

EVOLUCIÓN DEL ISLAMISMO TURCO: DE LA CONFRONTACIÓN A LA ADAPTACIÓN Y AL TRIUNFO*

Maximiliano Prieto **

Resumen: El islamismo turco se ha revelado como un fenómeno que ha tenido una historia única de evolución a través de la cual ha logrado transitar desde la confrontación con el Estado secularista-kemalista hasta la renovación y reinención fundamental. El presente artículo discutirá y analizará el proceso de evolución del islamismo turco para explicar cómo se producen los cambios que llegan a producir un partido islamista moderado y democrático que ha gobernado ininterrumpidamente desde 2002, dejando tras de sí un legado de reformas democráticas y crecimiento económico que han posicionado a Turquía como una cada vez más influyente potencia regional y un actor clave en el Oriente Medio actual.

Palabras Clave: islamismo, Islam político, Turquía, Oriente Medio.

Abstract: Turkish Islamism has revealed itself as a phenomenon with an unique history of evolution that has allowed it to go from an open confrontation with the secularist-kemalist state to renewal and reinvention. This article will discuss and analyze the evolutionary process of Turkish Islamism to explain the changes that produced a moderate and democratic Islamist party that has ruled uninterruptedly since 2002, leaving behind a legacy of democratic reforms and economic growth that has positioned Turkey as an increasingly influential regional power and as a key player in today's Middle East.

Keywords: Islamism, political Islam, Turkey, Middle East.

* Memoria de Grado, para optar al grado de Licenciado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado, enmarcada en el proyecto Fondecyt #1120401

** Estudiante de Quinto Año y Memorista de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile.

Introducción¹

Hace una década se llevó a cabo un suceso histórico en Turquía que sacudiría el escenario político nacional y regional. En una avalancha electoral, el Partido de la Justicia y del Desarrollo (Adalet ve Kalkınma Partisi, o AKP), logra una victoria aplastante al obtener 363 escaños de un total de 550 de la Asamblea Nacional de la República Turca, la legislatura unicameral de Turquía. De este modo, el AKP logra formar el primer gobierno turco de partido único de un partido “de herencia islamista”, o derechamente islamista, según sus opositores.

En un lejano segundo lugar (178 escaños) llega el Partido Republicano del Pueblo (Cumhuriyet Halk Partisi, o CHP), cuya base ideológica, el kemalismo, tiene como pilar doctrinario el principio del secularismo, además de gozar del prestigio de haber sido fundado y liderado por Atatürk, el también fundador de la república. Los partidos de la amplia coalición que gobernaba hasta entonces no superan el umbral electoral nacional del 10%, por lo que en la práctica desaparecen del escenario político (Electionguide.org, 2006).

Sin embargo, esta conquista de la mayor institución política turca es la cara visible de un proceso subterráneo de larga gesta. Alejados de las cosmopolitas ciudades de Ankara, Estambul e Izmir, los centros de poder tradicionales donde por décadas se instaló el secularismo republicano de Atatürk, una nueva élite nació desde la sociedad civil y el mundo empresarial, prosperando y estableciendo nuevas (y en cierta medida viejas) redes sociales donde el Islam se convirtió no en una rígida ley, sino que sirvió como agente socializador, un componente identitario y un marco normativo para la acción política.

Ciudades como Kayseri sirvieron como la base de operaciones de una nueva clase media que hacía todo por diferenciarse de la clase media de la costa del Mediterráneo turco. Si en la costa se hacía lo imposible por acercarse a Europa adoptando sus prácticas culturales y seculares al pie de la letra, en el interior se construían majestuosas mezquitas, fábricas y sociedades de apoyo mutuo. Estos “calvinistas islámicos” (Knaus, 2006) se caracterizaron por intentar superar las controversias entre secularistas y religiosos enriqueciéndose, creando empresas, comerciando con el mundo y cultivando una identidad propia desde

¹ El autor desea extender los más entusiastas agradecimientos a Isaac Caro, quien como profesor guía entregó indispensables consejos para la realización del presente artículo además extender la generosa invitación para realizar este artículo dentro del proyecto Fondecyt #112040.

la sociedad civil y sin pedir permiso a Ankara.

Paralelamente, en los barrios bajos de Estambul y Ankara, un similar proceso se llevó a cabo. Nuevas masas sociales, muchos de ellos inmigrantes de Anatolia, buscando oportunidades llegan a las metrópolis donde, desprovistos del capital social necesario para surgir, encuentran en el Islam una manera efectiva de vincularse y de encontrarle sentido a una existencia urbana y materialista.

Esta nueva élite social dio el paso a la política, formando un nuevo discurso de inspiración religiosa que fomentaba la participación activa de la población observante en la política, pues también les interesaba el futuro del país, que desde hace tiempo había visto como el mal manejo político y económico del país le había robado del destino prometido de un desarrollo capitalista a la occidental.

El ascenso del nuevo islam político turco sucede además mientras en la región y dentro del mundo islámico ampliado se llevan a cabo profundos procesos de cambio y conflicto que han despertado un renovado interés en el destino del mundo islámico. De este modo, la experiencia del AKP levanta la duda si es que puede resultar como un modelo (Duran & Yilmaz, 2011; Knaus, 2006; Çavdar, 2006) para los activistas democráticos del mundo islámico que buscan la apertura de sus regímenes, caracterizados por el autoritarismo y poco respeto por los derechos humanos.

En las siguientes páginas se analizará al islamismo turco comprensivamente. Es con esta intención que se discutirá primero el vínculo entre Islam e islamismo, para luego también estudiar cómo se viven Islam e islamismo en Turquía a la luz del kemalismo. Posteriormente se examinará cómo el AKP supone un quiebre que permite hablar de un nuevo islamismo turco, cómo este se diferencia de sus referentes históricos y regionales además de reseñar brevemente el primer decenio del AKP en el gobierno. Finalmente, se realizarán conclusiones que permitan analizar integralmente al islamismo turco en el contexto el escenario político regional y global actual, referenciando al paradigma civilizacional de Huntington (2003) para así comprender como se sitúa el fenómeno dentro de procesos de orden mundial.

El problema de Investigación

Este artículo, producto de una investigación enmarcada en el proyecto Fondecyt #1120401, buscará investigar la naturaleza, evolución y relación con el sistema político nacional del islam político turco. Será de particular interés retratar las características identitarias principales del fenómeno para luego de terminar cómo éstas han influenciado el desarrollo histórico del movimiento.

Se entenderá por “islamismo turco” el tipo de ideología y praxis política evidenciada por los partidos políticos islamistas turcos de la tradición de Necmettin Erbakan, mientras que se entenderá como “nuevo islamismo turco” la evidenciada por el AKP desde su triunfo en 2002 y su gobierno hasta la fecha. Se argumentará que este nuevo islamismo es notablemente distinto de sus antecesores turcos y regionales, y una pregunta de investigación apuntará a determinar cómo se diferencian en lo ideológico y en lo práctico estos dos movimientos políticos, como también se buscará retratar la historia común entre ambos movimientos y que motiva al reordenamiento y nacimiento de un nuevo islam político.

El problema de investigación principal servirá también como pretexto para investigar temas que tienen relevancia que escapan las fronteras turcas, estudiando cómo se relacionan el Islam y el islamismo con fenómenos como la globalización y la democracia.

Aspectos Metodológicos

Puesto que es de particular interés la fundamentación de un documento que permita reconstruir conceptualmente el fenómeno del islam político turco, la metodología a utilizar se enfocará en el análisis cualitativo de textos académicos, periodísticos y declaraciones de los principales referentes de este movimiento.

Complementariamente se utilizarán datos cuantitativos que servirán para entregar una imagen más completa del panorama nacional turco y de los resultados electorales del periodo a estudiar.

Los conceptos de Islam e islamismo

El concepto de islamismo (o Islam político, término equivalente para los efectos de este artículo), será definido como uno complejo. Como punto de partida, se considerará que el islamismo es una ideología política, puesto que encierra dentro de sí una serie de ideas sobre cómo organizar una sociedad, reconociendo que existen fuertes debates en torno a cuáles son esas ideas y cómo debiesen ser implementadas.

Como cualquier otra ideología, el islamismo trae consigo una serie de supuestos que hablan de los horizontes normativos que busca promover. Más concretamente, el islamismo busca la creación de un Estado islámico (Çavdar, 2006; Somer, 2007; Yilmaz, 2007; Karasipahi, 2009), pero al hablar sobre los aspectos concretos que nos permitan definir qué precisamente es un 'Estado islámico' o cuáles son los medios para instaurar dicho Estado, existe una multitud de visiones al respecto. Como se explicará posteriormente, también es importante el debate en torno a la compatibilidad de un Estado islámico con el gobierno democrático.

Sin embargo, es evidente que el islamismo como ideología está íntimamente vinculado con el Islam como religión pero también como sistema social amplio e histórico. Es por esto que es necesario hablar brevemente sobre cómo el desarrollo histórico del Islam es importante para comprender el islam político turco. No se trata de hacer un análisis teológico del Islam, sino explicar cómo la política en el mundo islámico suní –y en especial otomano– se vio influenciada por la religión, y cómo esta influencia también afecta la relación entre religión y política en la República Turca.

El Islam de Medina a Estambul

Las religiones, como las ideologías, no nacen en el vacío, sino que son productos de contextos históricos que moldean sus andamiajes cognitivos, y condicionan su evolución futura. Un aspecto de la vinculación del islamismo al Islam es la influencia del concepto 'Islam din wa dawla', 'el Islam es religión y Estado' (Ayubi, 1996; Roberson, 2003; Karasipahi, 2009). Desde ese punto de vista, hay que considerar que el islamismo tiene una concepción del Estado distinta a la del Estado secular y liberal de occidente.

Como señala Yilmaz (2007), la historia del Islam nos revela cómo se genera una visión particular del Estado y de la soberanía. El Islam como religión y entidad política nace entre los siglos VI y VII como resultado de una serie de guerras entre dos coaliciones de clanes en la que la Coalición de Medina, de dónde provenía el profeta Mahoma se impone sobre la otra coalición, la de Meca y sus miembros son obligados a convertirse al Islam “aceptándolo como su nuevo sistema de ideas dominante y a Mahoma como su soberano” (480)². Las guerras continuaron y la Coalición de Medina siguió sus conquistas al mismo tiempo que recogía fieles y al final de dicho proceso los líderes del Islam como religión se convirtieron en los líderes del Islam como sistema político. El profeta era al mismo tiempo el príncipe, y por lo tanto, “la división entre jurisdicciones espirituales y temporales entre Dios y el César no fue un tema en ese contexto histórico” (Yilmaz, 2007:480)².

Igualmente, Ayubi (1996:21) señala que “el hecho de que el Islam hubiera surgido en una «sociedad tribal sin Estado» condujo a Muhammad a establecer una comunidad político-religiosa” en la cual la condición principal para la membresía era la fe, no así un ordenamiento político específico, más aún cuando en el Corán no se dibujan ordenamientos estatales específicos. El debate tomista en torno al rol del Estado en la religión no se dio pues la religión y el Estado se mantuvieron deliberadamente unidos.

El cuerpo político de la Coalición de Medina evolucionó hasta convertirse en el Califato, liderado por los legatarios de Mahoma, y que también darían origen al cisma suní-chií. Diversos califatos se sucedieron y competieron hasta imponerse el Imperio Otomano, que luego de derrotar al Sultanato Mameluco de Egipto en el siglo XVI y habiendo conquistado Constantinopla y las tierras bizantinas previamente, reclama el título al posicionarse como el mayor poder islámico militar, político, económico y cultural de Oriente Medio. La autoridad temporal del sultán se unía también con la espiritual del califa, y de este modo, Islam y Califato se volvieron parte de la herencia otomana, y viceversa.

A diferencia del Islam chií, centrado en Persia (ahora Irán), donde el clero gozó de notable autonomía con respecto del poder político, el Islam Suní del Imperio Otomano se caracterizó por la adopción de la razón de Estado ejercida por el sultán: “los intereses del Estado y su unidad tenían primera prioridad para asegurar la preservación del Islam”(Karasipahi, 2009:91)², que en la práctica llevó a una interpretación del ‘Islam din wa dawla’ desde el punto de vista de la autoridad del Califa, quien veía su prerrogativa como superior en todos

² Traducción propia del inglés. En adelante, las citas traducidas por el autor se referirán a esta cita

aspectos, y la 'ulema' o clero islámico, estaba controlado directamente por el Estado, y sus miembros eran considerados funcionarios del mismo: "La mezquita en el Imperio Otomano no era una institución alternativa y competencia al Estado; dependía de él para su supervivencia. Trabajaba dentro del Estado; y no desde fuera y en oposición con el Estado" (Barkey, 2005:9)². Como se señalará más adelante, esta perspectiva sobre el control estatal de la religión también sería influyente en la relación entre la República Turca y el clero.

El destino del Islam suní se vio íntimamente vinculado con el del Imperio Otomano luego de su consolidación como el Califato que ejercía autoridad espiritual y terrenal por sobre toda la comunidad islámica. Yilmaz analiza el desarrollo histórico del Islam, y al estudiar los cambios que sufre durante la era otomana señala que "cualquier cambio debía ser correspondido en términos islámicos (...), si las autoridades querían emitir alguna regulación (...), debían "islamizar" esa regulación, es decir, debían legitimarla dentro del corpus del Islam" (2007:482)².

Reformas y crisis final del sistema otomano

La acción del sultán debía ser coherente con la de un califa, lo que hizo particularmente complicada la implementación de reformas modernizadoras de inspiración europea hacia la última fase de estancamiento y crisis interna del Imperio Otomano. Las reformas de la llamada era del tanzimat, que comprendería todo siglo XIX, y que apuntaron a "[adoptar] directamente leyes e instituciones políticas y cívicas occidentales... [fueron] vistas desde el punto de vista del Islam como herejías", pues "no existía una manera fácil de islamizar los conceptos de 'nación', 'nacionalismo' y 'Estado-nación', ya que cuestionaban la premisa islámica fundamental de que la primera y única lealtad política de un musulmán es con la comunidad musulmana" (Yilmaz, 2007:482)².

Las reformas, por lo tanto, "culminan en el desmantelamiento del viejo aparato estatal y su remplazo por las instituciones del Estado moderno usualmente copiadas de modelos occidentales" (Yilmaz, 2007:483)². Un aspecto crucial en la adopción de las reformas occidentales fue la adopción de la secularización como misión de los nuevos estados creados en las ruinas del Imperio. Por vez primera, esto supuso cambiar "la fuente de legitimidad y la fuente de la soberanía del poder del Estado de la religión a la nación" (2007:483)². Las reformas del tanzimat finalmente no prosperan, y las sostenidas derrotas militares y el empeoramiento de la crisis interna del Imperio llevan a su desintegración.

Islamismo: El Islam desde la sociedad

Aunque podemos hablar de filosofía política islámica desde los tiempos de Mahoma, el consenso académico (Ayubi, 1996; Roberson, 2003; Somer, 2007; Yilmaz, 2007; González, 2008) señala que el ‘islamismo’ como tal es un fenómeno eminentemente moderno, y caracterizado por su confrontación con occidente, tanto como potencia colonizadora y como conjunto de instituciones, valores y normas (o ideología) que buscaron instaurarse sobre las ruinas del Imperio. El islamismo es tanto una ideología práctica como también un paradigma de acción social que busca responder preguntas sobre la autenticidad de los sistemas sociales de Oriente Medio.

Habiendo sido “exiliado del estado a la sociedad” (Yilmaz, 2007:483), el Islam inicia un proceso tras el cual “re-emerge desde dentro de la sociedad (...) como una ideología política ahora comúnmente referida como Islamismo” (2007:484)². La ‘revancha de Dios’, no vendría por la reinstauración del Islam como Estado y religión, sino que por la reestructuración de la idea misma de religión para adaptarse a un ambiente hostil que de todos modos deja un espacio de acción política evidenciado en el auge del nuevo islam político.

Luego del desmoronamiento del Imperio Otomano, “el islamismo buscó desarrollar un marco interpretativo y una guía de acción para comprender y encontrar una salida de la crisis multifacética que había iniciado la evidente derrota y repliegue del mundo islámico ante los avances de Occidente” (Yilmaz, 2007:484)². En esta labor el islamismo se enfrentó a las élites secularizadas que administraron los nuevos estados post otomanos, y que veían como la principal causa de la derrota del Imperio su notable atraso tecnológico en comparación con occidente. La receta contra este atraso encontraría en el kemalismo su principal exponente, como se explicará posteriormente.

Como señala Yilmaz (2007), el islamismo fue una respuesta a las circunstancias del momento histórico donde surge, y desde entonces ha ido adaptándose a los cambios en dichas circunstancias. Al igual que el Islam, el islamismo es un fenómeno vivo y sujeto a una constante evolución, y “el modernismo islámico de la era colonial, el fundamentalismo islámico del periodo poscolonial y las nuevas corrientes islámicas de la era de la globalización pueden ser vistas como fases sucesivas en la evolución del islamismo” (2007:485)².

Referentes del islamismo

Tanto Ayubi (1996) como González (2008) destacan la influencia del imam egipcio Hassan al-Banna y los Hermanos Musulmanes, organización que funda en 1928 en un momento en que el Califato había desaparecido y el mundo musulmán se encontraba bajo ocupación colonial europea. Una característica del pensamiento de al-Banna era la crítica a la democracia, ya que la vinculaba a “los fracasos que veía en las sociedades occidentales, así como en su propio país como consecuencia de la adopción de los códigos legales y de comportamiento europeos”, además de “[promover] el egoísmo, el individualismo y la falta de responsabilidad con relación a la comunidad” (González, 2008:182).

Del mismo modo, al-Banna era crítico de los partidos políticos, ya que hacían peligrar la unidad nacional, al “[crear] divisiones artificiales dentro de la sociedad para promover sus intereses partidistas” (González, 2008:182). En esta primera encarnación, el islam político se caracterizó por una crítica funda mental a la democracia occidental impuesta en Egipto y en el resto del mundo musulmán.

Aunque al-Banna considera que los Hermanos Musulmanes deberían participar en elecciones en 1945, considerándolo como coherente con el concepto islámico de shura³, en términos de teoría política concreta, al-Banna no deja un legado que especificara el funcionamiento de su Estado islámico ideal, ya que fallece asesinado en 1949.

Siguiendo el legado de los Hermanos Musulmanes egipcios está Sayyid Qutb, teórico de dicha organización después de la muerte de al-Banna. Como señala Ayubi (1996:195-202), su pensamiento, fuertemente influenciado por la frustración de la muerte del líder de la hermandad y la persecución de sus miembros por parte del gobierno egipcio, se caracterizaría por la reelaboración del ideario islamista con un tono marcadamente extremista, y serviría de inspiración para el islam ismo terrorista de alcance mundial. El islamismo de Qutb se destacó por su carácter antidemocrático en su sentido más estricto: “rechazaba cualquier tipo de soberanía popular, y sistema democrático, no tan sólo el occidental”, pues “el Corán y la sharia formaban un marco legislativo completo que no dejaba espacio para cualquier otra interpretación” (González, 2008:183).

³ Traducido como ‘consulta’ (Ayubi, 1996:337), refer ido a la práctica de los gobernantes musulmanes de recibir consejos y opiniones por parte de la comunidad.

Otro referente del islamismo es el ayatolá Ruholla Khomeini, quien plasma su pensamiento político en las instituciones de la República Islámica de Irán, cuya tesis principal es la del ‘uiliyat-i-faquihi’, o el “gobierno de los juristas” (González, 2008: 184). Según la visión chii de Khomeini, fuera del gobierno del profeta y sus doce sucesores inmediatos, las responsabilidades del gobierno musulmán y la aplicación recaían en la ulema mientras el Imán Escondido no apareciese (Ayubi, 1996:207), pues “el ejercicio de la autoridad por cualquier poder terrenal es considerado ilegítimo a no ser de que pueda probar que puede gobernar en nombre del Imán Escondido” (Karasipahi, 2009:92)².

Por la experiencia de la revolución iraní, el pensamiento político de Khomeini se convirtió en un importante referente para los movimientos islamistas radicales y fundamentalistas que buscaban enfrentar a gobiernos que percibían como ilegítimos y occidentalizados. Para el establishment turco, una revolución islámica en un país fronterizo fue vista con particular preocupación, y el fantasma del islamismo militante khomeinista ha pesado sobre el islamismo turco a los ojos de la élite y electorado secularista.

Islamismo contemporáneo

Al analizar al islamismo contemporáneo, Çavdar (2006) y González (2008) reconocen un importante clivaje que separa a los movimientos islamistas. Por un lado, están las organizaciones yihadistas como Al-Qaeda que rechazan fundamentalmente a la democracia como sistema político, y que se enfrentan a ella y buscan derrocarla o atacarla.

En el otro lado de la fractura observamos a los partidos que participan en los procesos político-electorales como el AKP turco y los Hermanos Musulmanes de Jordania.

Otra diferencia entre los movimientos islamistas son sus alcances universalistas. Los movimientos como Al-Qaeda apuntan al establecimiento de un nuevo califato que reúna a la comunidad religiosa, o umma, bajo un nuevo orden político donde sea aplicada la voluntad divina mediante la sharia, aunque exista una cierta ambigüedad sobre el alcance de proyectos específicos. Por otra parte, los movimientos islamistas involucrados en la política democrática han abandonado al menos en la práctica la búsqueda del restablecimiento de cualquier califato, y el AKP en particular ha declarado que no tiene interés en seguir políticas pan-islamistas (AK Parti, 2007). Del mismo modo que se ha interiorizado y se ha aceptado el principio democrático, se han aceptado los

conceptos del Estado-nación y el respeto por la pluralidad de naciones y de actores.

Islam, secularismo e islamismo en Turquía

El fin del Imperio y la fundación de la República

La relación entre la religión y el Estado turco está profundamente arraigada a la historia del Imperio Otomano, su posterior desintegración y la fundación de la República. Para comprender a cabalidad cómo el Islam resurge desde la sociedad turca es necesario hacer una breve reseña del papel que juega el Islam en los últimos días del Imperio Otomano y en la posterior fundación de la República,

Para el Imperio Otomano, la Primera Guerra mundial fue el golpe de gracia que desestabilizó totalmente una organización política que trazaba su historia por más de siete siglos. La decisión de entrar a la guerra en el bando de las Potencias Centrales no estuvo exenta de cuestionamientos, pues Austria había sido el rival que detuvo la incursión otomana en Europa durante los siglos XV y XVI, pero la geopolítica de la Primera Guerra mundial (y en particular la oportunidad de una revancha contra el Imperio Ruso y el Británico) y la política exterior basada en el balance de alianzas del Imperio Otomano logró superar las diferencias.

La derrota de las Potencias Centrales significó también una humillante derrota para el Imperio Otomano. En el Tratado de Sèvres de 1920, el Imperio Otomano aceptó que las potencias de la triple entente ocuparan los territorios del Imperio y lo dividieran según sus aspiraciones, entre las cuales se encontraban amplios territorios para Grecia, otro rival histórico del Imperio Otomano. Como entidad política, sin embargo, el Imperio seguía intacto. Seguía existiendo un sultán-califa que ejercía autoridad política y espiritual sobre la mayoría del mundo islámico.

Este fue el escenario al que se enfrentó Mustafa Kemal⁴, oficial del ejército otomano, al regresar al Imperio luego de la guerra. Rápidamente, y gracias a que las potencias victoriosas se demoraron en acordar un plan para dividir el Imperio Otomano, surgieron movimientos nacionalistas en diversos rincones del Imperio, y Turquía no fue la excepción.

⁴ Kemal recibiría el honorífico exclusivo de Atatürk luego de la fundación de la República, por lo que no es correcto referirse a él como Atatürk antes de este hito. (Mango, 2004).

Kemal, quien había dirigido a las tropas otomanas en la Batalla de Galípoli –una de las pocas pero decisivas victorias del Imperio Otomano en la Primera Guerra Mundial–, establece un movimiento nacionalista para presionar al Sultán para resistir la ocupación, pero fracasando esa misión, estalla la Guerra de Independencia Turca (1919-22) contra las fuerzas ocupadoras. Aunque inicialmente Kemal asegura estar luchando para liberar al Imperio y al Sultán (que continuaba siendo el Calif del mundo islámico) de la ocupación, en la medida que la guerra se desenvolvió, el quiebre con la monarquía fue total, y luego del Armisticio de Mudanya, la Asamblea Nacional Turca abole el sultanato, y por lo tanto al imperio. Poco tiempo después, también se abolirá el califato, enviando al último sultán-califa al exilio (Huntington, 2003; Mango, 2004, Kinzer, 2008).

El kemalismo y el desgarró de Turquía

Habiendo resuelto la mayoría de los problemas externos de Turquía con el Tratado de Lausana, ahora la labor sería la de forjar una nueva nación que necesariamente debía ser distinta del Imperio Otomano, particularmente en lo que compete a sus características identitarias.

En la construcción de la identidad de la nueva República se evidenciaron dos fenómenos:

Por un lado, se realizó un corte doble con el pasado otomano y musulmán, pues el fracaso otomano en la guerra y la desintegración del Imperio dieron paso a una crítica fundamental a la estructura del Imperio y a su sociedad, pues era vista como una “plagada de polaridades irreconciliables en completa oposición unas con otras” (Aksan, 2005:27)². El Islam, un componente fundamental y cohesionador del otomanismo debía también ser abandonado pues era visto como incompatible con la modernización kemalista.

Paralelamente, se instauró un modelo de nación basado en las llamadas “seis flechas” que se convertirían en el núcleo del pensamiento kemalista: el republicanismo, el populismo, el revolucionismo, el nacionalismo, el estatismo y el secularismo (Huntington, 2003; Aksan, 2005). El objetivo final del kemalismo era sin duda construir un país nuevo cuya principal diferencia con el Imperio Otomano sería su modernidad. La modernidad, vista desde una perspectiva occidental, asumía la premisa de que debía ir necesariamente de la mano con el secularismo inspirado en la laicetéfrancesa, y por lo tanto, con occidente y sus instituciones y normas.

Como señala Göle (1997:48)², “el secularismo y el positivismo fueron los dos pilares de la experiencia de modernización turca que comienza en el siglo XIX y alcanza su apogeo institucional e ideológico en 1923”. El principio del “orden y progreso” se vincula íntimamente a la intención kemalista de la formación de un Estado-nación estable gracias al abandono del expansionismo que podría haberse encontrado si la concepción universalista otomana se hubiese mantenido. La secularización aplicada a la experiencia turca fue distinta a la que se logra luego de un devenir histórico en occidente, y se “volvió parte de un proceso de ingeniería social en vez del resultado de un proceso de modernización y desarrollo social” (Göle, 1997:48)².

El secularismo turco, aunque inspirado en el francés, según Göle (1997), sólo se asemeja a él en su actitud ante el lugar de la religión en la esfera pública, y las controversias en torno al velo y expresiones religiosas en público. “Como una ideología modernista en Turquía, [el secularismo] se vincula al control estatal de la esfera pública” (1997:49)².

Es así como se desestablece el Islam como religión del Estado, se adopta el alfabeto romano, abandonando el árabe y “haciendo prácticamente imposible para las nuevas generaciones educadas en el alfabeto romano tener acceso a la amplia literatura tradicional” (Huntington, 2003:144)² y se prohíben el fez y el velo por su carácter antimoderno.

Una característica de la misión kemalista, como señala Karasipahi (2009:93-99)² fue que la modernización que se llevó a cabo (al igual que el caso de la Irán del Shah Pahlavi) fue “imitativa, selectiva y superficial, y fue llevada a cabo rápidamente y “desde arriba”, cegándose ante las dinámicas internas y las características originales de sus sociedades”, y por lo tanto, fue de carácter “elitista y forzada”, lo que causó una “crisis de identidad y una sensación de alienación” en los recientemente urbanizados segmentos de la población. De todos modos, “la gran mayoría de la gente siguió siendo tradicional y retuvieron sus creencias religiosas”.

Sin embargo, aunque uno de los pilares del kemalismo era el secularismo, esto no significó que en la práctica el Islam desapareciese de Turquía, sino que todo lo contrario. Como señala Yilmaz (2007:489)², el “Estado kemalista” no permitió que “el Islam tuviese una vida autónoma en las manos de los actores sociales”. La estrategia fue la de “estatizar” el Islam mediante el Directorado de Asuntos Religiosos, conocido como la Diyanet, que se encargaría del “monopolio legal sobre la organización, interpretación y

enseñanza del Islam”, mientras que las órdenes religiosas independientes (tarikats) fueron suprimidas, aunque en la práctica continuaron sus funciones en la informalidad. Los funcionarios de las mezquitas son hasta hoy funcionarios fiscales, y la Diyanet en la práctica ha institucionalizado una forma de Islam turco que contribuiría a la creación de la identidad nacional.

Es curioso pues encontrar que aunque secularista (en ocasiones vehementemente), el kemalismo turco realiza una acción pragmática al enfrentar una característica esencial del Islam (su descentralización) al adecuarla a la realidad turca y a los objetivos de la labor de construcción de identidad nacional.

En la práctica, el proyecto kemalista tuvo resultados mixtos. Por un lado, logró consolidar la idea del Estado-nación turco, que considerando el caos de la desintegración otomana, no fue una tarea fácil. Por otro lado, las reformas carecieron de profundidad por su carácter rupturista e imitativo, generando resentimiento desde las masas (que correspondería al “desgarro” al que Huntington (2003) se refiere) ante este nuevo Estado. Karasipahi cita a Mardin (1983) al señalar que “la inhabilidad para alcanzar a las masas rurales de las reformas educacionales de Atatürk dejó una brecha en su entendimiento de la realidad social, lo que se volvió crítico en la medida en que el cambio social movilizó a grandes segmentos” (Karasipahi, 2009:93)², generando así un “vacío moral” que fue ocupado por la ideología islámica durante la década de 1950. Igualmente Göle (1997:52)² señala que “el islamismo es un intento para proveer a los musulmanes de la periferia con una nueva guía para llevar a cabo sus vidas diarias y de obtener nuevas formas de expresión política”.

Como señala Göle (1997)², el secularismo turco también fue “instrumental en la creación de nuevas élites republicanas” mediante el adoctrinamiento guiado por el sistema educacional y la institucionalidad religiosa oficial emanada desde la Diyanet. Si bien las reformas kemalistas no logran abarcar a toda la población nacional, sí logran moldear decisivamente a la élite urbana y a la burocracia estatal. Aunque la solidez de la identidad nacional kemalista puede ser cuestionada a la luz del resurgimiento islámico, es claro destacar que la identidad kemalista de influyentes segmentos de la sociedad y de la clase política es incuestionable.

Esta élite kemalista, autodenominada *ilerici Atatürkçü aydınlar* (intelectuales kemalistas progresistas) (Göle, 1997:50) se caracterizó por sentirse responsable de mejorar la sociedad, atacando a quienes se oponían a las reformas modernizantes calificándolos como “reaccionarios”. Göle luego señala

que:

el proyecto mismo de la modernización [turca] se basó en referencias externas, foráneas para las costumbres y tradiciones locales, y ha pervertido la relación entre las élites seculares y el pueblo. Las élites establecidas ya no proveen un modelo familiar que permita identificarse a los recientes y ascendentes grupos sociales (1997:52)².

Desde entonces, el secularismo y el islamismo han sido temas recurrentes de la política turca. El secularismo ha sido relajado y endurecido numerosas veces desde la muerte de Atatürk. Un primer periodo de relajamiento del secularismo y tolerancia por parte del Estado turco con la actividad religiosa se vivió durante la década de 1950, cuando por primera vez se efectúan elecciones competitivas en un sistema multipartidista. Entonces llega al poder el Partido Demócrata, que para satisfacer a su electorado conservador y religioso, permite la educación religiosa voluntaria en las escuelas primarias y la creación de las escuelas imam hatip, que servirían para educar al personal de las mezquitas, y que con el tiempo serían fundamentales en el resurgimiento del Islam en Turquía (Karasipahi, 2009).

El islam político turco antes del AKP

Luego de esta fase de relajamiento del secularismo surgen (o resurgen) los primeros grupos islamistas en Turquía, esta vez desde la sociedad. La orden naqshibandi, de tradición Sufí fue particularmente importante ya que su líder, Mehmet Zahit Kotku, logra crear en 1970 el primer partido islamista turco junto con el ingeniero Necmettin Erbakan, el Partido del Orden Nacional (Milli Nizam Partisi, o MNP).

Erbakan obtiene un escaño en 1969, y antes de su carrera política fue ingeniero, doctorándose en Alemania para luego volver a enseñar en la Universidad Técnica de Estambul. Como señala Baran (2010:33)², “Erbakan creía que Turquía estaba en decadencia debido a las influencias occidentales”, y como remedio buscó promover “la purificación de la sociedad al restaurar el rol pre dominante del Islam en ella”. En su alianza con Kotku, “Erbakan se posicionó como el líder político del partido mientras que Kotku sirvió de guía espiritual”.

Este partido es clausurado luego del golpe de Estado de 1971 para luego ser reorganizado bajo el nombre de Partido de Salvación Nacional (Milli Selamet Partisi, o MSP), sirviendo como “la primer ocurrencia importan te de

institucionalización y politización del Islam provinciano" (Karasipahi, 20 09:96)², llegando al parlamento en 1973.

Un año después, el MSP consolida su posición al integrar como socio minoritario un gobierno de coalición con el CHP, y en 1975 Erbakan publica su manifiesto político: Millî Görü, la "Visión Nacional", bajo el cual caracterizaría al movimiento islamista turco de entonces y cuyo nombre se convertiría en sinónimo del islamismo erbakanista. La Visión Nacional de Erbakan contemplaba un llamado a los turcos en el mundo (y en particular en Europa) a evitar la asimilación al identificarse como musulmanes turcos, al mismo tiempo que criticaba la "de-islamización" de Turquía, abogando repetidamente por el "orden justo" de la sociedad, "refiriéndose al retorno del Islam a una posición predominante en la determinación de la identidad nacional y en la organización de la sociedad", ya que "la justicia real (...) era imposible de obtener en una democracia secular" (Baran, 2010:33)².

Un hito importante de este gobierno es la intervención unilateral turca en Chipre y la posterior crisis que genera en las relaciones Grecia-Turquía. Hacia finales de la década de 1970 Turquía cae en una espiral de violencia marcada por asesinatos políticos que desestabilizan al gobierno y dan paso al golpe militar del 12 de septiembre de 1980, tras el cual todos los partidos son clausurados y se prohíbe la actividad partidista.

El gobierno militar producto del golpe de 1980 tuvo un efecto inesperado que fortaleció al islamismo turco. Teniendo como misión la unificación nacional, el gobierno promovió la llamada "síntesis turco-islámica". Dicha ideología buscaba combinar "[el] 'nacionalismo turco y el Islam moderado y sus partes esenciales eran la familia, la mezquita y las barracas militares'", y era vista como "una herramienta para eliminar la amenaza izquierdista y comunista". El resultado final de esta síntesis fue la "'islamización del secularismo' al mismo tiempo que se 'nacionalizó el Islam'" (Karasipahi, 2009:97)².

La síntesis turco-islámica también fue correspondida por la "doctrina del cinturón verde" estadounidense (Oran, 2011), que, siguiendo la lógica de la Guerra Fría, apuntó a apoyar económica y militarmente a los estados islámicos de Oriente Medio para contener la amenaza soviética. En ese escenario geopolítico, Turquía fue un bastión fundamental para los intereses estadounidenses y europeos en la región, y la síntesis turco-islámica fue vista como una herramienta correcta y apropiada para el país.

Del mismo modo, la geopolítica de Guerra Fría y la influencia estadounidense lograron hacer que Israel se convirtiera en aliado estratégico de

Turquía en esta época. Dicha alianza duraría décadas y, a la luz del conflicto israelí-palestino, sería una importante crítica de los movimientos islamistas hacia el establishment secularista turco.

Es luego de 1982, y bajo la presidencia de Turgut Özal que se llevan a cabo una serie de medidas que contribuyeron al fortalecimiento del Islam estatal. Las escuelas imam hatip crecieron en un 59% entre 1983 y 1987, la educación religiosa se hizo obligatoria en las escuelas públicas, además de una desregulación de los medios de comunicación masiva que permitió que surgieran y se consolidaran múltiples medios de comunicación que promovían visiones islámicas (Karasipahi, 2009:98).

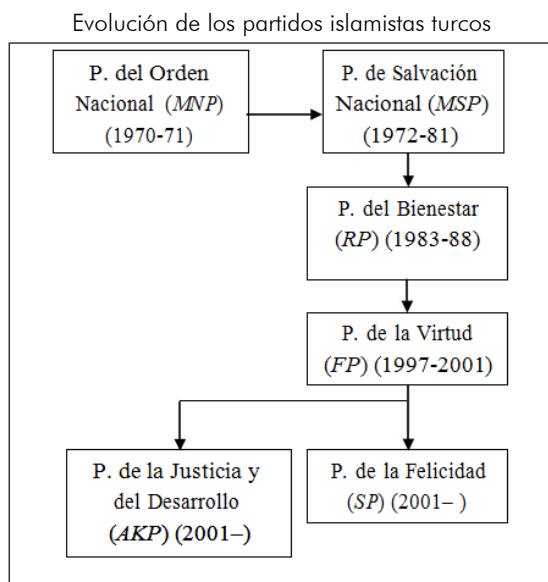
Luego de la ratificación de la nueva Constitución de 1982, de marcado carácter secularista, y la apertura a los partidos políticos, Erbakan reorganiza sus fuerzas políticas bajo el Partido del Bienestar (Refah Partisi, o RP), con el que logra posicionarse con 158 escaños como el mayor partido en el parlamento después de la elección general de 1995, pero todavía sin lograr una mayoría absoluta (Karasipahi, 2009:96).

En junio de 1996 la coalición formada para evitar el ingreso de Erbakan al gobierno por el CHP y el Partido del Correcto Camino (Doğru Yol Partisi, o DYP) se quiebra, y el RP logra formar un gobierno con el DYP como socio minoritario en un gobierno dirigido por Erbakan, formando así por primera vez en la historia del mundo musulmán un gobierno abiertamente islamista que llega al poder por medios democráticos (Gonzalez, 2008).

Sin embargo, el primer gobierno islamista turco duraría poco, ya que Erbakan es obligado a renunciar luego de que las Fuerzas Armadas, mediante el Consejo de Seguridad Nacional, emitieran "un ultimátum sugiriendo que el Partido del Bienestar sería destituido del gobierno y de la política a no ser de que Erbakan abandonara sus políticas islamistas" (Baran, 2010). Erbakan cede ante la presión y renuncia en junio de 1997, y el RP es cerrado el año siguiente por la Corte Constitucional por atentar contra el principio del secularismo, varios de sus miembros reciben una prohibición de participar en política, y algunos incluso son encarcelados. Entre ellos encontraremos al entonces alcalde de Estambul y futuro Primer Ministro del AKP, Recep Tayyip Erdoğan, por recitar un poema que fue visto como incitación al odio. Erbakan, no dispuesto a rendirse funda un nuevo partido, el de la Virtud (Fazilet Partisi, o FP), que también es cerrado por la Corte Constitucional en 2001.

Entre 1997 y 2002 Turquía fue gobernada por una serie de gobiernos de

coalición que no lograron evitar que el país cayera en una profunda crisis financiera hacia finales de 2001. Fue en este ambiente de descrédito de los partidos establecidos y la crisis que significó la clausura del RP y el FP que nacieron dos nuevos partidos islamistas: el Partido de la Felicidad (Saadet Partisi, o SP), que agrupó a los seguidores tradicionales de Erbakan, y el Partido de la Justicia y del Desarrollo (Adalet ve Kalkınma Partisi, o AKP), que logra reunir en un movimiento amplio al ala reformista del islamismo turco.



Elaboración Propia. Fuentes: (Baran, 2010; Karasipahi, 2009; Kosebalaban, 2005; Somer, 2007; Çavdar, 2006)

Como señalan Göle (1996), Yilmaz, (2007), Gonzalez (2008) y Karasipahi (2009), el islamismo erbakanista se caracterizó por un discurso “antiimperialista, populista y pro-islámico, con un fuerte énfasis en una distribución igualitaria de la riqueza” (Karasipahi, 2009:96)². Este islamismo turco apuntó a criticar los fundamentos seculares, capitalistas y occidentales de la república. Los defensores del legado kemalista vieron esta crítica como una amenaza fundamental, y no dudaron en usar repetidamente los medios que tenían para impedir el éxito del islamismo erbakanista.

El nuevo islam político turco

La identidad del nuevo islam político turco

La principal diferencia del islam político del AKP con la de sus antecesores erbakanistas es que desde un inicio no se presenta como islamista, sino que prefiere presentarse como un partido de “demócratas conservadores” y buscándose perfilar como un símil turco de los demócratacristianos europeos (Baran, 2010; Çavdar, 2006).

Otra importante diferencia de este nuevo islamismo es que define su curso de acción como uno estrictamente democrático-electoral. Si el islamismo erbakanista veía en la democracia la causa de la decadencia, el nuevo islamismo ve en la profundización de ella la mejor manera de lograr el progreso y superar el estancamiento en el que se encontraba la política turca hacia inicios de la década del 2000, además de identificar que en las limitaciones democráticas del sistema político turco existe la principal amenaza para la acción política islamista.

En el programa oficial del Partido (AK Parti, 2007) se aprecia un esfuerzo de vincular las limitaciones del país con las falencias democráticas del sistema político turco al mismo tiempo que se cuida no violar las líneas rojas que el sistema impone sobre los actores. Son recurrentes los guiños al legado kemalista al declarar, por ejemplo, que el carácter secular y unitario del Estado constituye un carácter esencial de la plataforma del partido.

El secularismo es definido por el AKP como “el principio que permite que la gente de todas las religiones y creencias pueda practicar cómodamente sus credos” (AK Parti, 2007)², al mismo tiempo que se declara que el partido rechaza utilizar los valores religiosos o étnicos con fines políticos. Se rechazan al mismo tiempo al secularismo militante que limita la capacidad de practicar la religión libremente, y a la religiosidad extremista que busca imponer un credo. En este sentido, el AKP se perfila como un partido liberal con inspiración religiosa.

Los aspectos más “islamistas” que se encuentran en la plataforma de partido son algunas referencias al legado histórico cultural turco-islámico, una referencia a la importancia de las relaciones con países islámicos el deseo de

profundizarlas a través de la Organización de la Conferencia Islámica, y dos invocaciones a Alá para pedir por su ayuda para la labor del partido y de la nación.

Fuera de esto, el AKP se presenta como un partido íntegramente convencido de la economía de mercado y la libre empresa, la integración con la Unión Europea, la profundización de las relaciones con EEUU, Rusia y China, la consolidación de los derechos humanos, de expresión y de culto. Algunos aspectos que pudiesen acusarse de "islamistas" se refieren al rol de la mujer, que aunque se expresa la intención de promover la participación de ella en la vida pública, al parecer existe una visión centrada en el rol de la mujer como madre, existiendo un déficit ciudadano en su concepción. Del mismo modo, existe nula mención de la visión del partido sobre los derechos de las llamadas minorías sexuales. Sin embargo, ¿es esto islamismo? Esta visión de la sociedad es coherente con el conservadurismo encontrado a lo largo del mundo, y difícilmente podríamos llamarlo islamismo si se tratara de un país europeo o americano.

Sin embargo, es perfectamente válida una crítica a la sinceridad de un partido o movimiento político, ya que en política los cambios de posiciones son difíciles de explicar y naturalmente suscitan un grado de escepticismo.

Explicando el cambio de rumbo del islamismo turco

Cuando hablamos de un partido, hablamos de una élite en el sentido que se plantea como un grupo organizado que busca gobernar un país dado (o influir en el gobierno cuando no existe la suficiente fuerza electoral). De este modo, los cambios en las posturas del partido pueden ser explicados por los cambios en los procesos mentales de la élite. Por un lado, como explican, Kosebalaban (2005), Çavdar (2006), Gonzalez (2008) y Karasipahi (2009), existen diversos factores que explican el cambio en las posturas del islamismo turco.

La visión general que estos autores plantean es que el mismo proceso político tiene un efecto en la política de un partido que se involucra en él, la llamada "tesis de moderación democrática" (Somer, 2007). Esta visión del proceso político ve a los partidos como un actor heterogéneo y permeable, que recibe inputs del entorno para reformularse en un proceso de aprendizaje político. De este modo, la evolución de un movimiento político no sólo es explicable sino que también es esperable, más aún cuando se enfrentan repetidos fracasos como los que vivió el islamismo turco. Estos inputs en el caso

turco son múltiples.

El primero que podemos encontrar radica en el ordenamiento estructural de la institucionalidad estatal turco. Como se explica anteriormente, el kemalismo forjó un Estado determinado que cierra sus puertas a los actores islamistas radicales, dejando sólo un espacio para el islamismo moderado hasta el punto que niega la misma etiqueta de "islamista". En el proceso político, numerosos partidos islamistas emergieron y fracasaron. Viendo el proceso de un modo evolutivo, los actores políticos del AKP comprendieron que el cuestionamiento fundamental a las bases kemalistas del Estado serían siempre respondidas con la criminalización del movimiento. Para lograr victorias que dibujen progresivamente un camino para la apertura del régimen turco, una estrategia exitosa sería la de la adaptación a las oportunidades que presenta el sistema. Esta decisión no fue fácil, y la existencia de otros partidos leales al legado erbakanista muestra la alternativa a la adaptación: el fracaso electoral.

En un segundo lugar, un aspecto fundamental para explicar no sólo el cambio del islamismo turco sino también su éxito electoral es el proceso de cambio que sucedió en el electorado turco. Como explican los autores antes mencionados, el crecimiento económico propiciado por las reformas neoliberales (principalmente introducidas durante el gobierno del Primer Ministro y luego Presidente Özal) logró cierta movilidad social que permitió que surgiera una burguesía y clase media en Anatolia. Como explica Göle (1997), esta nueva contra-élite aumentó su poder económico progresivamente sin hipotecar su herencia religiosa, y como explica Huntington (2003), en la medida en que los pueblos se enriquecen y aumentan su poder, comienzan a sentirse seguros de sí mismos y de su cultura.

Con el tiempo, se extendió la idea de que modernidad, Islam y democracia no eran incompatibles para el escenario turco, y esta contra-élite buscó participar en el escenario político. Así, como explica Kosebalaban (2005) se gestó un electorado importante que significó un igualmente importante incentivo para que la clase política cambiara su discurso hacia un islamismo moderado que pudiera ser compatible con la globalización económica que permitió el enriquecimiento nacional y la movilidad ascendente anatolia.

En tercer lugar, el nuevo islamismo del AKP vio en el proceso de integración con la UE una ventana para la profundización de la democracia y de los derechos humanos en Turquía, ya que importantes críticas desde la UE que han servido de piedra de tope para el proceso de integración han sido las falencias en estas áreas.

Este nuevo y exitoso islamismo no ha estado exento de controversias. Para autores como Baran (2010), el islamismo turco, ya sea el viejo o el nuevo, busca reemplazar el ordenamiento jurídico-legal con la sharia, torpedear las relaciones con EEUU y la UE, acabar con la democracia turca, lanzar aventuras panislámicas que atenten con el sagrado principio del statu quo internacional, forzar el velo en las mujeres, oponerse al progreso científico, y terminar con el modo de producción capitalista occidental.

Estas críticas han apuntado principalmente a cuestionar las credenciales declaradas del partido, la más fuerte de ellas en el área del compromiso democrático. Buscando poner bajo el mismo techo a todo el islamismo desde Al-Qaeda hasta el AKP, los críticos como Baran ven en la inspiración religiosa un manto que hace indistinguibles a los islamistas militantes y a los políticos. Claramente en una democracia las críticas son válidas y fundamentales para el mejoramiento del sistema político, pero luego de diez años de gobierno del AKP, el historial del partido ha sido sólido, y ha superado investigaciones sobre la legalidad del partido por parte de la Corte Constitucional (Çavdar, 2006).

El primer decenio del AKP en el gobierno

El primer reto del AKP en el gobierno fue el eliminar o diluir las prohibiciones y condenas que exiliaron de la vida política a Erdoğan, entonces líder del partido en las sombras. En primera instancia, Gül sirvió de Primer Ministro, pero una vez que las condenas antes mencionadas fueron levantadas mediante un referéndum nacional, Erdoğan obtiene un escaño a través de una elección complementaria y asume como Primer Ministro en marzo de 2003. Gül toma el influyente cargo de Ministro de Relaciones Exteriores y de Vice Primer Ministro (Somer, 2007).

A lo largo del decenio del AKP, una misión fundamental ha sido la de la profundización democrática mediante reformas constitucionales. Aunque se ha expresado el deseo de redactar una constitución completamente nueva, considerando que la anterior fue redactada en una dictadura militar, esta misión no ha prosperado por no encontrar el apoyo suficiente como para llevar a cabo tal labor. Buen sustituto para estas aspiraciones han sido los paquetes de armonización con la UE (Oran, 2011), ya que bajo esa justificación han logrado superar las divisiones que no habrían permitido iniciativas provenientes exclusivamente del AKP.

Ha sido bajo estos paquetes y otras reformas asociadas que el AKP ha logrado disminuir la influencia de las Fuerzas Armadas, quizás el principal bastión del kemalismo militante, al limitar las facultades del Consejo de Seguridad Nacional, además lograr mayor injerencia del Estado en el nombramiento de sus miembros. En la misma línea, se iniciaron investigaciones (aún en curso) para determinar la existencia de grupos ultranacionalistas que supuestamente se encontraban detrás de anteriores golpes de Estado y que habrían buscado liderar uno contra el gobierno de Erdoğan. El involucramiento de las Fuerzas Armadas en estos grupos ha sido un tema particularmente sensible que ha requerido del manejo directo por parte del Primer Ministro y se ha ido destrabando en la medida que el mismo ha podido nombrar nuevos cadres gracias al 'civilizamiento' de las Fuerzas Armadas.

El momento más complejo que se vivió en la política doméstica del AKP fue en 2007, cuando luego de varias rondas de votaciones en la Asamblea Nacional, el AKP no logró elegir a su candidato presidencial, Abdullah Gül. La oposición se ausentó, inhabilitando los quórum necesarios para la elección, y el AKP respondió llamando a elecciones anticipadas que mejoraron la votación del AKP pero no así la repartición de escaños, ya que entraron dos otros partidos a la Asamblea. Luego de la elección se repitió la votación y luego de tres rondas de votaciones, Gül resultó electo.

Paralelamente, el AKP intentó llevar a cabo reformas -entre otras- para la elección directa del Presidente, pero ya que el Presidente Sezer ocupó su veto a dichas iniciativas, el AKP decidió llevar la decisión a un referéndum nacional, que finalmente resulta aprobado en octubre de 2007, y que debiese entrar en efecto para la próxima elección presidencial.

En política exterior, aunque existió un acercamiento inicial con Irán que pareció dar piso a las acusaciones de islamismo radical, en la medida en que el conflicto por la energía nuclear iraní se ha desenvuelto, las relaciones Turquía-Irán se han enfriado. Algo similar sucedió con la Siria de Al-Assad, que inicialmente sufrió un acercamiento con la Turquía del AKP, luego de la explosión de la guerra civil en ese país, el gobierno turco se ha distanciado considerablemente, y progresivamente la postura turca se ha ido endureciendo a la luz de la violencia fronteriza, el derribo de un avión de combate turco por parte de Siria en aguas internacionales y la enorme cantidad de refugiados sirios que han huido a Turquía.

Una importante novedad que podría dar algo de validez a las acusaciones islamistas ha sido el quiebre turco-israelí luego del incidente de la

"Flotilla la Libertad de Gaza", cuando a finales de mayo de 2010 la Fundación de Ayuda Humanitaria, una ONG basada en Estambul, buscó romper el bloqueo impuesto por Israel a Gaza con una pequeña flota de navíos menores con la intención declarada de entregar ayuda humanitaria a los habitantes de la zona. La flotilla fue interceptada por fuerzas especiales israelíes y en el enfrentamiento murieron nueve activistas de la Fundación, todos ellos turcos, además de resultar heridos decenas de otros activistas. Las repercusiones de este incidente se sintieron inmediatamente. Erdoğan, entonces de visita de Estado en Chile, acortó su viaje para volver a Turquía para condenar severamente el incidente y culpando al Estado Israel por la intervención.

Al menos en la práctica, el gobierno del AKP ha demostrado que no presentarse como una amenaza fundamental para el funcionamiento del Estado turco. La evidencia apunta a caracterizar al partido como eminentemente pragmático y moderado, guiándose cercanamente por principios democráticos y populares. Como señala Somer (2007), un papel fundamental en el funcionamiento del AKP como partido de gobierno radica en una oposición coherente y constructiva, que hasta la fecha no ha logrado ordenarse efectivamente.

Conclusiones

Cuando Turquía se acerca a celebrar su primer centenario, el AKP se presenta como un actor dinámico, democrático y con visión de futuro. Una perspectiva muy lejana a la del islamismo antimoderno de comienzos del siglo XX. Cuando Huntington (2003) analizó a Turquía a mediados de la década de 1990, planteó que se encontraba desgarrada ya que su élite gobernante buscaba imponer una cultura foránea sin considerar un principio fundamental de una democracia: la aspiración a representar los intereses del pueblo.

Desde entonces tanto Turquía como el islamismo turco han cambiado profundamente. Los turcos han visto, en promedio, duplicarse su ingreso; acercarse cada vez más a la integración con Europa; y en general han visto como su país está consolidando una importante posición en el escenario regional que ha podido combinar la cercanía con EEUU y la UE al mismo tiempo que ha cultivado una identidad propia que no teme de mirar a su larga historia para reconstruir su identidad.

Como señala Huntington (2003:21), la gente usa la política no sólo

como un instrumento de persecución de intereses, sino que también para definirse a sí mismos. En el mundo de la posguerra Fría, Huntington plantea que:

Las distinciones más importantes entre los pueblos ya no son ideológicas, políticas o económicas. Son culturales. Los pueblos y las naciones están intentando responder la pregunta más básica que los seres humanos pueden hacerse: ¿Quiénes somos? Y están respondiendo esa pregunta en la manera tradicional en que los seres humanos la han respondido, haciendo referencia a las cosas que más les importan. La gente se define a sí mismo en términos de ascendencia, religión, lenguaje, historia, valores, costumbres e instituciones².

Es en este sentido que el auge del nuevo islamismo turco puede verse como un redescubrimiento de la herencia islámica en la Turquía del siglo XXI. El resurgimiento islámico en los países del mundo musulmán ha tomado distintas formas, algunas de ellas violentas y radicales. En el caso turco, como se ha explicado anteriormente, las variables estructurales del sistema político nacional (institucionalidad, electorado y proceso de integración con la UE) ayudaron a moldear un tipo de islamismo característico eligió el camino de la acción política democrática y electoral.

Este nuevo islamismo vio como única estrategia viable el adoptar como principio fundamental el del respeto del juego democrático y de los principios fundamentales de la República. El kemalismo no solo moldeó su propia élite secular, sino que también ha moldeado a la sociedad entera, y los islamistas no se escaparon de aquello. Incluso desde el islamismo erbakanista se interiorizó en la práctica el concepto del Estado-nación y la política se enmarcó dentro de ese contexto.

Igualmente, el nuevo islamismo comprendió que la crítica al sistema capitalista también amenazaba a su éxito por atacar un principio republicano además de ir en contra de lo que la clase media y burguesía de Anatolia buscaban: una mayor participación en el mercado global para así enriquecer y desarrollar al país. La principal figura del nuevo islam político turco ha sido sin duda el actual Primer Ministro Erdoğan, y su historia política es un reflejo del proceso de aprendizaje político del movimiento islamista turco.

El gobierno del AKP ha servido (al menos hasta la fecha) para romper los mitos que cuestionaban las credenciales democráticas de los partidos islamistas turcos. En una vuelta han sido los islamistas quienes han promovido las reformas políticas más importantes de las últimas décadas, mientras que los secularistas han buscado impedir o diluirlas.

Aún más incomprensible resulta el obstruccionismo secularista cuando se

considera que la misma obstrucción podría tener el efecto de radicalizar al islamismo moderado del AKP. Como plantean Gole (1997) y Somer (2007), la moderación del islamismo a través del proceso de aprendizaje que supone la participación en el juego democrático puede bien ayudar también a profundizar al secularismo al entregar alternativas pacíficas y democráticas para que el islamismo pueda participaren igualdad de condiciones con la pluralidad de actores del sistema político turco. Afortunadamente, la Guerra Fría terminó y el mundo ya no se divide entre demócratas y el resto, y las democracias protegidas son cada vez más injustificables.

Es complejo evaluar hasta qué punto el modelo turco de moderación islamista puede resultar un referente para los islamistas de la región. Las variables estructurales turcas son extremadamente particulares y han servido para reforzar la moderación del islamismo. Intentar 'desgarrar' a otro país musulmán para adoptar un modelo ajeno puede generar justamente el efecto opuesto. El mejor aporte que pudiese hacer la Turquía del AKP para los islamistas de la región será la presión que pueda ejercer para la apertura de los regímenes y el respeto de los derechos humanos, además de posicionarse como un actor regional relevante y conectado con el mundo musulmán.

Siguiendo al Presidente Kennedy, quien declaró en el discurso conmemorando el primer aniversario de la Alianza para el Progreso que "Quienes hacen imposible la revolución pacífica hacen inevitable a la revolución violenta", es de esperar que los actores marginados del proceso democrático comiencen a ver como válidas las iniciativas que busquen destruirlo. Un principio fundamental de la democracia es el respeto de las decisiones ciudadanas, y si la ciudadanía se expresa a favor de un partido político que busca profundizar la democracia, los derechos humanos y por sobre todo respetar la pluralidad de un país, es inaceptable intentar excluirlo del juego político.

Referencias Bibliográficas

Aksan, Virginia H. (2005), "Ottoman to Turk: Continuity and Change", en *International Journal*, 61(1), pp. 19-38.

Ayubi, Nazih (1996), *El Islam Político: Teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra.

Baran, Zeyno (2010), *Torn Country: Turkey Between Secularism and Islamism*,

Stanford, Hoover Institution Press.

Barkey, Karen (2005), "Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model", en *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 19(1), pp. 5-19.

Gonzalez, Ricard (2008), "Democracia e islamismo : ¿Un matrimonio imposible?", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* , (84), pp. 181-200.

Göle, Nilufer (1997), "Secularism and islamism in Turkey: The making of elites and counter-elites", en *Middle East Journal*, 51(1), pp. 46-58.

Huntington, Samuel (2003), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.

Karasipahi, Sena (2009), "Comparing Islamic Resurgence Movements in Turkey and Iran", *The Middle East Journal*, 63(1), pp. 87-107.

Kinzer, Stephen (2008), *Crescent & Star*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

Knaus, Verena (2006), "Turquía : ¿modelo para un tipo de islamismo moderado? El caso de Kayseri", en *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* , (75), pp. 57-66.

Kosebalaban, Hasan (2005), "The Impact of Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey", en *World Affairs*, 168(1), pp. 27-37.

Mango, Andrew (2004), *The Turks Today*, Nueva York, Overlook Press.

Oran, Baskin (2011), *Turkish Foreign Policy: 1919-2006*, Salt Lake City, University of Utah Press.

Roberson, Barbara A. (2003), "Islamic Politics", en McLean, Iain y McMillan, Alistair (eds.), *Oxford Concise Dictionary of Politics*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 277-280.

Somer, Murat (2007), "Moderate Islam and secularist opposition in Turkey: implications for the world, Muslims and secular democracy", en *Third World Quarterly*, 28(7), pp. 1271-1289.

Yilmaz, Hakan (2007), "Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View", en *Middle East Journal*, 61(3), pp. 477-493.

Çavdar, Gamze (2006) "Islamist New Thinking in Turkey : A Model for Political Learning?", en *Political Science Quarterly*, 121(3), pp. 477-497.

AK Parti (2007): Party Programme: Development and Democratization. (<http://eng.akparti.org.tr/english/partyprogramme.html>), consultado el 8 de julio de 2012.

Duran, Burhanettin y Yilmaz, Nuh (2011): Whose model? Which Turkey?, en *Foreign Policy*, (http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/02/08/whose_model_which_turkey), consultado el 8 de julio de 2012.

Electionguide.org (2006): IFES Election Guide: Election Profile for Turkey. (<http://electionguide.org/country.php?ID=218>), consultado el 8 de julio de 2012.