otomano el Islam dominó la vida social en su conjunto: estaba presente en todas las decisiones políticas, jurídicas, culturales y sociales; el sultán era la máxima manifestación de esta estrecha imbricación a través de su papel terrenal y espiritual. Ahora bien, retomando la expresión de Olivier Carré (1993), el Imperio Otomano ya había realizado cierta secularización de la vida política (especialmente durante el período modernizador del *Tanzimat*) y en él se manifiesta la “gran tradición laica” del Islam. Como explica Besson (1995), el Islam y los estamentos que lo rodeaban no constituían una fuerza paralela al Estado. A pesar de que los dirigentes políticos estaban sometidos al imperio de la charía, el Estado poseía múltiples canales de manipulación de lo religioso. La máxima autoridad islámica, el jeque *ul- Islam* (superior jerárquicamente al mismo califa en el ámbito de la fe) era sin embargo un funcionario, nombrado pues por la autoridad temporal, y las autoridades otomanas habían establecido un control muy completo sobre cada uno de los actores religiosos, otorgándoles a cambio una visibilidad notable en la vida política osmanlí.

El proceso de laicización: objetivos y políticas

Tras la guerra de liberación nacional, los nuevos dirigentes no atacaron los principios religiosos sino que tendieron a hacer desaparecer el poder y la autoridad del Islam en la vida política. Las explicaciones sobre el por qué de esta política varían de unos autores a otros. Para algunos, el campo religioso no constituía en la época un movimiento articulado que pudiese desafiar el poder del kemalismo, pero el kemalismo “desea inventar un enemigo histórico a su altura cuya eliminación constituirá el punto cero de una nueva experiencia política” (Bozarslan 1996: 10). En general los diferentes argumentos que intentan explicar las medidas introducidas por Mustafá Kemal subrayan el convencimiento personal de éste de que determinados aspectos de la religión musulmana podían ser contradictorios con un proceso de modernización (Kinross 1996). Kemal declaró que la República turca no tenían una religión oficial y que la separación de

las ideas religiosas de los actos de Estado era un factor primordial para el éxito y el progreso de la nación. El laicismo resultaba imprescindible para garantizar la libertad de pensamiento y creencia. La ley de 3 de marzo de 1924 suprimió el califato, el párrafo de la Constitución que mencionaba el Islam como religión del Estado lo fue en 1928, y a partir de 1937 se declaró el carácter laico de la república (art. 2 de la Constitución). Las cofradías religiosas y las escuelas coránicas fueron prohibidas (Bozdemir 1996). Estas medidas se acompañaron de una profunda reforma legislativa, por la que el Islam deja de ser la fuente privilegiada del derecho turco (Besson 1995). Los sectores más conservadores se opusieron a esta política; la supresión de escuelas religiosas y de lugares de culto fue considerada un atentado a la libertad de pensamiento, y la concepción kemalista de la libertad de creencia se tildó de atea.

Pero la religión nunca desapareció totalmente de la esfera político-social. Tanto durante el mandato de Atatürk como posteriormente, las esferas política y religiosa continuarán estrechamente relacionadas a pesar de que el laicismo es establecido explícitamente por ley. Incluso para autores como Bayart (1994), fue en la era kemalista cuando culminó el proceso de islamización de Turquía, ya que el kemalismo hizo del Islam una fuente de legitimación de su poder. Sin llegar a este extremo, en realidad lo que se realizó fue un proceso de control (que no eliminación) de los centros de producción religiosa. La edificación de un Islam oficial es uno de los principales objetivos del Estado, mientras que se intenta acabar con el Islam popular, posible foco de contestación u oposición a través de sus complejas redes de influencia que se extienden más allá del control gubernamental. Estado e Islam no se separan totalmente en la nueva república, a pesar de que el discurso oficial pretende circunscribir la religión a la esfera privada (Kramer 1999: 57).

Este Islam oficial se articula alrededor del Directorio de Asuntos Religiosos (DRA), dependiente del primer Ministro (*Diyanet*), que se encarga de controlar las instituciones religiosas, especialmente las mezquitas, y de hacer compatible el Islam con la construcción de un Estado moderno (8), y de la Dirección General de Fundaciones Religiosas, que en 1932 sustituyen al Ministerio de la Charía.

(8) KRAMER (1999: 60-61) considera que el propio DRA se desvió en su práctica de los principios kemalistas, especialmente en el ámbito local. Este autor ofrece unas cifras verdaderamente importantes que muestran la expansión del Directorio a lo largo de los años: oficinas en todas las provincias y subprovincias, y más de 63.000 predicadores en las casi 70.000 mezquitas bajo su control.

Una vez muerto Atatürk, y tras la Segunda Guerra Mundial, el sistema político turco se vio privado de la legitimidad carismática derivada de su líder supremo (Besson se refiere a él como el “profeta laico”) y aparece la necesidad de renovar el consenso nacional a través de una serie de principios comunes a la mayor parte de la población del país. Como se verá más adelante, a partir de aquel momento el control sobre aquellos sectores religiosos que se deseaba eliminar se fue flexibilizando de manera intermitente siguiendo el ritmo crítico de los acontecimientos políticos. Muchas de las medidas instauradas por Atatürk respecto al campo religioso se modificaron mucho antes de que apareciera un movimiento islamista activo.

Desde la década de los años cincuenta el doble proceso, no contradictorio en sí, de ampliación de la estructura del Islam oficial y de presencia creciente de actores religiosos autónomos ha sido imparable. Este doble proceso conlleva un intento por parte de las autoridades de hacerse con las redes de influencia y legitimación en manos de agentes religiosos en la frontera del sistema; el mecanismo de recuperación del Islam de las cofradías es por ejemplo visible en las estrechas relaciones de algunas de ellas con partidos políticos. La década de los cincuenta —nada es nuevo bajo el sol— será calificada por numerosos autores como la década del despertar del Islam (Lewis 1952, Reed 1954). Este hecho no se tradujo en una islamización significativa de la política turca, y las elites políticas siguieron mostrándose fieles al modelo de Estado kemalista.

En 1949 se volvió a establecer la enseñanza religiosa oficial a través de una completa red de escuelas coránicas para formar predicadores (escuelas *İmam hatip*) o de Facultades de Teología (9). El elemento religioso fue igualmente integrado en el discurso de los partidos políticos, especialmente del Partido Demócrata que obtuvo la victoria en las elecciones de 1950 (Xavier-Cot 1982). En este caso el objetivo era movilizar a las elites rurales. Para Besson (1995: 219): “A partir de los años sesenta se produce un cambio perceptible en la relación de fuerzas religión-Estado: se equilibra y deja de tener una única dirección”. Los actores religiosos se diversificaron y empezaron a tener un papel autónomo con resonancias políticas, y no meramente religiosas y sociales.

Este proceso tuvo lugar ante la mirada vigilante de los “guardianes del kemalismo”. Ya en los años sesenta la emergencia del factor religioso fue esgrimida por los estamentos militares como justificación para sus golpes de mano (10).

(9) Las cifras ofrecidas por DUMONT (1985) son: 45 escuelas de *İmam hatip* en 1963 con poco más de 9.000 estudiantes que pasan a ser 135.000 alumnos en 1978. El extraordinario auge de estas instituciones lleva a superar en algunos períodos al número de establecimientos de educación no religiosa.

(10) La Constitución de 1961 (redactada bajo gobierno militar) incluye un “recordatorio” de los principios kemalistas

PARTICIPACIÓN EN EL CAMPO POLÍTICO Y ALIANZAS

El caso turco presenta una serie de rasgos que lo diferencian de otros países islámicos. Estos rasgos derivan de las características del campo político-religioso turco, excepcional en dos aspectos: la declaración del carácter laico del Estado, a la que ya se ha hecho referencia, y, en segundo lugar, una experiencia multipartidista ya consolidada que permite la alternancia entre partidos.

Siguiendo el modelo establecido por Gilles Kepel, la era islamista ha atravesado tres etapas distintas. La primera fase, de oscilación, se inicia tras la guerra del 73 y se cierra con la revolución islámica de 1979. En la segunda etapa, a principios de los ochenta el islamismo se extiende y se agudizan sus contradicciones. A ello se une el esfuerzo de los regímenes en el poder para separar a los diversos componentes del movimiento islamista, especialmente para apartar a la burguesía piadosa de las capas populares. Para ello aumentan las concesiones en el ámbito cultural y moral, lo que contribuye a esa reislamización conservadora patente allá donde se vaya. En la tercera etapa el mundo musulmán entra de lleno en la modernidad, impulsada ésta por fenómenos tan variados como las emigraciones o la democratización de las comunicaciones. Pero es en esta etapa cuando resulta ya evidente que los islamistas ya no pueden mantener las promesas de la década anterior. La violencia y la disgregación dominan el panorama de esos años. Como se va a ver a continuación, esta progresión es aplicable sólo en parte al caso turco. Si bien es verdad que se ha producido una moderación en el lenguaje y programa del movimiento, en el caso turco no se ha cuestionado la alianza con las clases medias piadosas y en todo caso se han ampliado las bases para atraer a nuevos sectores laicos hasta ahora alejados del movimiento. En esta evolución han contribuido tanto aspectos vinculados con la reforma del movimiento (cambio de liderazgo, adaptación del programa a la agenda nacional e internacional) como con el contexto político turco (el voto islamista como voto de protesta ante la situación socio-económica y política de los años noventa).

La aceptación de las reglas democráticas

con especial énfasis en el laicismo del Estado: el art. 2 afirma que el laicismo es el fundamento del Estado, y el

El islamismo turco aparece formalizado como movimiento político en los años setenta. Si bien la fecha coincide con la creación de otros movimientos parecidos en la región, el caso turco muestra la disposición del islamismo a inscribirse en el juego democrático, algo que los autores declivistas niegan que fuera deseado por los movimientos islamistas en aquella época. Además, como se verá, los sectores dominantes del islamismo hasta el día de hoy han sido sectores de carácter moderado y conservador, aliados a sectores de la burguesía en una alianza que perdura hasta la actualidad. Lo que los autores declivistas muestran como una característica de los años noventa (los grandes movimientos buscan la apertura política, las alianzas electorales, la integración en el juego político nacional) se da ya en Turquía desde el primer momento de formulación del movimiento.

Kepel (2001: 543) aborda esta evidencia afirmando que el islamismo turco anticipó la evolución que siguieron la mayor parte de estos grupos en el mundo islámico, ya que se convierte en un componente más de la vida parlamentaria, y los retos pragmáticos desempeñan un papel tan importante como las bases ideológicas o doctrinales. Esta supuesta mayor madurez del islamismo turco con respecto a movimientos en otros países carece de fundamento cuando se observa que en países como Túnez o Jordania el discurso democrático ya se plantea a finales de los setenta y principios de los ochenta, y que son más bien factores contextuales ajenos al movimiento los que impiden una evolución en la dirección señalada y vinculados con el bloqueo del acceso de nuevas elites al poder.

El origen del movimiento islamista debe buscarse en la creación por Necmettin Erbakán de la asociación *Milli Görüs* (Visión nacional) a su vuelta de su estancia en Suiza a finales de los años sesenta. Esta organización busca el apoyo de la inmigración turca en Europa, bajo el lema de compaginar la tecnología con los valores tradicionales. El primer partido islamista de la historia turca aparece poco después, en la década de los setenta (11), se trata del Partido de Salvación Nacional (PSN, *Milli Selamet Partisi*). El PSN jugó un papel de partido-bisagra como integrante de diferentes coaliciones gubernamentales durante el período 1974-1977 (12). Aunque esta participación fue modesta, permitió introducir algunas medidas de islamización de la sociedad, y algunos de sus integrantes fueron nombrados en puestos clave del gobierno, especialmente en el

art. 19 prohíbe el uso de la religión para cambiar ciertos aspectos del Estado.

(11) En 1970 una plataforma de componente islamista participa ya en el Parlamento, el Partido del Orden Nacional (*Milli Nizam Partisi*), prohibida durante un breve período por “atentar contra el contenido de la Constitución”.

(12) Entre 1974 y 1977 el partido de Erbakán participa modestamente, gracias a una política de alianzas, en tres gobiernos, lo que le permite una primera aproximación a la experiencia de poder.

Ministerio del Interior y de Educación, y de la administración (Karmon 1998). La aparición de un partido islamista fue acogida entonces con satisfacción por ciertos medios conservadores ya que — al igual que sucede en otros países musulmanes donde la división derecha- izquierda domina el campo político— se esperaba que sus actividades contrarrestasen las de la extrema izquierda.

La estrategia del PSN fue una estrategia a largo plazo, que buscaba la reintroducción del Islam en la vida política desde una posición de moralización de la sociedad y de aceptación de los desafíos de la modernidad (énfasis en la necesidad de continuar el proceso de industrialización e introducción de las últimas tecnologías). La idea del Estado islámico tal y como es planteada por los estudios que se realizan sobre los movimientos islamistas en general, no aparece reflejada en el programa del partido ni en las declaraciones de sus dirigentes (la idea de acercar el Estado al modelo de teocracia y convertir el Islam en un programa político que abarque todo el espectro político y social desde una aproximación literalista). Hay que tener en cuenta aquí que el ideario kemalista sin duda constriñe las opciones posibles, pero de ello no se puede inferir directamente que ésta sea la principal explicación a la ausencia de este objetivo en el programa islamista.

El golpe de estado militar de septiembre de 1980 favoreció paradójicamente al movimiento islamista con la ya mencionada opción por alentar la islamización de la vida política a fin de contrarrestar el peso de la extrema izquierda. La llegada de Torgut Özal al gobierno en 1983 intensificó esta tendencia. A finales de los años ochenta, bajo el ministro del Interior Abdulkadir Aksu, parte del aparato de seguridad fue penetrado por simpatizantes del islamismo, hasta que a principios de los noventa se inició una purga en su interior (13). Para Kepel (2001: 550), es en los años ochenta cuando se producen los cambios decisivos que facilitan la penetración de los ideales democráticos entre sus adeptos.

Desde las elecciones locales de 1984, el RP se convirtió en el único partido que mejoró constantemente sus resultados, a pesar de la competencia directa con otros partidos de centro derecha como el Partido de la Madre Patria de Torgut Özal (*Anavatan Partisi*, ANAP), que también atrae a la clase media piadosa. En las elecciones de 1987 el RP —que se presentaba en alianza con la derecha radical, lo que le valió un voto de castigo de gran parte de su electorado potencial— obtuvo un 7,2% de los votos. Cuatro años más tarde, en las elecciones de 1991 el porcentaje conseguido es ya del 16,9%. No es hasta las elecciones locales del 27 de marzo de

(13) Zubaida (1996: 12) afirma que 700 de los 1.600 altos cargos de ministerios, gobernadores provinciales y otros altos funcionarios son simpatizantes del RP.

1994 cuando el RP consiguió doblar el porcentaje obtenido en las elecciones también locales de 1989 y se convirtió en el partido clave en las importantes alcaldías de Estambul y Ankara. Un hecho poco conocido es el apoyo que recibió por parte de la minoría kurda debido a su imagen de formación política fuera del sistema. En las elecciones municipales de 1994 consiguió la práctica totalidad del Kurdistán (Bozarslan 1996: 20).

La victoria efímera: del RP al *Fazilet Partisi* (FP, Partido de la Virtud)

Kepel centra buena parte de su argumentación sobre el declive del islamismo en la evolución de sus alianzas. Para este autor, en los años ochenta una parte la juventud urbana pobre que por primera vez accede a la educación se une a la burguesía y las clases medias piadosas, herederas de las familias de comerciantes tradicionales marginadas con la descolonización y la lógica económica moderna. La Universidad se convierte también en un importante foco de adoctrinamiento. Pero la expansión de estos años se realiza sobre bases sociales frágiles.

La alianza entre la juventud urbana pobre y las clases medias piadosas, sellada por los intelectuales que elaboraron la doctrina islamista, resistía mal los enfrentamientos de largo alcance contra el poder establecido (Kepel 2001: 21).

El islamismo como amalgama de grupos sociales diferentes aunados por una ideología común, empieza a desmembrarse, según Kepel, en los años noventa. La aparición entonces de grupos radicales provoca el pánico entre las clases medias piadosas y en muchos países: “La búsqueda de un nuevo pacto social con las clases medias laicas, antaño satanizadas, empezó a substituir a la ideología en declive de aquellos”. Es en este pacto donde aparece la aspiración a una forma musulmana de democracia (Kepel 2001: 24).

La distinción entre clases media piadosas y clases medias laicas centra buena parte de la argumentación kepeliana. Cuando se refiere al caso de Turquía, este autor reconoce que no se produce esta ruptura y que durante el año en el que Erbakán estuvo en el poder (1996-97) se aceleró el acuerdo al que habían llegado las clases medias y la juventud urbana pobre bajo el paraguas común islamista (Kepel 2001: 23). Efectivamente, en Turquía debe justificarse el hecho de que las bases del partido hayan ido en aumento a pesar de las dificultades que ha encontrado el islamismo para seguir participando en el juego político.

Las Fuerzas Armadas turcas poseen un importante papel en la dirección de la política y en la vigilancia de los grandes principios que guían el Estado. Los principios kemalistas antes nombrados han sobrevivido más allá del primer tercio de siglo hasta convertirse en un dogma estrechamente vigilado por una de las instituciones clave en la política turca actual: el Ejército. Este papel relevante de dicha institución deriva en parte de varias circunstancias históricas que le han otorgado una especial legitimidad a los ojos de la población, algunas de ellas aparentemente de carácter opuesto (14). La relevancia del factor militar se ha visto favorecida por el papel de punta de lanza de Turquía dentro de la OTAN desde su ingreso en 1952, y por la alta conflictividad tanto interna (levantamiento armado del PKK en 1984) como externa (entorno regional inestable: la guerra fría ha dejado paso a conflictos de diferente intensidad en sus mismas fronteras, casos de la guerra en Nagorno-Karabaj, situación interna en Georgia y en todo el Cáucaso, transnacionalización del conflicto kurdo, las sucesivas guerras del Golfo, el conflicto palestino).

Los militares poseen un historial golpista muy elevado: en tres ocasiones se han hecho con el poder (1960, 1971 y 1980). En todos estos casos su objetivo manifiesto ha sido “redirigir” el Estado hacia sus principios fundadores y restablecer el orden en el conjunto del territorio, sacudido por una elevada conflictividad político-social. Estos períodos mostraron la tensión entre la consciencia del Ejército de ser los garantes de las reformas kemalistas y la aceptación de la primacía del gobierno civil. Después de permanecer un cierto tiempo en el poder se devolvía la dirección visible del Estado a los civiles; pero a pesar de esta retirada táctica, el Ejército conserva el papel de garante de una determinada concepción del Estado.

En la actualidad, este control se realiza fundamentalmente a través del Consejo Nacional de Seguridad (CNS), que tiene la función de aconsejar al Presidente y a su Gabinete. Las directivas de este Consejo —integrado por algunas de las principales figuras políticas, pero sobre todo por los cinco comandantes en jefe del Ejército— han sido seguidas fielmente hasta el momento por el Ejecutivo. Además de su ascendente sobre el conjunto del sistema político, se ha de recordar igualmente el hecho de que su funcionamiento es prácticamente autónomo, viéndose totalmente libre de un proceso de control por parte de la justicia civil (irresponsabilidad jurídica).

(14) En primer lugar, el hecho de que las Fuerzas Armadas han sido asociadas tradicionalmente con la figura del Estado, imagen derivada del período otomano. En segundo lugar, desde el siglo XIX, en el período de formación de la Turquía moderna, los militares tuvieron un papel modernizador y de aproximación a los principales avances tecnológicos e ideológicos que venían de “la otra Europa”. Su imagen pues, ha estado asociada a la idea de progreso. Por último, su papel en la guerra de liberación nacional y su posterior posición de vigilantes del legado kemalista (el mismo Atatürk era militar) les hace partícipes del mito de la edificación nacional (Hale 1994).

¿Cuál es la reacción del Ejército frente al imparable ascenso de los sectores islamistas en los diferentes comicios turcos y su ulterior acceso al poder? El Ejército muestra la preocupación frente a la desviación de los principios kemalistas, tal y como muestra el enrarecimiento del clima político a medida que avanza el primer mandato islamista del RP a mediados de los noventa. Esto se produce a pesar de sus gestos conciliadores, que no consiguen aplacar la desconfianza de los militares. En los meses de febrero y marzo de 1997 la crisis es ya imparable, entre rumores de un inminente golpe de estado militar. El CNS elabora una lista de medidas para asegurar el respeto del principio laico del Estado. Esta lista incluye medidas concretas como la prohibición a los funcionarios públicos de llevar vestimenta islámica o la conversión de las escuelas coránicas en centros de Formación Profesional (15). La resistencia del gobierno a aplicar algunas de las directrices de los militares o las acciones que son contempladas como provocadoras (convocatoria de reuniones en Turquía con importantes líderes islámicos, o declaraciones incendiarias de algunos miembros, no claves, del partido) llevan a un callejón sin salida.

El Ejército a través del CNS recuerda que ha de cumplir el mandato constitucional de preservar el secularismo turco y acusa al RP de fomentar el islamismo radical y de querer infiltrar partidarios en los puestos claves del Estado —práctica, por otra parte, común a todos los anteriores gobiernos turcos (16). La presión ejercida por los militares (más soterrada que en anteriores ocasiones, pero igual de decisiva) busca el deterioro de la coalición gubernamental y fuerza un goteo de deserciones entre las filas islamistas que obliga al Presidente Demirel a dar por concluido el actual gobierno. Erbakán se ve forzado a dimitir el 18 de junio de 1997 y el Presidente Demirel encarga a Mesut Yilmaz del ANAP, segundo partido más votado después del RP, que forme un nuevo gobierno. Esto último se consigue a través de una alianza con una serie de pequeños partidos, entre ellos el Partido de la Izquierda Democrática (DSP) de Bülent Ecevit de centro izquierda y el nuevo partido de centro-derecha, Partido Democrático de Turquía, de İsmet Sezgin. En expresión de Yilmaz (2002: 131), se trata de un golpe de estado “postmoderno”.

Estos hechos se benefician de la connivencia de las elites occidentalizadas y partidarias del mantenimiento de un Estado secular. La lucha contra el protagonismo de los islamistas continúa en el ámbito judicial, y el RP debe disolverse tras una sentencia en este sentido del Tribunal

(15) Como muestra del enfrentamiento entre los dos sectores, el Primer Ministro islamista sometió por primera vez las directivas del Ejército a la Asamblea General, con la esperanza de obtener su apoyo frente a la injerencia militar, sin éxito.

(16) La expulsión de 43 oficiales del Ejército en diciembre de 1995 por los vínculos mantenidos con una importante cofradía siguen la línea de depuración de unos 300 cargos presuntamente vinculados con sectores islamistas en los últimos cinco años.

Constitucional el 16 de enero de 1998 sobre la base de sus “actividades antiseculares”. Posteriormente se inicia un proceso judicial contra Erbakán por la misma causa. Con estas medidas y aquellas dirigidas a reconquistar el terreno ganado por el islam en la vida pública (17) se puede considerar que la campaña kemalista consigue frenar la deriva islamizante del campo político, pero la división de los partidos seculares y su pérdida de peso en los últimos años sigue dejando abierto el interrogante sobre cuál será la evolución de la república turca.

Estos acontecimientos en Turquía responden a una pugna por la conquista de ciertos símbolos, que permita la apropiación de la legitimidad emanada de la religión. El principal objetivo del Ejército es evitar que ningún actor político se alce como detentor exclusivo de dicha legitimidad.

La victoria inesperada: Del Partido de la Virtud (FP, *Fazilet Partisi*) al Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP, *Adalet ve Kalkınma Partisi*) (18)

Los partidos liderados por Erbakán han pasado por múltiples vicisitudes. Tras la ilegalización del RP, de nuevo hay que rehacer el partido y buscarle una nueva identidad. En este caso se crea el Partido de la Virtud (FP), de corta vida, ya que en junio de 2001 de nuevo se decreta su prohibición.

Desde tiempo atrás se ha ido constituyendo en el interior del movimiento islamista una corriente que integra a los reformistas (*yenilikçiler*) enfrentados a los sectores tradicionalistas (*gelenekçiler*) que han controlado hasta el momento el partido. En el Congreso celebrado en el año 2000, uno de los líderes reformistas, A. Gül, concurre a la presidencia frente a la mano derecha de Erbakán, Kutan (19). Estos acontecimientos finalizan en la escisión del partido en dos. Por un lado se crea el Partido de la Felicidad (*Saadet Partisi*, SP) que aglutina alrededor de la vieja guardia tradicionalista, y que cuenta con Erbakán entre sus dirigentes, si bien el liderazgo visible debe ser ejercido por Rehai Kutan. Por otro lado se crea el Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP,

(17) Prohibición en las Universidades de llevar atuendos islamistas, procesos contra los directivos de una de las mayores empresas turcas con importantes vínculos con el RP, MUSIAD, que compite con la gran patronal turca, el TUSIAD; la obligación de que toda nueva mezquita debe construirse bajo el control del Diyanet, etc.

(18) Sobre este período ver la presentación realizada por ESTHER BARBÉ y EDUARD SOLER en el completo dossier electrónico dedicado a Turquía en la página web del Institut d'Estudis Europeus (IEE) de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) (www.uab.es).

(19) Gül recibe 521 votos frente a los 633 de Kutan (Yeşilada 2002: 68). La pugna continúa entre los dos grupos; tras un encuentro de Gül con el dirigente del CHP, Baykal, el FP le abre un dossier disciplinario.

Adalet ve Kalkınma Partisi) en agosto de 2001, dirigido por el carismático alcalde de Estambul, Recep Tayyip Erdoğan (20). Este partido supone una renovación generacional importante.

En las elecciones generales y locales de 18 de abril de 1999 el *Fazilet* pierde votos con respecto a su antecesor. Las elecciones generales de 3 de noviembre de 2002 muestran un panorama muy diferente. Los meses anteriores han estado marcados por la inestabilidad política, dado el colapso del DSP, dirigido por el primer ministro Bülent Ecevit, que se convierte en el partido con menos representación en el Parlamento (21). Los resultados rompen con la fragmentación que ha caracterizado el campo político turco. Sólo dos partidos superan el 10% mínimo para obtener representación parlamentaria: el AKP con el 34,2% de los votos y 363 escaños (de entre 550), y el Partido Republicano Kemalista (CHP) de Deniz Baykal con el 19,3% y 178 asientos. Se puede considerar pues que el islamismo turco ha experimentado una importante progresión en las últimas décadas, desde que en octubre de 1973 el Partido de Salvación Nacional de Erbakán obtuviera el 12% de los sufragios y el RP obtuviera un 21,4 % en las legislativas de diciembre de 1995, convirtiéndose entonces, y por primera vez en el partido más votado. Desde 1987 ningún partido había logrado gobernar en solitario y desde 1946 no se vivía la situación de dos únicas formaciones representadas en el hemiciclo (Rodríguez 2003). Sin duda el partido se ha beneficiado tanto del voto de protesta que representa y que atrae a diferentes sectores por diferentes motivos —hay que recordar que el país se encuentra inmerso en una grave crisis económica y los casos de corrupción han sido recurrentes durante los últimos años—, como de la fama de buenos gestores que se han ganado sus dirigentes tras su paso por las alcaldías de las grandes urbes como Estambul y Ankara. En este sentido considero que el AKP continúa siendo un representante del islamismo turco, a pesar de la transformación de su programa, una transformación que ya se realiza en su antecesor, el FP, es decir, cuando el partido seguía controlado por los sectores tradicionalistas.

El segundo de abordo del AKP, Abdulá Gül, se convierte en el nuevo primer ministro. Esta situación se mantiene hasta marzo de 2003, cuando finalmente Erdoğan puede ocupar el cargo tras haber sido elegido diputado por la provincia de Siirt.

(20) Al igual que Erbakán, su continuación en la política será precaria y deberá sortear los diferentes procesos judiciales planteados contra él. En 1999 es inhabilitado durante tres años para ejercer cualquier tipo de actividad política, lo que le obliga a dimitir como miembro fundacional del RP.

(21) De las elecciones generales de 1999 surge una coalición gubernamental integrada por el DSP de Ecevit, el ANAP de Mesut Yılmaz, de centro-izquierda y centro-derecha respectivamente, y el ultranacionalista MHP de Devlet Bahçeli.

La composición social del movimiento

Hasta hace poco, la mayoría de estudios sobre el islamismo en Turquía se habían centrado en la fractura entre Estado y sociedad, y en la pugna alrededor de la secularización. Esto ha empezado a cambiar con algunas aportaciones interesantes en la segunda mitad de los noventa, ya que a la pugna entre los principios kemalistas (defendidos desde los cuarteles) y el radicalismo islámico se le superpone una lucha de poder entre fuerzas que representan sectores totalmente diferenciados de la sociedad turca.

Desde un inicio el RP integra en su interior (y recibe apoyo de) aquellos sectores situados en una posición periférica. A su electorado inicial, formado por sectores tradicionalistas de extracción rural, se han añadido nuevos grupos que habitan las grandes ciudades y que tanto incluyen a los marginados (los impulsados por el éxodo rural que se establecen en los grandes *gecekondu*s, los barrios periféricos de edificios “construidos en un día”) como a una nueva burguesía emergente procedente del Este del país (que compite económicamente con la burguesía urbana sin compartir su modo de vida y que teme los efectos de una apertura económica hacia Occidente). El electorado del RP se consigue a través de una extensa red de grupos que actúan como organizaciones de base (que tienen su origen en los *akıncılar*). A ello se une el apoyo procedente de ciertas cofradías religiosas, especialmente de la *nakşibendî* (el sector *nurjû* abandona de forma mayoritaria el partido para acercarse al AP de Demirel o al MHP). Igualmente no se puede entender el auge de los diferentes partidos creados por Erbakán si no se considera la influencia que adquiere la organización *Millî Görüş* en Europa, especialmente en Alemania, con la creación de centros educativos en más de 250 ciudades, y la importante ayuda económica procedente de esta diáspora. El impulso dado por el presidente Özal a la banca islámica desde 1983 ha influido en la creación de un capital islámico que contribuye a impulsar a una burguesía piadosa que construye sus propias redes de influencia.

Para Kepel, la transformación progresiva del programa islamista (aceptación de los principios democráticos, renuncia a la creación de un Estado islámico, europeísmo) priva a estos sectores del apoyo de la juventud urbana pobre, lo que representa la pérdida de un elemento esencial en sus negociaciones con los núcleos de poder turcos (el libro de Kepel que se muestra pesimista sobre las posibilidades futuras del islamismo está escrito antes de las elecciones de 2002). Pero aquí debe buscarse una explicación al paso de los 180.000 miembros que tiene el RP en 1991, a los cuatro

millones de mediados de los noventa y al éxito electoral del AKP en el 2002 que sólo puede conseguirse a través de una amplia base de apoyo al partido (Yeşilada 2002: 70).

Los excelentes resultados obtenidos por el AKP en las elecciones de 2002 muestran que sigue en buena forma la alianza con la clase media piadosa, tanto de medio urbano como rural. En este punto tienen razón los autores declivistas cuando se refieren a la ampliación hacia sectores laicos. Pero también conserva el apoyo de pequeños grupos económicos integrados en el sistema capitalista pero preocupada por el mantenimiento de lazos tradicionales con un discurso religioso. Y a ello se une también la capacidad para seguir simbolizando una opción reivindicativa radical. El AKP conserva la imagen de partido que debe oponerse a las directrices que han marcado la política turca en las últimas décadas debido a la persecución política de sus líderes. Asimismo conserva un discurso sobre el cambio, sobre las desventajas económico-sociales de ciertos grupos, que tanto moviliza a una clase emergente de pequeños empresarios y otros grupos de clase media como a profesionales e intelectuales islámicos, y a otros de marginados, las más de las veces emigrantes a la ciudad desde medios rurales.

Algunos estudios pueden ofrecer información complementaria sobre los aspectos analizados, Ayşe Buğra ha analizado dos asociaciones que proveen de bases al islamismo del AKP. Se trata de la confederación de sindicatos Hak-İş y de la asociación de negocios MÜSİAD (Asociación de industriales independientes y hombres de negocios) (22). La respuesta de ambas a las problemáticas económicas y sociales es muy diferente, y en ello ve Buğra el impacto de las diferentes posiciones sociales de los protagonistas (23). Lo interesante del estudio es que muestra que las relaciones de ambas asociaciones con el islamismo no comportan la adscripción a un modelo único. La función de MÜSİAD tiene mucho que ver con la legitimación de ganancias, el establecimiento de vínculos personales de confianza. En cuanto a Hak-İş, el discurso se opone al de otros sindicatos que, se acusa, han sido cómplices de la represión pasada o de prácticas corruptas, y se propone una vuelta a valores tradicionales, si bien se advierte que el Islam no provee de soluciones específicas para muchas problemáticas contemporáneas. Ambas asociaciones han chocado en diferentes ocasiones sobre estrategias concretas, pero también con respecto a la

(22) MÜSİAD pasa de representar a cinco empresas en el año 1990 a integrar más de 2300 en el año 2000 (Yeşilada 2002).

(23) Ambas critican el modelo económico turco estatista del pasado, al igual que una economía pura de mercado; pero mientras que para MÜSİAD la idea de reciprocidad (solidaridad) es vital, Hak-İş opta por un modelo redistributivo/asociativo (monopolio) más europeo. Como afirma Buğra, parece que trabajadores y hombres de negocios tienen diferentes ideas sobre como debe ser el orden económico guiado por principios islámicos.

posición de Turquía en la economía internacional (24). Resulta evidente que bajo una misma aspiración moralizadora y bajo un paraguas común islamista se albergan concepciones muy plurales del modelo político, social y económico a construir.

¿POR QUÉ HABLAR DE FRACASO?

Kepel afirma en su obra: *“Hemos llegado, en efecto, al final de un ciclo histórico: los movimientos islamistas [...] han entrado en una fase de declive que se ha ido acelerando desde mediados de la década de los noventa”* (Kepel 2001: 16). Se trata del agotamiento de la ideología y de la movilización islamistas.

Tanto Kepel como Roy sitúan este fracaso en la incapacidad para crear un estado islámico. Según este último autor, para los islamistas el islam funciona como una ideología política que permitirá crear una sociedad islámica a partir de un Estado. Éste pues, es un punto especialmente importante en el ideario de estos grupos, que Roy antepone al cumplimiento y adecuación a la charía. Pero para Roy, el concepto de Estado islámico es contradictorio: *“Si hay estado es que existe primacía de lo político y, por tanto, una forma de secularización”*. Este fracaso se ha producido a pesar de que la reislamización está en su apogeo y que se está produciendo una reconstrucción identitaria en torno a la religión. *“[...] El islam político es un fracaso: el campo político se disocia de lo religioso y, paralelamente a la secularización política, asistimos al retorno de lo religioso en lo social”*. La cuestión del Estado islámico debe ser soslayada por un movimiento de reislamización y de reconstrucción identitaria. Para Roy, una de las formas es recrear una comunidad que no puede encarnarse en un territorio dado, sino de una forma virtual e ilusoria. La consecuencia es una individualización y una desterritorialización. Es la globalización del islam que se manifiesta en múltiples formas. Los movimientos de reislamización son de una gran complejidad, pero *“[...] han desarrollado un activismo que no se preocupa en absoluto de atacar al Estado, sino que apunta más bien a atacar los símbolos mismos de lo que consideran el reino de la impiedad [...]”*. Como ya se ha dicho, en el caso turco la consecución de un Estado islámico nunca ha sido un punto central en el programa de los grupos estudiados. Sí que en cambio lo ha sido de grupos extremistas islámicos.

(24) MŪSĪAD posee un discurso más anti-occidental y en cambio propugna estrechas vínculos con países islámicos y con del sudeste asiático, mientras que la posición de Hak-İş es más matizada.

El neofundamentalismo

Bajo la categoría de islamistas se sitúan grupos muy dispares. La referencia general al islam, un sistema de normas y valores muy amplio que se presta a múltiples interpretaciones e instrumentalizaciones, parece envolverlo todo con su capa de determinismo y a veces no deja ver la complejidad, pero también normalidad, de los procesos políticos y sociales en tierras islámicas. En los años noventa se nos llama la atención sobre la aparición de un nuevo fundamentalismo radical islámico, transnacionalizado, del que los atentados en Estambul en noviembre de 2003 parecen dejar constancia de su presencia también en Turquía (25). Ya sean denominados “neofundamentalistas salafistas” por Roy, o “salafistas yihadistas” por Kepel, parecen ser grupos de nuevo cuño. Para Roy, la presión islamista combinada con la voluntad de los regímenes de legitimarse han impulsado la reislamización de la sociedad bajo formas conservadoras (derecho y costumbres), y ésta reislamización ha propiciado la aparición de nuevos movimientos que no se inscriben en la gestión del poder estatal (notables, predicadores, terroristas). Es el postislamismo, se lleva a cabo al margen de la toma del poder.

Este autor distingue entre islamistas y neofundamentalistas. Los islamistas tienen al islam como ideología política, la islamización de la sociedad pasa por un Estado islámico y no sólo por la charía. Para él, se ha desarrollado un neofundamentalismo: “[...] *los grandes movimientos islamistas han abandonado el internacionalismo, se han desideologizado, y han entrado en el juego político como una fuerza nacional [...]*”. La radicalización islámica y el terrorismo se han desplazado a los confines del mundo musulmán (geográficamente y sociológicamente) bajo la forma de un fundamentalismo sunní ideológicamente conservador pero políticamente radical.

Para Kepel, la imposibilidad por el islamismo de cumplir con sus promesas y su atomización está relacionada con la deriva yihadista observable en Bosnia, Argelia o Afganistán desde mediados de los noventa.

Esta separación entre el extremismo de los yihadistas, que les alejaba de la realidad, y las aspiraciones sociales, políticas y culturales que había creado el

(25) El periódico *Al Quds* recibe un e-mail de las Brigadas Abu Hafz al-Masri, un grupo vinculado con Al Qaeda, que se responsabilizan del atentado. Éste es reivindicado también por un grupo extremista turco: el Frente Islámico de los Combatientes del Gran Oriente.

progreso regular del islamismo a lo largo de los años ochenta, provocó un frenado de éste (Kepel 2001: 23).

Aquí de nuevo hay que plantearse hasta qué punto estos grupos son los mismos que actuaban desde los años setenta en Turquía, pero que impulsados por un contexto cambiante y sobre todo por las nuevas oportunidades de transnacionalización y cooperación con otros grupos de características parecidas de otras nacionalidades, utilizan tácticas transnacionalizadas diferentes en un mundo globalizado, pero dentro de una misma estrategia: el uso del terrorismo y la desestabilización.

En el interior del país, el islamismo radical turco, aunque menos conocido que el moderado al que se ha hecho referencia, ha estado especialmente activo desde finales de los años sesenta a través de la actividad del Partido de Liberación Islámico (*Hizb al-Tahrir*), pero sobre todo desde los años ochenta con los atentados cometidos por la Jihad Islámica. Como se ha indicado, esta década supone la emergencia de todo tipo de grupos que hacen del islam el centro de sus actividades, pero desde ópticas muy diferentes. En 1984 salió a la luz pública el movimiento islamista que bajo el nombre genérico de “Musulmanes de Hezbolá” y la influencia del pakistaní Kalim Siddiqui agrupa sectores hasta entonces dispersos.

Un hecho importante en la evolución del movimiento se produce con la conversión al Islam de algunos miembros prominentes del Movimiento Nacionalista (MHP) de extrema izquierda. 1992 representó un punto de inflexión en la historia del islamismo radical, momento en el que por primera vez las autoridades iniciaron una política de contención y represión de estos grupos (Karmon 1998). Su proliferación fue permitida por las autoridades, que veían en el islamismo un instrumento para contener el nacionalismo kurdo y los grupos de extrema izquierda. El asesinato en enero de 1993 del conocido periodista Ugur Mumcu conmocionó a la opinión pública turca; este asesinato parece ser que fue obra del Frente Islámico de Los Combatientes del Gran Oriente (IBDA-C) —que había empezado a actuar en los setenta y sigue activo hasta hoy como muestran los últimos atentados— y de la Organización para la Liberación Islámica (26). En julio de 1993 un total de 37 intelectuales alauitas perecieron en un incendio

(26) Un informe de la Organización de Inteligencia Nacional turca (MIT) y del Directorio de Seguridad Nacional de la Policía fechado en octubre de 1991 menciona más de 10 organizaciones islámicas violentas que están activas en el territorio turco (*Cumhuriyet*, 30 de octubre de 1991).

provocado en un festival cultural en Sivas (27). En estos años son detenidos centenares de simpatizantes de estos grupos y por primera vez se hace mención a sus vínculos con Irán. En marzo de 1996 se apresia al dirigente de Acción Islámica, Irfan Cagarici.

Estos grupos muy minoritarios han tenido un cierto impacto en la vida política turca, especialmente en el Este del país, si bien su actividad había decrecido en los últimos años. En su caso, sí que cumplen la caracterización del islamismo radical presentada por los autores declivistas en cuanto a reivindicación de un Estado islámico y aplicación de la charía, pero no dejan de ser sectores muy marginales.

Islamismo y nacionalismo

Para Roy (2003: 40), los movimientos islamistas se han vuelto más nacionalistas que islamistas y este proceso corre parejo con: *“la renuncia a un elemento clave: la exigencia del monopolio de la representación de lo religioso en lo político, reemplazada por la aceptación de un espacio político autónomo respecto a lo religioso”*. El mensaje social revolucionario de los islamistas desaparece poco a poco en beneficio de la insistencia en la charía (prudencia con el tema de la justicia social, en las relaciones patronos–obreros, o defensa de las privatizaciones).

Uno de los principios argumentales de Olivier Roy es que la entrada de los movimientos islamistas en el juego político de ámbito nacional en los años noventa ha posibilitado la creación de lo que él denomina los grupos “islamo-nacionalistas” (28). Los islamistas se ven obligados a reformular su ideología para poder acceder al juego político (siempre que se permita un mínimo de liberalización política) y entre los temas principales incluidos en los programas islamistas se encuentra la lucha contra la corrupción, el conservadurismo o el nacionalismo (29).

(27) El Islam en Turquía es mayoritariamente sunní, pero también existe una importante minoría chiíta alauita, que representa en la actualidad prácticamente una cuarta parte de la población. Los sectores alauitas son partidarios en términos generales de la política de laicización que les preserva de posibles discriminaciones de la mayoría sunnita.

(28) Para Burgat (2001: 8), el componente nacionalista ha estado siempre presente en el discurso político, y ha sido incluso su base, utilizando el discurso religioso como “carburante” para su difusión.

(29) Kepel (2001), al igual que otros autores, centra su explicación del islamismo en la suplantación que hace del nacionalismo dominante en los períodos anteriores, si bien este autor reconoce que el discurso político conserva parte de su legado, lo que posibilita su mayor protagonismo en la actualidad.

En este ámbito, Turquía tampoco cumple el requisito de “novedad” en cuanto a la conversión del islamismo en grupos más nacionalistas. Como explican Cetinsaya (1999: 351) y Toprak (1990) en sus estudios sobre la “síntesis turco-islámica”, históricamente no ha habido contradicción entre religión (Islam) y nacionalismo (turquismo). Esta síntesis tiene como objetivo hacer compatible el Islam y el nacionalismo fortaleciendo la unidad territorial turca frente a cualquier intento de separatismo y contrarrestando el peso de la izquierda más radical (30). Para Cetinsaya, ambos elementos han estado íntimamente unidos desde el inicio de la moderna Turquía, los sectores que rechazaban uno de los dos componentes han sido siempre la excepción y, por último, aquellos islamistas y turquistas que hacen suya hoy la síntesis turco-islámica están influidos por las mismas fuentes. Para el autor, la acomodación actual entre Islam y nacionalismo no es ninguna sorpresa.

Otros estudios sobre pequeños grupos islamistas parecen apuntar hacia la misma dirección. Fulya Atacan (2001: 111) en su análisis sobre Med-Zahra (un grupo islamista de base kurda) afirma que “*desde la formación de los estados-nación en Oriente Medio, el nacionalismo se ha convertido en un componente latente o manifiesto del discurso islámico*”, y que en el caso kurdo, etnicidad y religión se han reforzado mutuamente y que las raíces del islam nacionalista kurdo pueden ser trazadas hasta principios del s.XX, aunque la guerra que estalla en los años ochenta intensifica la redefinición de la identidad islámica. No parece contradictorio tampoco con esto el hecho de que uno de los grupos islamistas violentos más activos en el Kurdistán, Hezbolá, hubiera declarado la guerra al PKK (los miembros de este grupo nacionalista sufrieron decenas de atentados) acusándole de ser enemigo del islam, de tratar de crear una comunidad atea, de dividir el pueblo a través de actividades chovinistas y de presionar a los musulmanes. Karmon describe como uno de los principales dirigentes del grupo declara que el objetivo es “Establecer un estado islámico kurdo en Turquía” (Karmon 1998: 6) (31).

(30) El origen de esta síntesis debe buscarse en la segunda mitad del s.XIX cuando grupos de intelectuales cuestionan los fundamentos de la política de reformas, el *Tanzimat*. Las elites estatales, partidarias de este proyecto, no querían que ni el Islam ni los nacionalismos alternativos al otomanismo emergieran. Los jóvenes otomanos fueron muy críticos con esta política y trataron de establecer un nuevo eje que realzara el papel de los musulmanes y turcos en el Imperio, por lo que intentaron realizar una síntesis entre modernización e Islam y resaltar este segundo componente del estado otomano (Cetinsaya 1999, p. 352).

(31) En marzo de 1993 los dos grupos firman un protocolo de cooperación con el fin de encontrar medios para llevar a cabo una lucha conjunta contra el estado turco. Hezbolá

Podría ser que esta estrecha imbricación entre nacionalismo e islamismo que se da en el caso turco desde los inicios del movimiento fuera una característica propia y no generalizable a otros países, pero aunque no es el objeto de este estudio, los trabajos sobre movimientos islamistas en el Magreb no parecen apuntar en esta dirección. De todas maneras, hay autores como Zubaida que consideran que el rasgo distintivo del islamismo turco que lo diferencia precisamente de otros movimientos fundamentalistas en Oriente Medio es precisamente sus estrechos lazos con el nacionalismo turco, si bien este nacionalismo es formulado de forma diferente al kemalismo oficial (Zubaida 1996).

La reislamización de la sociedad

Algunos de los datos ofrecidos en las anteriores páginas muestran como la pervivencia de la religión en el campo político y social se debe a factores que no sólo están vinculados con la aparición del islamismo. Como afirma Roy, la reislamización de los países islámicos no debe atribuirse exclusivamente a los islamistas, aunque hayan contribuido de forma importante a ella. Como se ha visto, la República turca creada en los años veinte hizo suyo el objetivo de la modernización y el cambio cultural, partiendo de la base de que estos se pueden imponer desde la cúspide del poder, principalmente a través de medidas legislativas y políticas de acompañamiento.

El proceso de reislamización es visible en varios ámbitos. Ya se han visto algunos aspectos del discurso oficial. En la década de los ochenta el Islam era ya una fuente de legitimación privilegiada del gobierno en el poder. Tanto el general Evren como el Presidente Özal efectuaban continuas alusiones a los valores musulmanes de la sociedad. El corsé kemalista se había flexibilizado: las cofradías y escuelas religiosas podían llevar a cabo sus actividades religioso-culturales con libertad sobre todo a partir de mediados de la década, permitiéndose el acceso de estos sectores a la Universidad o la estratégica Escuela de Administración. El neoliberalismo económico emprendido en este período, y las severas reformas estructurales que comporta,

reconoce que ha sido explotado por los “colonialistas” y que los enfrentamientos llevan perjuicio a la causa del islam.

aconsejaban abrir todas las válvulas de escape posibles de una sociedad que sufría con dureza sus efectos.

Es en este período cuando se formula la “síntesis turco-islámica” por parte de ciertos sectores de la extrema derecha que integran también a representantes del Ejército. Asimismo, el protagonismo adquirido por los movimientos islamistas en el conjunto de la región obligó a las elites a enfatizar su propio compromiso con la ortodoxia islámica con la finalidad de restar legitimidad a los actores más radicales. Esto conlleva que al discurso se une una práctica de institucionalización del islam. El resultado fue que en los años ochenta se construyeron unas 1500 mezquitas por año y las escuelas de *İmam hatip* pasaron de 374 en 1980 a 467 en 1992 y a mediados de los años noventa cuentan con medio millón de alumnos.

Es en el ámbito legislativo donde esta reislamización ha encontrado la resistencia más profunda. El sistema legal turco fue totalmente secularizado en la primera mitad del siglo XX. A pesar de ello, los estudios sobre prácticas locales y leyes consuetudinarias de inspiración islámica presentes en el territorio antes de la promulgación de las leyes seculares muestran como éstas han pervivido con gran fuerza a lo largo de los años, tanto en medio rural como urbano (32).

Otro tema que puede servir para ilustrar esta presencia de la religión y sus intrincados lazos con la política es el de las cofradías. Las cofradías turcas tuvieron y siguen teniendo una presencia de gran relevancia en la vida social y religiosa turca a pesar de la persecución que sufrieron en las primeras décadas de la nueva República (33). Algunas de las principales *tarikats* desaparecieron durante este período negro (como el bektashismo o los derviches girantes, grupos estrechamente vinculados con conventos y que se vieron muy afectados por su supresión) mientras que otras pudieron mantener sus actividades. Kemal Atatürk declaraba en agosto de 1923: “*La república turca no puede ser el país de los jeques, los derviches y los miembros de las cofradías*” (citado en Veinstein y Clayer 1997: 420) (34). Lo cierto es que tras la sublevación del

(32) Sobre este aspecto ver Yilmaz (2002). El ejemplo más claro de ello es todo lo relativo a la institución del matrimonio, pero Yilmaz hace referencia igualmente a prácticas como los negocios, las finanzas y la banca.

(33) La relación entre las cofradías y las autoridades otomanas es compleja y varía según el período y según la cofradía. Sí se puede afirmar que en todo momento se podía encontrar alguna cofradía especialmente cercana al poder, y que éstas tenían una influencia notable en el ámbito social y cultural, y especialmente a nivel local. A pesar de ello, las cofradías no estuvieron exentas de polémica, especialmente por su carácter heterodoxo y hasta hereje. Un ejemplo especialmente significativo de ello fue la polémica que opuso a una de las cofradías más cercanas al poder en el s. XVI, la Halvetiye, con el grupo fundamentalista de los qadizadelíes que seguían las enseñanzas de Ibn Taymiya (Veinstein y Clayer 1997).

(34) La mayor parte de autores destacan la identificación hecha por Atatürk entre un antiguo régimen incapaz de llevar a Turquía hacia el desarrollo y unas cofradías ancladas en el pasado y la superstición, y por lo tanto

jeque Said Nursi del movimiento nurjuluk poco después de que se proclamara la república, las órdenes derviches fueron prohibidas en 1925 y sus bienes confiscados. Todos aquellos que practicaban las letanías en común (*dhkir*) eran detenidos. Estas medidas afectaron de manera principal al medio urbano, donde el control fue mucho más férreo, mientras que en el campo se actuó con mucha más flexibilidad. Este dato es de especial importancia para comprender el resurgimiento de las cofradías a partir de los años setenta, en el momento en que se produce el gran éxodo rural del campo a la ciudad (Zarcone 1997: 457).

A partir de la década de los años cincuenta, las *tarikats* pudieron seguir con sus actividades gracias a las medidas de flexibilización del campo políticos dictadas por el Partido Demócrata en 1949 (35). A pesar de su relativo alejamiento de la política más activa, no debe despreciarse por una parte el hecho de que abogan por una mayor adecuación del Estado a los principios islámicos, lo que equivale a solicitar una reforma del modelo kemalista y, por otra, sus lazos estrechos con algunos de los principales partidos políticos. Una rama de la cofradía *nakşibendî* se desarrolló bajo la importante influencia del jeque Mehmed Zahid Kotku hasta su muerte en 1980, y a partir de esta fecha experimentó un espectacular crecimiento. Puede establecerse cierta vinculación entre esta cofradía y el surgimiento de los primeros movimientos islamistas. Zarcone (1997: 460) considera que el Partido de Salvación Nacional de Erbakán fue una de las formas de la cofradía de salir a la vida pública. Estos vínculos no se limitan a la constelación islamista, sino que pueden encontrarse miembros de la cofradía en otros partidos políticos, principalmente en el de la Madre Patria (ANAP, *Anavatan Partisi*) (36). Debe recordarse que en los años ochenta las cofradías adoptaron la apariencia de organizaciones piadosas y de caridad (en muchos casos como *vakif*, que gestionan bienes inalienables) con denominaciones que ocultan su verdadera naturaleza (37). Es interesante señalar también la importancia de las cofradías en el este de Anatolia, la región del Kurdistán, cuya presencia ha influido de manera importante en la evolución del conflicto armado. Las órdenes rufai

freno de la modernización. Este antagonismo se vio apoyado por hechos más apremiantes y amenazadores y relacionados con los vínculos de ciertas cofradías con sectores opuestos a la política kemalista (Besson 1995: 212). Este autor recuerda el papel jugado por las cofradías y los ulemas en la llamada guerra de la independencia (1920-1922) y el esfuerzo ulterior de este dirigente por debilitar a aquellos sectores “a los que debía demasiado”.

- (35) Las cofradías aunque seguían prohibidas empezaban a ser toleradas. En Estambul reaparecieron conventos de las cofradías rufai, halveti-cerrahi y qadiri. En la actualidad son especialmente influyentes las órdenes religiosas *nakşibendî*, *Suleymaniyya* y *Qadiriyya*, y el movimiento nurjû, cuyas estructuras se confunden con las estructuras de poder en el ámbito local de naturaleza clientelar, pero que tienen un carácter predominantemente religioso y no público, siendo su objetivo hacer que la vida de los turcos se adecue a los principios islámicos (Kramer 1997: 59).
- (36) Su fundador, Torgut Özal —primer ministro desde 1983 y posteriormente presidente de la república— tenía fuertes lazos con la cofradía y fue clave en la relajación de las medidas secularizadoras (Ahmad 1993: 219-222).
- (37) ZARCONI (1997: 459) da como ejemplos la cofradía halveti-cerrahi que recibe el nombre en 1981 de “Asociación para la investigación y conservación de la música *sufi turca* y del folclore”, o de la rama

y qadirí tienen allí una implantación considerable, si bien, como en el resto del país, la nakşibendî sigue siendo la principal.

Resulta evidente que la elite kemalista no ha conseguido confinar la religión en el ámbito de lo privado. El islam nunca se fue, pero ahora resulta más visible. El resultado es un elevado pluralismo legal, de costumbres, de mensaje político, en el que algunas de las iniciativas que suelen ser presentadas como muestra del empuje del islamismo, en realidad aglutinan a sectores muy diferentes concernidos por la reislamización de la sociedad, como es el caso de la banca islámica libre de intereses o las demandas por parte de grupos tan diferentes como maoístas o asociaciones de empresarios para que se prohíba el uso del dólar en las transacciones comerciales (Yilmaz 2002: 128). Frente a las imágenes de rigidez iraní o saudí, diferentes actores político-sociales en Turquía afirman su adscripción a la modernidad haciendo uso de una simbología islámica muy plural y que se adapta a una gran variedad de circunstancias (38). La realidad social y legal aparece pues, muy variada y poco propicia a las clasificaciones taxativas.

ESTADO ISLÁMICO, CHARÍA Y REISLAMIZACIÓN: EL PROGRAMA ISLAMISTA

Como ya he dicho, el programa político actual del islamismo turco coinciden con el dibujado por los autores declivistas. En los años noventa, los rasgos son: nacionalización, banalización del mensaje y primacía de lo político sobre lo religioso. Tal y como afirman estos autores, cuando se dan oportunidades al islamismo para que se integre en el juego político, los islamistas tienden a ocupar el espacio de centro derecha. De aquí que no sea tan descabellado comparar al AKP con la democracia cristiana.

El programa islamista turco: del RP al AKP

En julio de 1996 el RP (Partido del Bienestar) accede al poder dentro de una coalición con el Partido de la Recta Vía (DYP) de la anterior Primer Ministro, Tansu Çiller, a pesar del marcado

nakşibendî dirigida por Kotku que se autodenomina “*Asociación para la educación, la ayuda mutua y la amistad*”.

(38) Un estudio realizado por el Instituto TESEV (Fundación para los Estudios Económicos y Sociales) muestra que los turcos se ven a sí mismos como buenos creyentes y practicantes (un 46% afirma que ora 5 veces al día), pero que al mismo tiempo se sienten también identificados con el sistema secular. Ver informe en www.turkeyupdate.com/tesev.htm.

tono antiislamista de esta dirigente y de su formación. La concreción de esta alianza “antinatura” es facilitada por el hecho de que el espectro político turco se encuentra muy fragmentado y radicalizado. Efectivamente, la tendencia general desde la década de los ochenta ha sido la incapacidad de todos los partidos de hacerse con la mayoría de los escaños (para gobernar en solitario se tendrían que conseguir 276 de los 550 asientos totales). Desde que se inició el proceso de democratización a principios de los ochenta ningún partido ha conseguido obtener la mayoría en las elecciones legislativas. La historia política de estos últimos años ha consistido en una sucesión de diferentes coaliciones que se han mostrado altamente inestables, debido principalmente al elevado personalismo de sus dirigentes, al antagonismo entre sus líderes y a las propias reglas impuestas por el estamento militar (39). Esta circunstancia permite que el RP de Erbakán, que ha sido el partido más votado en las elecciones generales de diciembre de 1995 con un 21,4% de los votos, pueda acceder finalmente al poder.

Como ya se ha dicho, también en las elecciones generales de 2002 un partido islamista (el AKP) resulta ser el partido más votado, y de nuevo puede formar gobierno. Ambos períodos de gobierno islamista son quizás excesivamente breves como para poder extraer conclusiones sobre su programa y agenda políticas, pero permiten establecer ya algunas primeras hipótesis en cuanto a la relación entre intereses y retos pragmáticos con respecto a las bases ideológicas o doctrinales de carácter religioso, tanto en lo que respecta a la política interna como exterior.

La política interna

El ascenso al poder de un partido religioso es interpretado como una vuelta del Islam a la vida pública turca. Más que una vuelta, quizás sería más adecuado hacer referencia a la novedad que supone el hecho de que las referencias religiosas ya no son potestad exclusiva de un determinado estamento oficial (Bozarslan 1996: 13). El multipartidismo y la apertura del campo político han permitido el acceso a la legitimidad religiosa de nuevos actores. Esta visibilización de los actores islamistas —muchos de ellos integrados en los grandes partidos o con experiencias de participación minoritaria en el gobierno— ha repercutido en los programas de otros partidos diferentes a los islamistas, que se han tenido que adaptar a las necesidades de la competencia política.

(39) Tras las elecciones de diciembre de 1995, el DYP y el partido de la Madre Patria (ANAP) de Yılmaz se asocian para gobernar. En mayo de 1996 el DYP se retira de la coalición por los fuertes desacuerdos entre sus dos

Al igual que otros partidos islamistas de la región, los primeros partidos islamistas fundados por Erbakán no poseían un programa de gobierno bien delimitado. Gran parte del programa islamista está vinculado con el cuestionamiento de la posición tradicional del Estado en la sociedad (Buğra 2002: 189). Los elementos que centran el mensaje político son el *milli görüs* (visión nacional) y su corolario económico, el *adil düzen* (orden justo). Este marco —muy general y ambiguo— se concreta en la práctica a través de estrategias muy variadas en cuya formulación intervienen tendencias muy diversas e, incluso, enfrentadas (Besson 1995: 231). Sin duda uno de los aspectos que marca diferencias entre partidos islamistas es hasta qué punto se reivindica el cambio social y se denuncia un orden injusto. El islamismo se enmarca más bien en una perspectiva de moralización pero sin una propuesta de cambio social radical, lo que le sitúa en el espectro de la derecha. Los eslóganes se dirigen más hacia propugnar la industrialización o la industria pesada que a denunciar la acumulación de riquezas; las cuestiones socio-económicas están muy presentes en el programa islamista.

El programa del RP en el gobierno se centra en la propagación de los valores religiosos tradicionales. Frente a la expectativa que rodea la llegada del RP al poder, los dirigentes islamistas hacen declaraciones conciliadoras que intentan situar su programa político en consonancia con los valores kemalistas. Erbakán llega a declarar que: “*Si viviese aún [Ataturk], se habría adherido sin duda al Refah*” (citado en Bozarslan 1996: 20-21). Sin duda uno de los puntos más controvertidos del mandato de Erbakán fue el relativo a la educación, tema especialmente delicado en cuanto responde a la estrategia de hacer avanzar una determinada visión de la sociedad. La negativa del RP a secularizar por completo la educación secundaria (tal y como exigían los militares) fue una de las principales causas del enfrentamiento entre estos dos sectores (40). Hay que recordar sin embargo que fueron los generales quienes en 1982 introdujeron la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en la escuela para poder controlar la “versión” ofrecida. El campo simbólico alrededor del laicismo se convierte en el principal caballo de batalla (41). Las medidas bastante modestas de hacer más visible el Islam —como levantar la prohibición de llevar velo para las funcionarias del Estado, el cambio de horarios para adaptarse al Ramadán, entre otras— no tuvieron más éxito y Erbakán no tuvo tiempo de llevarlas a cabo, ya que se fueron postergando debido a las críticas que suscitaban.

líderes. Es poco después cuando se forma un nuevo gobierno, esta vez integrado por el DYP y el RP.

(40) Una vez el RP abandone el gobierno, una de las primeras medidas del nuevo primer ministro M. Yılmaz fue la abolición de las escuelas *İmam hatip* que cubrían la enseñanza secundaria, con lo que la educación religiosa se inicia a partir de los catorce años (Kramer 1999: 62).

Uno de los temas que más réditos otorga al islamismo en todos los rincones del mundo musulmán es el discurso sobre la moralización de la vida política, la lucha contra la corrupción y las prebendas. La información sobre algunos casos especialmente graves de corrupción (42), aunada a las crisis financieras que ha vivido el Estado en los últimos años han realzado la presencia del tema en el programa político. A través del control de ministerios como el de Justicia o el de Cultura, el RP propone medidas de alto valor simbólico que provocan también la respuesta de los medios laicistas (como la edificación de una gran mezquita en el centro de la emblemática plaza Taksim en Estambul).

Durante el gobierno del AKP se observan algunas novedades interesantes en el islamismo moderado. En primer lugar, el fuerte interés en desvincularse de la propia etiqueta islamista. El AKP se presenta a si mismo como un partido de centro derecha equiparable a la democracia cristiana europea, es decir, un partido islamo-demócrata. Para ello no ha dudado en solicitar ser incluido en el grupo de los Populares Europeos, ni en renunciar a los viejos símbolos islámicos (color verde, medias lunas) para adoptar de más neutros (una lámpara sobre fondo amarillo). Los cambios sustanciales en el programa islamista datan ya de los tiempos del Fazilet Partisi (FP), cuando el partido se decanta cada vez más hacia un ideario liberal que incluye la economía de mercado, o la integración de la economía turca en la economía internacional. El estado productivo propugnado por Erbakán es sustituido por un Estado que debe limitarse a supervisar la libre competencia, y que debe proveer seguridad y justicia (Caha 2003: 6). También debe destacarse la gran importancia otorgada a temas como los derechos humanos, la descentralización o la economía de mercado. La opción secular es defendida con energía. El programa pues perfila un estilo de vida conservador y unos objetivos económicos y políticos liberales. Pero aquí radica la diferencia fundamental con respecto a períodos anteriores: la prioridad de las problemáticas económicas y sociales sobre las de carácter religioso.

La importancia de la transformación del programa político hace inevitable plantearse hasta qué punto el AKP puede ser considerado heredero de la idea de Milli Görüs y, sobre todo, hasta qué punto puede ser incluido dentro del espectro islamista. Dos hechos aunque parezcan antagónicos coexisten: por un lado el AKP es tanto por la procedencia de sus líderes como por composición sociológica el heredero del RP (herencia reconocida por los dirigentes del AKP),

(41) En mayo de 1997 varios centenares de militares son expulsados de la institución por supuestas simpatías con el islamismo, el CNS extiende la educación pública obligatoria de cinco a ocho años lo que supone la reintegración de las escuelas de *İmam hatip* en la enseñanza controlada.

por otro lado, testimonia el triunfo de la vertiente reformista, que ya estaba presente en el partido desde tiempo atrás. Con ello volvemos al principio, a la afirmación de Burgat conforme a la cual lo que se presenta como una novedad ya existía en los años setenta. En este punto estaríamos en parte de acuerdo, en el caso de Turquía, la tradición modernista entre aquellos que hacen un uso político del islam puede remontarse hasta el movimiento de los jóvenes otomanos de finales del s.XIX (Caha 2003). Y al mismo tiempo, la evolución del islamismo turco sigue una tendencia parecida a la experimentada en otros países del mundo (entre ellos los europeos), en los que el declive de los partidos tradicionales de centro-derecha mueve a los partidos de la extrema derecha a buscar el espacio de centro, si bien en Turquía esta tendencia es más pronunciada (43).

La política exterior

La evolución del programa islamista es también visible en los temas de política exterior. En algunos temas los islamistas adoptan en parte el discurso de la izquierda nacionalista (como puede contemplarse en el apoyo a la causa Palestina, el rechazo a la intervención estadounidense en Iraq o la negativa a que se envíen tropas turcas a este país), mientras que en otros adoptan un programa modernizador y liberal (el ingreso en la Unión Europea).

Durante el breve período de gobierno del RP se puede afirmar que la política exterior se basó en intereses nacionales ya determinados, y los aspectos ideológicos debieron dejarse, más por obligación que por voluntad propia, para el discurso y para gestos aislados. En esta esfera la pugna entre conservadores y liberales no se mostró tan virulenta como en los temas de política interna. Las iniciativas llevadas a cabo por el Primer Ministro Erbakán no lograron modificar de forma general la posición prudente de la diplomacia turca tras la muerte del Presidente Torgut Özal. En este campo se realiza una cierta división de funciones entre Erbakán (desarrollo de una política exterior islámica) y Tansu Çiller (relaciones con Europa y países occidentales). A pesar de algunas medidas espectaculares que causan desconcierto y preocupación tanto en el interior como en el exterior, la debilidad de la coalición gubernamental no les otorga mucho margen de maniobra. La opción por una política exterior de componente islámica —que hubiese supuesto un importante viraje para la política turca que siempre ha dejado en segundo término los elementos religiosos— no

(42) Internet ha contribuido de forma importante a la difusión de información y consignas. La página web www.haberturk.com incluye información muy crítica sobre las elites gubernamentales.

(43) El auge del RP/FP/AKP y del MHP se hace a expensas de otros partidos que han dominado el espectro político hasta entonces (ANAP, DYP) (Yeşilada 2002: 74).

se confirmó durante el breve mandato de Erbakán, y en el ámbito de la defensa siguió los dictados del Ejército. En los primeros meses de gobierno la llamada a la fraternidad musulmana, uno de los ejes fundamentales del programa de política exterior, se concretó en una serie de gestos hacia países como Iraq, Irán, Indonesia o Malasia, o en acciones como la visita del líder islamista tunecino Rachid Ghannuchi (con las consiguientes protestas airadas del gobierno tunecino) o un polémico viaje a Libia (durante el cual Erbakán tendrá que escuchar impertérrito un alegato de Gaddafi a favor de la creación de un Estado kurdo en la zona). El proyecto de creación de un mercado común islámico bajo liderazgo turco quedó sobre el papel. Las acciones iniciadas pueden ser consideradas más gestos simbólicos que un verdadero viraje en la política exterior, a pesar de que la aplicación al pie de la letra del programa del RP hubiese significado un cambio notable de ésta. Erbakán tendrá que aceptar la anulación de su viaje a Sudán impuesta por Çiller, los acuerdos militares con Israel (44) o la continuación de la política de colaboración estrecha con la Unión Europea (a pesar de la virulenta campaña del RP en contra de la firma de la Unión Aduanera de enero de 1996).

En términos generales, la acción exterior se mostró más como continuación que como ruptura de la política exterior iniciada por los anteriores gobiernos debido al propio reparto de competencias en el interior del Gobierno y al constreñimiento que supone la “vigilancia” ejercida por los militares.

Por otra parte, a pesar de la moderación de la que ha hecho gala el RP, ésta no es capaz de borrar el fantasma ni la desconfianza con la que es percibido tanto por sectores seculares como desde Occidente. Su uso, aunque sea simbólico, de un lenguaje excesivamente enfrentado al ideal kemalista y sus reivindicaciones sobre la reislamización de la sociedad chocan con el ideal kemalista. Sin duda, por el hecho de tratarse de un partido islamista, muchas de sus acciones son percibidas de manera diferente a si hubiesen sido realizadas por otro actor político con un discurso tradicionalista. Una guerra de símbolos pareció reemplazar al debate intelectual y político, e incluso al propio análisis objetivo de los hechos.

También en política exterior los cambios que introduce el AKP son significativos con respecto al gobierno del RP. En primer lugar, debe destacarse su apuesta europeísta, que rompe con la vocación eminentemente oriental del RP (45). De hecho, el FP ya había expresado su

(44) Diferentes acuerdos de cooperación militar son firmados por estos dos países a lo largo de 1996, previendo el entrenamiento conjunto de tropas y el uso del espacio marítimo y aéreo turco por parte israelí.

(45) Algunos trabajos interesantes como el de Ihlán Ugzel cuestionan la imagen extendida de que los islamistas son los principales detractores del ingreso en la UE, mientras que los militares son sus principales defensores. Para este autor, en realidad y a pesar de que los segundos formalmente suscriben el discurso europeísta, en realidad comparte una visión de Europa como amenaza, y su imagen de ésta es cada vez más securitaria (el

apoyo a la adhesión a la UE. El programa de gobierno del AKP afirma que la adhesión a la UE es un objetivo prioritario y que *“los estándares económicos y democráticos, los cambios legales e institucionales concretados por la UE serán apoyados independientemente de la incorporación de Turquía”* (Rodríguez 2003: 3) (46). Los líderes del AKP, Erdoğan, Gül y Yalık, inician una gira europea juntamente con el presidente Sezer para reforzar su candidatura.

Los gestos conciliadores lanzados por el AKP para tranquilizar sobre todo a las cancillerías occidentales se combinan con otros más agresivos. Por un lado se muestra la voluntad de mejorar las relaciones con Grecia (47), siempre conflictivas, pero por otra se rechazan las propuestas que están sobre la mesa sobre una solución negociada en Chipre (48). Pero sin duda el principal test para la política turca es la intervención armada estadounidense y británica en Iraq. El Parlamento turco rechaza la presencia de tropas de EEUU en su suelo (se preveía la llegada de 62.000 soldados), lo que comporta la pérdida de una ayuda de 30.000 millones de dólares. Hay que tener en cuenta que un 90% de la opinión pública turca está en contra de la colaboración con ellos. En esta temática se muestra la división de las propias filas islamistas, mientras Erdoğan estaba dispuesto a aceptar esta participación, Gül y el presidente del Parlamento, Arınç, se muestran totalmente contrarios.

Varias observaciones pueden ser derivadas del análisis de estas experiencias. Los constreñimientos al desarrollo de una política islamista amplia y ambiciosa son numerosos, la práctica desarrollada por el RP no difiere excesivamente de la de otras formaciones políticas, para bien y para mal. El test democrático obtiene los mismos resultados que en relación con otros partidos: por una parte debe refutarse su demonización como encarnación de las fuerzas antidemocráticas, pero al mismo tiempo se pueden observar las mismas muestras de ausencia de una verdadera cultura democrática de la que adolecen también otras muchas fuerzas políticas turcas.

autor para argumentar esto se refiere al “síndrome de Sèvres”, a las actividades del PKK en algunos países europeos, a las críticas de la UE sobre el papel excesivamente intervencionista del estamento militar en la política turca o a las críticas desde el Parlamento Europeo a la situación de los derechos humanos en el país). UGZEL (2003: 4) es contundente en sus conclusiones: *“Los militares no quieren ser tachados de ser una institución que impide la vocación turca de pertenecer a la UE, pero ha sido la principal institución que ha ralentizado este proceso”*.

- (46) No hay que desdeñar la influencia que puede tener en este cambio de posición del islamismo turco el hecho de que el ingreso en la UE suponga una garantía para la expresión de forma pública del sentimiento religioso.
- (47) El primer viaje oficial del primer ministro islamista se realiza a Grecia y se invita a destacados dirigentes políticos de este país al Congreso del partido en el mes de noviembre de 2003.
- (48) El gobierno rechaza el plan de Paz presentado por Kofi Annan a pesar de su apoyo inicial y acusa a Grecia de no implicarse de forma seria en el proceso. En este punto se alinea con el Ejército y con el líder turco-chipriota Denktaş.

Es cierto que en el programa del partido y entre las políticas que el RP intenta implementar se encuentra la profundización del papel del islam en la vida pública. Este punto, especialmente lo que toca a la educación religiosa, sí que supone un desafío al modelo kemalista. De todas maneras se debe recordar que el aumento espectacular del número de mezquitas o de las escuelas *İmam hatip* se produjo en las décadas anteriores, bajo gobiernos dirigidos por partidos seculares. Como bien apunta Heinz Kramer (1999), a pesar del protagonismo del factor religioso en la política turca, el verdadero debate hoy en día gira alrededor de la opción democratizadora frente a la continuación de las prácticas autoritarias y represivas. En este sentido, debe realizarse una profunda transformación de los partidos políticos existentes y de su cultura política.

Sin duda, tanto los constreñimientos ideológico-simbólicos como las consideraciones estratégicas influyen en las políticas aplicadas. Si bien durante el breve gobierno del RP la capacidad de maniobra era baja, el AKP podrá llevar adelante su programa político con menos trabas, a no ser que vuelva a hacer su aparición el Ejército.

La evolución del programa político del AKP es una historia de adaptación del partido tanto a un contexto internacional cambiante como a los constreñimientos y oportunidades del juego político interno. La amenaza continua de prohibición del partido que se hizo realidad con respecto a sus antecesores tiene sin duda su parte de responsabilidad, al igual que la dinámica propia del juego competitivo democrático. Al mismo tiempo, el tema siempre pendiente del ingreso a la UE exige una reforma general del sistema político y económico turcos frente a los cuales el AKP reacciona, y opta por convertirse en un partido más dentro del sistema.

BIBLIOGRAFÍA

AHMAD, F. (1993). *"The making of modern Turkey"*. Londres: Routledge.

ALFORD, J. (ed.) (1984). *"Greece and Turkey: Adversity in Alliance"*. Aldershot: Gower for the IISS.

ATACAN, F. (julio 2001). *"A Kurdish Islamist Group in Modern Turkey: Shifting Identities"*, Middle Eastern Studies 37 (3), pp. 111-144.

BARKEY, H. (1996). *"Turkey, Islamic politics, and the kurdish question"*, World Policy Journal pp. 43-52.

- BAYART, J. F. (1994). "*Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie: un essai de lecture tocquevillienne*" en G. SALAMÉ (dir.), *Démocraties sans démocrates: Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*. París: Fayard, pp. 373-398.
- BESSON, F. J. (1995). "*La montée de l'islamisme en Turquie: Dysfonctionnement de la laïcité à la turque?*", *Hérodote* (77), pp. 209-233.
- BOZARSLAN, H. (1996). "*Boire la coupe jusqu'à la lie: le Parti de la Prospérité en Turquie*" en H. BOZARSLAN; M. BENNANI-CHRAÏBI y R. LEVEAU, "*Acteurs et espaces politiques au Maroc et en Turquie*". Berlín: Marc Bloch, pp. 5-46.
- BOZDEMIR, M. (1996). "*Islam et laïcité en Turquie*" en M. BOZDEMIR (dir.), "*Islam et laïcité. Approches globales et régionales*". París: l'Harmattan, pp. pp. 191-214.
- BROWN, J. F. (1995). "*The Turkish imbroglio: its kurds*", *Annals of the American Academy of Political and Social Science* (541), pp. 116-129.
- BUĞRA, A. (abril 2002). "*Labour, Capital, and Religion: Harmony and Conflict among the Constituency of Political Islam in Turkey*", *Middle Eastern Studies* 38 (2), pp. 187-204.
- BURGAT, F. (2001). "*Les non-dits du `déclin islamiste`*", *Esprit* 21 (21).
- CAHA, O. (2003). "*Turkish election of november 2002*", *Alternatives* 2 (1), 12 p.
- CARRÉ, O. (1993). "*L'Islam laïque ou le retour à la grande tradition*". París: A. Collin.
- CETINSAYA, G. (julio-octubre 1998). "*Rethinking nationalism and Islam: some preliminary notes on the roots of 'Turkish- islamic synthesis' in modern turkish political thought*", *The Muslim World* LXXXIX (3-4), pp. 350-376.
- CIZRE-SAKALLIOUGLU, Ü. (1995). "*State and religion in a secular setting: the Turkish experience*", *History of European Ideas* 20 (4-6), pp. 751-757.
- DUMONT, PAUL (1985). "*Les «disciples de la lumière». Le mouvement nourdjou en Turquie*" en CARRÉ, O. y SUMONT, PAUL; dirs. "*Radicalismes islamiques I*". París: L'Harmattan, pp. 215-255.
- DUPRET, B. (2000). "*Au nom de quel droit. Répertoires juridiques et référence religieuse dans la société égyptienne musulmane contemporaine*". París: Maison des sciences de l'homme.
- FULLER, G. E. (1993). "*Turkey's New Eastern Orientation*" en G. E. FULLER y I. O. LESSER, "*Turkey's New Geopolitics: From the Balkans to Western China*". Boulder: Westview Press, pp. 37-98.
- HALE, W. (1994). "*Turkish Politics and the Military*". Londres, Nueva York: Routledge.
- KARMON, E. (1998). "*Radical Islamic Political Groups in Turkey*", *Middle East Review of International Affairs (MERIA) Journal* 1, Enero.
- KEPEL, G., "*La Yihad: expansión y declive del islamismo*", Barcelona, Península, 2001.

- KINROSS, P. (1996). *"Atatürk: The rebirth of a nation"*. Londres: Phoenix.
- KRAMER, H. (1999). *"The Revival of Political Islam"* en H. KRAMER, *"A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States"*. Washington, DC: Brookings Institution, pp. 55-84.
- LEWIS, B. (1952). *"Islamic Revival in Turkey"*, International Affairs (28), pp. 38-48.
- MASTNY, V. y NATION, R. C. (eds.)(1996). *"Turkey between East and West: New Challenges for a Rising Regional Power"*. Boulder: Westview Press.
- PAMIR, P. (1993). *"Turkey, the Transcaucasus and Central Asia"*, Security Dialogue 24 (1), pp. 49-54.
- ROY, O. (1985). *"Afghanistan. Islam et modernité politique"*. París: Seuil.
- ROY, O. (1992). *"L'échec de l'Islam politique"*. París: Eds. du Seuil, 1992.
- ROY, O. (2003). *"El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización"*. Barcelona: Bellaterra [ed. Fr. 2002].
- ROY, O. *"Le post-islamisme"*, Revue du Monde musulman et de la Méditerranée, vol. 9-10, n.º 85-86, pp. 11-30.
- REED, H. A. (1954). *"Revival of Islam in a Secular Turkey"*, The Middle East Journal (8), pp. 267-282.
- RODRÍGUEZ, C. (2003), *"AKP y CHP ante el desafío europeo"*, EU-Turkish Relations Dossier, Institut d'Estudis Europeus (UAB), www.
- SAHINLER, M. (1995). *"Origine, influence et actualité du kémalisme"*. París: Publisud.
- SCHUMACHER, T. (2003), *"From player to bystander? Turkish Foreign Policy in the wake of the war in Iraq"*, EU-Turkish Relations Dossier, Institut d'Estudis Europeus (UAB), www.
- SIVAN, E. (mayo de 1998). *"Why radical muslims aren't taking over governments"*, Middle East Quaterly 2 (2).
- TOPRAK, B. (1990). *"Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis"* en M. WAGSTAFF (dir.), *"Aspects of Religion in Secular Turkey"*. Durham: University of Durham. Center for Middle Eastern and Islamic Studies, pp. 10- 15.
- UGZEL, I. (2003), *"The Paradox of Modernisation and Securitisation: The Turkish Military vs the European Union"*, EU-Turkish Relations Dossier, Institut d'Estudis Europeus (UAB), www.
- VALI, F.A. (1971). *"Bridge Across the Bosphorus: The Foreign Policy of Turkey"*. Baltimore, Londres: Johns Hopkins Press.

- VEINSTEIN, G. y CLAYER, N. (1997). "*El imperio otomano*" en A. POPOVIC y G. VEINSTEIN (coords.), "*Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*". Barcelona: Bellaterra, pp. 397-420.
- XAVIER-COT, P. (1982). "*L'Enseignement religieux dans la Turquie moderne*". París: Belin.
- YEŞILADA, B.A. (2002). "*The Virtur Party*" en RUBIN, B.; HEPER, M.; "*Political parties in Turkey*". Londres: Frank Cass, pp. 62-81.
- YILMAZ, I. (invierno de 2002). "*Secular Law and the Emergence of Unnofficial Turkish Islamic Law*", Middle East Journal 56 (1), pp. 113-131.
- ZARCONI, T. (1997). "*La Turquía republicana (1923-1993)*" en A. POPOVIC y G. VEINSTEIN (coords.), "*Las sendas de Allah: las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*". Barcelona: Bellaterra, pp. 457-466.
- ZUBAIDA, S. (abril-junio 1996). "*Turkish Islam and National Identity*", Middle East Report, pp. 10-15.
- ZÜRCHER, E. J. (1994). "*Turkey: A Modern History*". Londres, Nueva York: I.B. Tauris.