

UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES



TESIS DOCTORAL

LA REVANCHA SILENCIOSA DE ANATOLIA

EL PARTIDO DE LA JUSTICIA Y EL DESARROLLO (AKP) COMO AGENTE POLÍTICO EN
EL VIAJE DE LA PERIFERIA AL CENTRO

IMANOL ORTEGA EXPÓSITO

2017

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Imanol Ortega Expósito
ISBN: 978-84-9163-740-0
URI: <http://hdl.handle.net/10481/49159>

TESIS DOCTORAL



LA REVANCHA SILENCIOSA DE ANATOLIA

**EL PARTIDO DE LA JUSTICIA Y EL DESARROLLO (AKP) COMO AGENTE POLÍTICO
EN EL VIAJE DE LA PERIFERIA AL CENTRO**

Imanol Ortega Expósito

Directores:

Dra. María Angustias Parejo Fernández

Dr. Carmelo Pérez Beltrán

Programa de Doctorado en Ciencias Sociales

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

Universidad de Granada

2017

Imagen de portada: última edición en turco-otomano realizada por la *Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü* en 1928 de la *İstiklâl Marşı* (o Marcha de la Independencia), himno nacional de Turquía.



*Dörtnala gelip uzak Asya'dan
Akdeniz'e bir kısrak başı gibi uzanan
bu memleket, bizim.*

*Bilekler kan içinde, dişler kenetli, ayaklar çıplak
ve ipek bir haliya benziyen toprak,
bu cehennem, bu cennet bizim.*

*Kapansın el kapıları, bir daha açılmasın,
yok edin insanın insana kulluğunu,
bu dâvet bizim.*

*Yaşamak bir ağaç gibi tek hür
ve bir orman gibi kardeşçesine,
bu hasret bizim.*

Un país con forma de cabeza de yegua
viene galopando desde la lejana Asia
extendiéndose en el Mediterráneo
este país, es nuestro.

Con las muñecas ensagrentadas, los dientes apretados,
los pies descalzos y la tierra como una preciosa alfombra de seda
este infierno, este paraíso es nuestro.

Deja que las puertas que pertenecen a otros se cierren,
deja que nunca más se vuelvan a abrir
y acaben con la esclavitud del hombre por el hombre,
este llamamiento es nuestro.

Vivir como un árbol solitario y libre,
y como un bosque en hermandad,
este anhelo es nuestro.

Nâzım Hikmet (1901-1963)

A mi familia

ÍNDICE

SIGLAS Y ACRÓNIMOS UTILIZADOS	17
LISTA DE PARTIDOS POLÍTICOS TURCOS Y TURCO-KURDOS	20
CONVENCIONES LINGÜÍSTICAS Y SOBRE TRASLITERACIÓN	22
AGRADECIMIENTOS	24
I. INTRODUCCIÓN	
I.1 ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN	29
I.2 DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO E HIPÓTESIS DE TRABAJO	39
I.3 ESTRUCTURA DE LA TESIS	44
I.4 METODOLOGÍA	
I.4.1 La naturaleza comparativa de los estudios de caso	46
I.4.2 Métodos, técnicas de trabajo y recolección de fuentes	50
I.5 PLANTEAMIENTO TEÓRICO-CONCEPTUAL	
I.5.1 La confusión terminológica entre fundamentalismo, integrista e islamismo	53
I.5.1.1 La tendencia dual del movimiento islamista	61
I.5.1.1.1 La propensión “reformista”	63
I.5.1.1.2 La preferencia “cívica”	68
I.5.1.2 La multicausalidad en la configuración del fenómeno islamista	71
I.5.2 La esencia del <i>cleavage</i> “centro-periferia” en la Turquía otomana y kemalista	73
I.5.3 Los regímenes híbridos y la “nueva/vieja Turquía”	80
II. UNA MIRADA A LAS CARACTERÍSTICAS Y PECULIARIDADES DEL PROCESO DE MODERNIZACIÓN EN TURQUÍA	
II.1 EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN TURCO: UNA SIMBIOSIS DE LA CULTURA ISLÁMICA Y OCCIDENTAL	87
II.1.1 Las particularidades del caso turco con el declive del Imperio otomano	89
II.1.1.1 Los Jóvenes/Nuevos otomanos	98
II.1.1.2 Los Jóvenes turcos	104

II.1.2 La culminación del proceso de modernización con la proclamación de la República	108
II.1.2.1 Las “seis flechas” kemalistas	112
II.1.3 La apertura del régimen republicano al pluripartidismo	120
II.1.3.1 La propuesta kemalista de retraimiento al exterior: “paz en casa, paz en el mundo”	123
II.2 LA DIFERENCIACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO TURCO COMO CASO CONCRETO: CONTESTACIÓN E IDENTIDAD	125
II.2.1 Especificidades de carácter espiritual/religioso	128
II.2.1.1 El bazar otomano de lo religioso	131
II.2.1.1.1 El islam heterodoxo de las cofradías religiosas	133
II.2.2 Especificidades de carácter político e institucional	140
II.2.2.1 El control asertivo de las instituciones religiosas	141
II.2.2.2 El estamento militar en el papel del “otro” necesario para la reivindicación del “yo” político islamista	146
II.2.3 Especificidades de carácter sociopolítico	149
II.2.3.1 La <i>Hizmet cemaati</i> de Fethullah Gülen	150
III. LA REDEFINICIÓN IDEOLÓGICA Y CULTURAL DEL AKP: ISLAMISMO “CÍVICO” CON UNA DENOMINACIÓN ISLAMO-TURCA DE CONSERVADURISMO	
III.1 LA “ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA” ISLAMISTA COMO PRECURSORA DEL POSTERIOR ÉXITO ELECTORAL DEL AKP	158
III.1.1 El islam popular y la tendencia islamista reformista-democrática en las raíces del AKP	172
III.1.1.1 Las entidades religiosas <i>Nakşibendilik</i> y <i>Nurculuk</i>	174
III.1.1.2 La Visión/Perspectiva Nacional y el Partido del Orden Nacional	179
III.1.1.2.1 Un escenario sociopolítico convulso para una coalición de gobierno islamista: el Partido de la Salvación Nacional	185
III.1.1.2.2 De relativamente “anti-sistémico” a un partido “ <i>catch-all</i> ”: la transformación del movimiento islamista en un partido de masas	191
III.1.1.2.2 El Partido del Bienestar y su retórica política del “Orden Justo” como una suntuosa opción de gobierno	193

III.2 LA RESTITUCIÓN DEL PARTIDO PREDOMINANTE DE CENTRO-DERECHA COMO INFLUENCIA EN LA POSTERIOR REFORMULACIÓN IDEOLÓGICA DEL AKP	
III.2.1 De la referencia del Islam como una ideología política a un valor cultural: el Partido Demócrata y el Partido de la Justicia	197
III.2.2 La síntesis turco-islámica: un islam de “patriotas” en contra del radicalismo religioso	201
III.2.2.1 La propuesta política “özalista” del Partido de la Madre Patria	207
III.2.2.1.1 De la “neutralidad activa” a un “país puente”: el neotomanismo en la política exterior del ANAP	211
III.2.2.2 Ante un “cuello de botella” ideológico en un período post-golpista: el Partido del Camino Verdadero	215
III.3 LA ESCISIÓN DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA Y LA FUNDACIÓN DEL AKP: EN BUSCA DE UN NUEVO ESPACIO POLÍTICO EN UN CONTEXTO POST-KEMALISTA	
III.3.1 El Partido de la Virtud y el “proceso del 28 de febrero”	218
III.3.2 La disimilitud y el rechazo del AKP a la “chaqueta islamista” de la Visión/Perspectiva Nacional	228
IV. LA “DEMOCRACIA CONSERVADORA” COMO IDENTIDAD POLÍTICA EN LA REFORMULACIÓN IDEOLÓGICA DEL AKP	
IV.1 EL AKP COMO AGENTE POLÍTICO EN LA “REVOLUCIÓN SILENCIOSA” DE ANATOLIA	244
IV.1.1 Los pilares del “nuevo pensamiento islamista”	249
IV.1.1.1 El rol de la “nueva burguesía de Anatolia” en la transformación del movimiento islamista turco	256
IV.1.1.2 La base social y el éxito electoral del AKP como producto de una nueva coalición conservadora de centro-derecha	262
IV.2 DEFINIENDO LA “DEMOCRACIA CONSERVADORA” COMO IDENTIDAD POLÍTICA E IDEOLÓGICA DEL AKP	268
IV.2.1 La vía conservadora islamo-turca hacia la modernidad múltiple/alternativa	269
IV.2.2 Elaborando la “democracia conservadora” como identidad política del AKP	277
IV.2.3 Las ambigüedades y controversias de la “democracia conservadora”	284

IV.3 EL DEBATE COMPARADO SOBRE LA “DEMOCRACIA CONSERVADORA” COMO IDENTIDAD POLÍTICA E IDEOLÓGICA DEL AKP	
IV.3.1 El AKP como un partido político perteneciente al neo-islamismo	288
IV.3.2 Contrastes y paralelismos entre los casos demócrata cristiano y el AKP	293
IV.3.3 El rostro cambiante del islam político en Turquía: el AKP como representante político del post-islamismo	300
IV.4 MANIFIESTO Y PROGRAMAS POLÍTICOS DEL AKP EN LAS ELECCIONES GENERALES DE 2002, 2007, 2011 Y 2015	310
V. LA AMBIGÜEDAD PRAGMÁTICA “DE CHOQUE” EN EL PROYECTO POLÍTICO DEL AKP	
V.1 DESMONTANDO LOS PILARES DE LA POLÍTICA EXTERIOR KEMALISTA	
V.1.1 La política exterior del AKP como una reformulación de la noción del interés nacional	323
V.1.1.1 Los parámetros de la “Profundidad Estratégica”	328
V.1.1.2 Llevando más allá la noción de “neotomanismo”	333
V.2 REDEFINIENDO LA VISIÓN ASERTIVA DEL <i>LAIKLIK À LA TURCA</i>	341
V.2.1 El debate entre una visión asertiva y otra pasiva del principio de laicidad	345
V.2.1.1 La cuestión del pañuelo islámico	348
V.2.1.2 Las escuelas religiosas musulmanas	355
V.2.1.3 Los cursos de Corán	360
V.3 LA PARADOJA TURCA A LAS PUERTAS DE OCCIDENTE	
V.3.1 El proceso de adhesión turco como miembro pleno de la UE	363
V.3.1.1 El período dorado (2003-2004)	371
V.3.1.2 El estancamiento de las negociaciones (2005-2008)	378
V.3.1.3 Acrecentando la fatiga (2009-2017)	385
V.3.2 Las relaciones transatlánticas tras 2003 y la percepción de Turquía como un modelo exportable al mundo musulmán	392
V.4 EL PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN Y LOS EQUILIBRIOS DE PODER: EL <i>ESTABLISHMENT</i> MILITAR Y EL AKP	397

V.5 LA CUESTIÓN DE LA MINORÍA ÉTNICA (NACIONALISTA) Y RELIGIOSA	
V.5.1 El eterno “proceso de resolución” de la conflictividad turco-kurda	407
V.5.2 La cuestión aleví	419
V.6 EL VIAJE DE LA PERIFERIA AL CENTRO: EL AKP EN EL PODER (2002-2017)	424
V.6.1 Una agenda “islamizadora” de las instituciones del Estado (2002-2007)	425
V.6.2 La consolidación del AKP en el poder político (2007-2011)	429
V.6.2.1 La “crisis política” del <i>Cumhurbaşkanı</i> , las elecciones plebiscitarias y el referéndum democrático de 2007	431
V.6.2.2 El caso <i>Ergenekon</i> , el referéndum democrático de 2010 y las elecciones generales de 2011	437
V.6.3 La deriva autoritaria del proyecto político del AKP (2011-2015) y (2015-2019)	445
V.6.3.1 Una política exterior fallida para Oriente Próximo	447
V.6.3.2 Las protestas de Gezi	454
VI. CONCLUSIONES	
VI.1 (RE) VISITANDO LAS HIPÓTESIS	461
VI.2 LA “REVANCHA SILENCIOSA” DEL AKP	464
VI.3 “NUEVA/VIEJA TURQUÍA”: DE LA DEMOCRACIA DEFECTIVA TUTELADA AL AUTORITARISMO ELECTORAL DE PARTIDO HEGEMÓNICO	468
RESUMEN Y CONCLUSIONES EN INGLÉS	475
FUENTES	
Documentos legales	481
Documentación sobre el AKP	484
Otras declaraciones	485
Direcciones web	487
BIBLIOGRAFÍA	488

SIGLAS Y ACRÓNIMOS UTILIZADOS

- AFAD - Presidencia sobre Desastres y Gestión de Emergencias (*Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı*)
- AMGT - Organización Europea para la Visión/Perspectiva Nacional (*Avrupa Milli Görüş Teşkilâtı*)
- AM - Tribunal Constitucional (*Anayasa Mahkemesi*)
- ADYÖD - Asociación Democrática de Estudiantes de Educación Superior de Ankara (*Ankara Demokratik Yüksek Öğrenim Öğrenci Derneği*)
- BK - Consejo de Ministros (*Bakanlar Kurulu*)
- BMENA - Iniciativa del Amplio Oriente Medio y el Norte de África (*Broader Middle East and North Africa Initiative*)
- BSEC - Cooperación Económica del Mar Negro (*Organization of the Black Sea Economic Cooperation*)
- BTK - Consejo Superior de Tecnologías de la Información y la Comunicación (*Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu*)
- CSU-CDU - Unión Cristiano-Demócrata (*Christlich-Demokratische Union Deutschlands*)
- DC - Partido Cristiano-Demócrata (*Democrazia Cristiana*)
- DDK - Consejo de Supervisión del Estado (*Devlet Denetleme Kurulu*)
- DEV-GENÇ - Federación de la Juventud Revolucionaria de Turquía (*Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu*)
- DEV-YOL - Camino Revolucionario (*Devrimci Yol*)
- DHKP-C - Frente/Partido Revolucionario para la Liberación del Pueblo (*Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi*)
- DİB - Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*)
- DPT - Organización para la Planificación Estatal (*Devlet Planlama Teşkilatı*)
- FETÖ - Organización Terrorista Fethullahçı (*Fethullahçı Terör Örgütü*)
- ECHR - Convención Europea de Derechos Humanos (*European Convention on Human Rights*)
- ECtHR - Tribunal Europeo de Derechos Humanos (*European Court of Human Rights*)
- EDAM - Centro de Estudios de Economía y Política Exterior (*Ekonomi ve Dış politika Araştırma Merkezi*)
- GMEI - Iniciativa del Gran Medio Oriente (*Greater Middle East Initiative*)
- HDK - Congreso Democrático del Pueblo (*Halkların Demokratik Kongresi*)
- HSYK - Consejo Superior de Jueces y Fiscales (*Hakim ve Savcılar Yüksek Kurulu*)
- İOC - Sociedad de la Unidad Otomana (*İttihad-ı Osmanî Cemiyeti*)

İTC - Comité de Unión y Progreso (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*)

İTMGT - Organización para la Visión/Perspectiva Nacional de la Sociedad Islámica (*İslam Toplumu Milli Görüş Teşkilatı*)

İYC - Fundación para la Difusión de la Ciencia (*İlim Yayma Cemiyeti*)

KCK - Confederación de los Pueblos de Kurdistan (*Koma Civakên Kurdistan*)

KONGRA-GEL - Congreso Popular del Kurdistan (*Kürdistan Halk Kongresi*)

MBK - Comité de Unión Nacional (*Milli Birlik Komitesi*)

MENA - Oriente Medio y Norte de África (*Middle East and North Africa*)

MGK - Comité de Seguridad Nacional (*Milli Güvenlik Kurumu*)

MG - Visión/Perspectiva Nacional (*Milli Görüş*)

MRP - Movimiento Republicano Popular (*Mouvement Républicain Populaire*)

MTTB - Unión Nacional de Estudiantes de Turquía (*Milli Türk Talebe Birliği*)

MÜSIAD - Asociación Independiente de Hombres de Negocios (*Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği*)

OIC - Organización de la Conferencia Islámica (*Organisation of Islamic Cooperation*)

PDY - Estructura del Estado Paralelo (*Paralel Devlet Yapılanması'na*)

PKK - Partido de los Trabajadores del Kurdistan (*Partiya Karkerên Kurdistan*)

RTÜK - Consejo Supremo de Radio y Televisión (*Radyo ve Televizyon Üst Kurulu*)

SGDF - Federación de Asociaciones Juveniles (*Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu*)

SPD - Partido Socialdemócrata de Alemania (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*)

SPK - Consejo de los Mercados de Capital (*Sermaye Piyasası Kurulu*)

TAK - Halcones de la Libertad del Kurdistan (*Teyrêbazên Azadiya Kurdistan*)

TBMM - Gran Asamblea Nacional de Turquía (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*)

TCMB - Banco Central de la República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası*)

TC Gnel Baş - Jefe de Estado Mayor de la República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyeti Genelkurmay Başkanlığı*)

TC Gnkur BSK - Estado Mayor de la República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyeti Genelkurmay Başkanlığı*)

TDK - Sociedad de la Lengua turca (*Türk Dil Kurumu*)

TOKİ - Administración para el Desarrollo de la Vivienda (*Toplu Konut İdaresi Başkanlığı*)

TİKA - Agencia de Coordinación y Cooperación Internacional de Turquía (*Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı*)

TİS - Síntesis turco-islámica (*türk-islam sentezi*)

TSK - Fuerzas Armadas turcas (*Türk Silahlı Kuvvetleri*)

TTK - Sociedad de la Historia turca (*Türk Tarih Kurumu*)

TÜSİAD - Asociación de Industriales y Hombres de Negocios Turcos (*Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği*)

UNAOC - Plan para la Alianza de las Civilizaciones (*United Nations Alliance of Civilizations*)

URSS - Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas

UTSAM - Centro Internacional de Terrorismo y Delincuencia Transnacional (*Uluslararası Terörizm ve Sınırtaşın Suçlar Araştırma Merkezi*)

YAŞ - Consejo Militar Supremo (*Yüksek Askeri Şura*)

YÖK - Consejo Superior de Educación (*Yüksek Öğretim Kurulu*)

YPG - Unidades de Defensa Popular (*Yekîneyên Parastina Gel*)

YSK - Consejo Supremo Electoral (*Yüksek Seçim Kurulu*)

LISTA DE PARTIDOS POLÍTICOS TURCOS Y TURCO-KURDOS

AKP - Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*)

ANAP - Partido de la Madre Patria (*Anavatan Partisi*)

AP - Partido de la Justicia (*Adalet Partisi*)

BBP - Partido de la Gran Unión (*Büyük Birlik Partisi*)

BDP - Partido de la Democracia y la Paz (*Barış ve Demokrasi Partisi*)

CGP - Partido Republicano de la Confianza (*Cumhuriyetçi Güven Partisi*)

CHP - Partido Republicano del Pueblo (*Cumhuriyet Halk Partisi*)

CKMP - Partido de la Nación de los Campesinos Republicanos (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*)

DEHAP - Partido Popular Democrático (*Halk Partisi Demokratik*)

DEP - Partido de la Democracia (*Demokrasi Partisi*)

DTH - Movimiento de la Sociedad Democrática (*Demokratik Toplum Hareketi*)

DP - Partido Demócrata (*Demokrat Parti*)

DS - Izquierda Revolucionaria (*Devrimci Sol*)

DSP - Partido de la Izquierda Democrática (*Demokratik Sol Partisi*)

DTP - Partido de la Sociedad Democrática (*Demokratik Toplum Partisi*)

DYP - Partido del Camino Verdadero (*Doğru Yol Partisi*)

ESP - Partido Socialista de los Oprimidos (*Ezilenlerin Sosyalist Partisi*)

FP - Partido de la Virtud (*Fazilet Partisi*)

HADEP - Popular Partido de la Democracia (*Halkın Demokrasi Partisi*)

HAS Parti - Partido de la Voz del Pueblo (*Halkın Sesi Partisi*)

HDP - Partido Democrático de los Pueblos (*Halkların Demokratik Partisi*)

HEP - Partido Popular del Trabajo (*Halkın Emek Partisi*)

HHP - Partido de la Paz y la Unidad (*Hak ve Huzur Partisi*)

İP - Partido de los Trabajadores (*İşçi Partisi*)

LDP - Partido Liberal Democrático (*Liberal Demokrat Partisi*)

MÇP - Partido Nacional de los Trabajadores (*Milliyetçi Çalışma Partisi*)

MKP - Partido del Desarrollo Nacional (*Milli Kalkınma Partisi*)

MHP - Partido del Movimiento Nacionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi*)

MNP - Partido del Orden Nacional (*Milli Nizam Partisi*)

MP - Partido de la Nación (*Millet Partisi*)

MSP - Partido de la Salvación Nacional (*Milli Selamet Partisi*)

ÖDP - Partido de la Libertad y la Solidaridad (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*)

ÖZEP - Partido de la Libertad y la Democracia (*Özgürlük ve Demokrasi Partisi*)

RP - Partido del Bienestar (*Refah Partisi*)

SDH - Partido Social Demócrata y Popular (*Sosyal Demokrat Halkçı*)

SCF - Partido Republicano Liberal (*Serbest Cumhuriyet Fırkası*)

SİP - Partido del Poder Socialista (*Sosyalist İktidar Partisi*)

SP - Partido de la Felicidad (*Saadet Partisi*)

STP - Partido de los Obreros de Turquía (*Sosyalist Türkiye Partisi*)

TBP - Partido de la Unidad de Turquía (*Türkiye Birlik Partisi*)

TCF - Partido Progresista Republicano (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*)

TİİKP - Partido Revolucionario de los Trabajadores y Campesinos de Turquía (*İhtilâlcî İşçi Köylü Partisi*)

TKİH - Movimiento Comunista de los Trabajadores Turcos (*Türkiye Komünist İşçi Hareketi*)

TKP/ML - Partido Comunista de Turquía/Marxista-Leninista (*Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist*)

TMP - Partido Conservador Turco (*Türk Muhafazakar Parti*)

TP - Partido de Turquía (*Türkiye Partisi*)

YDP - Partido del Renacimiento (*Yeniden Doğuş Partisi*)

YTP - Partido de la Nueva Turquía (*Yeni Türkiye Partisi*)

CONVENCIONES LINGÜÍSTICAS Y SOBRE TRASLITERACIÓN

Las transcripciones utilizadas en el presente trabajo siguen como disposición general las normas para el árabe de la Escuela de Arabistas Españoles detalladas en la revista *Al-Andalus* así como las presentes en la *Encyclopaedia of Islam* en su segunda edición. En referencia a los términos en turco-otomano (*osmanlıca*), se ha tomado como referencia la obra *Osmanlı Türkçesi Kılavuzu* de Hayati Develi, Presidente de la *Yunus Emre Enstitüsü*, así como las normas de transcripción propuestas por la Sociedad de la Lengua turca (*Türk Dil Kurumu*, TDK) para el turco moderno (*Türkçe*).¹ Con todo ello, se hace necesario mantener algunos preceptos para una correcta pronunciación:

Letra turca	Sonido en castellano
c	y fuerte
ç	ch
ğ	No tiene sonido
ö	eu
ı	ie
ş	sh

¹ Página web de la Sociedad de la Lengua turca (*Türk Dil Kurumu*, TDK). En línea <http://www.tdk.gov.tr/> (Consultado el 14/06/2015).

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis doctoral no hubiera sido posible sin la contribución de todas las personas con las que me he encontrado a lo largo de estos años de trabajo, las cuales no solo han dado una parte de sí misma de forma desinteresada sino que también han confiado en mí y me han brindado su apoyo de alguna forma para que el proyecto de este investigador pudiera salir adelante.

En primer lugar, quiero agradecer el esfuerzo, entrega y confianza de mis directores de tesis, M^a Angustias Parejo y Carmelo Pérez, quienes despertaron en mí el interés por la Política comparada ya en el último curso de la licenciatura de Ciencias Políticas y de la Administración. Más tarde, en el Máster en Culturas árabe y hebrea: pasado y presente, en la actualidad Culturas árabe y hebrea: al-Andalus y mundo árabe contemporáneo, como referencias docentes e investigadoras que saben transmitir como nadie su pasión por el mundo islámico. No puedo dejar de mencionar a Juan A. Macías, quien acepto iniciarme en el mundo de la investigación. A él le debo también su apoyo incondicional durante el shock cultural de mis primeros días en un país, Turquía, que solo había conocido a través de la literatura.

También quiero reconocer la labor realizada por el Foro de Investigadores del Mundo Árabe y Musulmán (FIMAM). Los comentarios de todos sus miembros, tanto de aquellos más especializados en Turquía, como Carmen Rodríguez, Antonio Ávalos, Marién Duran o Eduard Soler, como del resto de especialistas, como Laura Feliu, Ferrán Izquierdo, Ana I. Planet, Miguel Hernando de Larramendi o Ignacio Álvarez-Ossorio, han sido de gran utilidad, apoyo y ejemplo de motivación y constancia durante el proceso de realización de este trabajo.

Además, también he colaborado con asociación Eurasian Hub y en el Grupo de Investigación sobre Historia Actual de la Universidad Autónoma de Barcelona (GREHA), espacios en los que pude conocer a amigos que, de un modo u otro, han dignificado este trabajo, como Carlos González, Daniel Iriarte y Andrés Mourenza. Apartado especial aquí tiene el profesor Francisco Veiga, quien ha tenido una gran influencia en este trabajo gracias a la extensa labor realizada en su obra *El turco: diez siglos a las puertas de Europa*, debido a que las hipótesis planteadas en dicha obra han servido como guía para esta investigación. Debo darle las gracias también al profesor Veiga por haber depositado en mí la confianza suficiente para coordinar un monográfico titulado *Desquite silencioso. El AKP turco en el poder, 2003-2016* en la revista “Tiempo devorado” de la Universidad Autónoma de Barcelona. Mi gratitud va dirigida también a Sergio Castaño, Ziya Öniş, Ariel González, Hüseyin Zengin, Naomí Ramírez, Antonio Basallote, Nilüfer Narlı,

Kaya Akyıldız y Tuba Bircan, todos ellos aportaron su granito de arena en forma de artículo para la publicación de un monográfico que casualmente coincidió en el tiempo con la intentona golpista acaecida el pasado 15 de julio de 2016.

El resultado de esta tesis no hubiera sido el mismo sin las estancias de investigación realizadas en las universidades de reconocido prestigio que he tenido el privilegio de realizar a lo largo de estos casi seis años de trabajo. En primer lugar, debo agradecer a la Universidad de Estambul, en la que encontré profesores dispuestos a ayudarme desde un primer momento, especialmente desde el Departamento de Ciencias Políticas. Quiero agradecer en este aspecto a Hakan Güneş y Kivanç Ulusoy, quienes se preocuparon por los avances de este trabajo prácticamente desde los cimientos y me ayudaron a establecer los primeros contactos.

En el Centro de Estudios Europeos de la Universidad del Bósforo encontré a algunas de las personas más interesantes de Estambul, pero ninguna como su director, Hakan Yilmaz, quien muy amablemente aceptó tutelar el trabajo de este investigador en su segunda estancia en la ciudad. Su ejemplo es para mí una fuente de inspiración que va más allá de esta tesis. Durante esas estancias tuve la oportunidad de mantener brillantes conversaciones con los profesores Sabri Sayarı, Binnaz Toprak, Valeria Giannotta, Mehmet Özkan y Nilüfer Narlı y de compartir con ellos algunas de las muchas inquietudes que me abordaban de forma constante sobre la complejidad del sistema político turco. Muchas gracias a todos vosotros.

Durante más de cuatro años del periodo de elaboración de la tesis, Estambul se convirtió en mi casa. Allí tengo una familia en forma de colonia turco-española, que no se cansó de darme aliento y apoyo. Gracias a José, Marc, Raúl, Elena, Juan, Roberto, Nergis, Hülya, Sinem, Derya Sunar y a toda su familia. Debo agradecer de forma especial al corresponsal de la Agencia EFE en Estambul, Ilya Topper, por los debates abiertos y sus siempre brillantes planteamientos. No siempre estamos de acuerdo, pero vale la pena que de vez en cuando hagan tambalear todos tus cimientos. También debo agradecer al periodista Lluís Miquel Hurtado por su disposición constante a intercambiar opiniones e información con este investigador. Pero aunque no hubiera sido ese el caso tendría que agradecerle el mero hecho de haber sacado adelante su propio trabajo a pesar de las presiones y amenazas recibidas por el mero hecho de contar historias. Y especialmente a Sandra, por su pasión y entrega. Gracias por compartir conmigo ese breve instante que es la vida.

Uno deja para el final a aquellas personas a las que más debe. Sin el apoyo y la motivación constante de mis padres y mi hermano, ni esta travesía ni muchas otras hubieran sido posibles. Ellos me inculcaron el amor por el trabajo bien hecho, la superación, las ganas de conocer y aprender y el respeto profundo al otro; han comprendido y respetado siempre mis anhelos, mis miedos y mis pasiones. Gracias por hacer este sueño realidad. A ellos, con un gran cariño, admiración y gratitud, está dedicada esta tesis.

I. INTRODUCCIÓN

I.1 ANTECEDENTES Y ESTADO DE LA CUESTIÓN

Desde la perspectiva de los procesos de democratización comparada, Turquía supone un caso inusual por una serie de características propias. Si bien es uno de los mejores ejemplos de una democracia de “segunda ola”,² la transición durante el período de entreguerras desde un régimen autoritario de partido único en torno al Partido Republicano del Pueblo (*Cumhuriyet Halk Partisi*, CHP) fue consumada tras la primera elección libre y competitiva de la República celebrada el 14 de mayo de 1950.

A pesar de lo anterior, el país de herencia otomana ha fracasado no sólo en cuanto al establecimiento de una democracia “procedimental” o “electoral”, la misma que ajusta las reglas del proceso político para que sean claras e iguales para todos los participantes del mismo, asegurando el juego limpio entre todos los actores sino también en términos de implementar una de tipo “sustantiva” o “material”, la cual toma como referencia los objetivos políticos. El sistema será tanto o más democrático cuanto más disminuyan las desigualdades económicas y sociales existentes entre los miembros de la comunidad.³ En la actualidad, no obstante, la desaparición de una de las características más perdurables del sistema político turco, la tutela militar, ha sido posible gracias a un reordenamiento, en algunos casos “extremado”, de las relaciones cívico-militares, ampliando con ello el poder civil sobre la élite castrense así como también reduciendo a lo remoto la probabilidad de una futura asonada militar que mantenga el apoyo social de otras ocasiones, como la ocurrida el pasado 15 de julio del 2016.

Por tanto, en paralelo a la conversión de las relaciones entre civiles y militares también es resaltable la disminución del tradicional dominio del *establishment* kemalista en otros ámbitos como el poder judicial o la política exterior, compartiendo en algunos casos el “centro”, como ocurre en ámbitos como el económico en el que la existencia de una nueva burguesía de connotación religiosa en Anatolia supone una crítica tanto a la teoría de la neo-modernización como a la clásica, puesto que dicha contra-élite supone una interpretación religiosa que retrata positivamente el capitalismo y la democracia así como también una fuerza modernizadora refundada en el Islam.

² Cfr. Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon and Schuster, 1996, p. 217

³ İlter Turan. “Two steps forward one step back: Turkey’s democratic transformation”. En Carmen Rodríguez, Antonio Ávalos, Hakan Yılmaz y Ana I. Planet (Eds.) *Turkey’s Democratization Process*. Londres: Routledge, 2014, p. 47.

Desde la fundación de la República, la religión islámica ha desempeñado a la misma vez una función dual y contradictoria. Pese a que la élite estatal ha confiado a menudo en la religión islámica como una seña de identidad común de los pueblos que constituyen la nación turca, al mismo tiempo, también ha sido percibido como una amenaza debido a su capacidad inherente para desafiar al poder del Estado como una fuente alternativa de legitimidad política.⁴ De hecho, a pesar de los intentos de reforma y modernización con la desarticulación del Imperio otomano, el período reformista de la primera época republicana es tratado de forma persistente como una nueva etapa, es decir, como la marca de denominación de una “nueva Turquía” (republicana y laica) en lugar de la vieja (otomana e islámica) que se legitima mediante una ruptura con el pasado a pesar de representar dos etapas con un claro carácter revolucionario, debido a que en la primera de ellas fue asegurada la independencia de los turcos contra las potencias imperialistas y, en la segunda, con la fundación de un nuevo y moderno Estado-nación independiente.⁵

Todo lo anterior puede ser conectado en la actualidad con la reciente aprobación el pasado 16 de abril de las 18 propuestas del Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP/AK Parti), que necesitó del apoyo del conservador y ultranacionalista Partido del Movimiento Nacionalista (*Milliyetçi Hareket Partisi*, MHP) para alcanzar la mayoría de tres quintos en la Gran Asamblea Nacional de Turquía (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*, TBMM), o 330 escaños, y así convocar el referéndum, el mismo que establece *de facto* un sistema presidencial mediante una mayor atribución de poderes y funciones ejecutivas para el actual Presidente de la República (*Cumhurbaşkanı*), Recep Tayyip Erdoğan, y que se desvincula por completo de la Turquía kemalista, tutelada e influenciada por los militares a través de la Constitución de 1982, e impulsar así una “nueva Turquía”.⁶ Este trabajo se interesa por la trayectoria de este partido.

Dicho de otra manera, esta investigación se centra en el proceso de consolidación en la arena política del AKP/AK Parti desde su acceso al poder en noviembre de 2002, tan sólo un año y tres meses después de su creación, hasta que alcanza la hegemonía en el sistema político turco en 2015, cuando consigue por primera vez en casi siete décadas de democracia multipartidista cuatro (casi de forma consecutiva) gobiernos con mayoría absoluta. Dicha hegemonía, que ha sido

⁴ Cfr. Imanol Ortega. “Introducción”. *Tiempo devorado*, 3: 2 (2016), pp. 229-261. En línea http://revistes.uab.cat/tdevorado/article/download/v3-n2-ortega_int/pdf/83.

⁵ Mustafa Erdoğan. “Islam in Turkish Politics: Turkey’s Quest for Democracy without Islam”. *Liberal Düşünce Topluluğu*, 4: 14 (1999), pp. 103-117.

⁶ Cfr. Burhanettin Duran. “Presidentialism: The Turkish Way?”. *Daily Sabah*, 23/02/2015. En línea <http://www.dailysabah.com/columns/duran-burhanettin/2015/02/23/presidentialism-the-turkish-way> (Consultado el 23/05/2015).

“construida a través de la transformación”,⁷ en la medida que transformación “define los parámetros de la gobernanza, distribuye y redistribuye el poder entre los diferentes segmentos y actores; y determina quién gana la lucha por el poder. Lo anterior ha permitido que, al menos en sus dos primeras legislaturas en el poder (2002-2007) y (2007-2011), el AKP haya llevado a cabo una amplia reforma en Turquía”.⁸ En otras palabras, la hegemonía electoral, el colapso del viejo orden y el proceso de construcción de una “nueva Turquía”, se han fortalecido mutuamente de tal manera posibilitando la creación de un círculo virtuoso de supremacía para el partido.

Por otro lado, como bien establece Laura Feliu, “la mayoría de los trabajos que han abordado 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 Frente Islámico de Salvación (FIS) en Argelia) o de ejemplificación (experiencias a la espera de convertirse en modelos, como es el caso del gobierno islamista en Turquía)”.⁹ De ahí parte no sólo la propuesta de identificar una serie de procesos comunes al conjunto del mundo islámico derivada del debate sobre el declive del islamismo,¹⁰ provocado, según İhsan D. Dağı, por la globalización, la oportunidad en las estructuras internacionales y el fracaso de las experiencias malogradas de gobiernos islamistas a finales de la década de los años noventa momento en el cual el movimiento islamista turco estaba en su etapa más vigorosa, sino también los planteamientos que dan un paso más allá y sostienen que los partidos islamistas no deberían seguir conservado esa etiqueta, ya que su evolución conlleva a un cambio de naturaleza.¹¹

A todo ello se añadió el hecho de que algunos actores islamistas, destacando el papel de políticos, académicos e intelectuales, que rompieron sus lazos de relación con la tradición islamista omitiendo la experiencia dada durante varias décadas y estableciendo que fueron los propios islamistas los que “se habían desviado del camino volviéndose extremadamente radicales debido a que la coyuntura doméstica e internacional hizo que algunos de ellos modificaran su

⁷ Cfr. Şebnem Gümüüşçü. “The Emerging Predominant Party System in Turkey”. *Government and Opposition*, 48: 2 (2013), pp. 223-244.

⁸ *Op. cit.* Fuat Keyman y Şebnem Gümüüşçü. *Democracy, Identity and Foreign Policy in Turkey: Hegemony Through Transformation*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014, p. 3.

⁹ *Op. cit.* Laura Feliu. “El Islam político en Turquía: una aproximación desde el debate sobre el declive del Islamismo”. *Cuadernos de estrategia*, 125 (2004), p. 168. En línea <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1961607.pdf> (Consultado el 20/04/2017).

¹⁰ Cfr. Olivier Roy. *L'échec de l'Islam politique* [El fracaso del islam político]. Paris: Éditions du Seuil, 1992.

¹¹ İhsan D. Dağı. “Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization”. *Turkish Studies*, 6: 1 (2005), p. 30.

discurso.¹² Por ello, la disminución de los “espacios de oportunidad política” para los actores islámicos ha dado lugar a una actitud autoreflexiva y autocrítica en lugar de la consolidación de una postura radical tanto en los círculos de los propios partidos islamistas como en grupos islámicos más amplios.¹³

El primero de dichos planteamientos, denominado por Stephen S. Schwartz, Aksu Bora, Koray Çalışkan o İhsan D. Dağı como “neo-islamismo”, propone que estos partidos fusionen su grado de religiosidad con los democráticos liberales para así extender las libertades religiosas en aquellos medios donde coexisten con otros movimientos políticos en un orden secular.¹⁴ También existen otras aproximaciones, sobre todo en aquellos autores que tratan de analizar la evolución histórica de los movimientos islamistas de carácter político, a menudo de forma descriptiva y en menor medida histórica y cultural en vez de analítica, como Charles Kurzman, que equipara el “islam liberal” o el “liberalismo islámico” con el post-islamismo, gracias al cambio general en las actitudes y estrategias de la militancia islamista en el mundo islámico y musulmán.¹⁵ Para Asef Bayat, no obstante, si por “islam liberal” podemos entender “una interpretación del Islam que se adapte a la democracia moderna, un Estado no religioso y la libertad de pensamiento y el progreso humano, la noción de “islam liberal” comparte mucho con el pensamiento post-islamista”.¹⁶ Por su parte, Reinhard Schulze utiliza el término post-islamismo para describir un “islamismo postmoderno” ante la creciente fragmentación y visión del mundo únicamente bajo premisas “étnicas” debido a las crecientes reinterpretaciones y diversas localizaciones del propio movimiento islamista.

¹² Ahmet T. Kuru. “Globalization and Diversification of Islamic Movements: The Three Turkish Cases”. *Political Science Quarterly*, 120: 2 (2004), p. 150. En línea http://hei.sdsu.edu/~akuru/docs/Kuru_PSQ.pdf (Consultado el 10/05/2014).

¹³ Kenan Çayır. “The emergence of Turkey’s contemporary ‘Muslim democrats’”. En Ümit Cizre (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, p. 72.

¹⁴ Cfr. Stephen S. Schwartz. “The ‘Arab Spring’ and Turkish Neo-Islamists. A Question and Three Observations”. *Folks Magazine*, 05/12/2011. En línea <http://folks.co.in/blog/2011/12/05/the-%E2%80%9CArab-spring%E2%80%9D-and-turkish-neo-islamists-%E2%80%93-a-question-and-three-observations/> (Consultado 21/03/2014); Aksu Bora y Koray Çalışkan. “What is Under a Headscarf? Neo-Islamist vs. Kemalist Conservatism in Turkey”. *Arab Studies Journal*, 15: 2 (2007), pp. 140-155. En línea http://koray.halkekmegi.com/media/files/pdf/K-Caliskan_what_is_under_a_headscarf.pdf (Consultado el 21/03/2014); İhsan D. Dağı. “Rethinking human rights, democracy and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey”. *Critical Middle Eastern Studies*, 13: 2 (2004), pp. 135-151 y Ali Aslan. “Between Identity and Difference: Turkey’s AK Party and Its Discourse of Conservative-Democracy”. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 30:4 (2013), pp. 62-93.

¹⁵ Gilles Kepel. *Jihad: The Trial of Political Islam*. Londres: I.B. Tauris, 2002, p. 386; Amel Boubekeur. “Post-Islamist Culture: A New Form of Mobilization?”. *History of Religions*, 47: 1 (2007), pp. 75-94 y Charles Kurzman. “Liberal Islam: Prospects and Challenges”. *Middle East Review of International Affairs*, 3: 3 (1999), pp. 11-19.

¹⁶ *Op. cit* Asef Bayat. “Post-Islamism at Large”. En Asef Bayat (Ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013, p. 26.

De forma similar, para Gilles Kepel el término post-islamismo describe la nueva orientación de algunos islamistas que en nombre de la Democracia y los Derechos Humanos (DDHH) se han apartado de las doctrinas consideradas como radicales, véase yihadista y salafista.¹⁷ Sin embargo, Cihan Z. Tuğal argumenta que pueden existir casos, como el AKP, que no representen una evolución o cambio hacia el post-islamismo sino más bien un raciocinio del conservadurismo con denominación islamo-turca junto a la propia evolución en el carácter piadoso de los gobernantes y los ciudadanos, es decir, un discurso que amalgama democracia y una interpretación característica del nacionalismo turco. El proyecto político del AK Parti representa para Tuğal la “absorción del islamismo en un proyecto conservador en lugar de un florecimiento post-islamista,”¹⁸ basando dicha afirmación en las relaciones del propio partido con los conceptos de laicidad, libertad, ambigüedad y pluralidad.

Por último, la identificación del movimiento islamista con un proyecto de “democracia islámica” le ha proporcionado un elemento de comparación con el caso de la “democracia cristiana”, o de ser la “versión islámica de los demócratas cristianos de la Europa occidental”, a la cual recurrió el AKP de forma periódica, por poner algún ejemplo, durante los primeros meses de creación del partido en un intento de normalizar la supuesta opción “islamodémocrata” del AKP en la vida política turca enfatizando así su compromiso con las reglas del juego y su vocación pragmática.¹⁹

A su vez, la literatura académica contemporánea sobre el islam político está notablemente polarizada: por un lado, están los que ven al Islam como incompatible con la democracia liberal y por ende con las sociedades occidentales. Las citadas opiniones suelen utilizar terminología islámica filtrada por la mera visión etnocentrista occidental habiendo llegado en algunos casos a la mezcla y consecuente confusión de términos como “integrismo”, “fundamentalismo” o “islamismo”. En consecuencia, es posible encontrar la persistencia de algunos autores estadounidenses en la utilización del término *islamic fundamentalism* (fundamentalismo islámico) como sinónimo de integrismo.²⁰ El núcleo principal de dicha suposición se fundamenta en que la

¹⁷ Reinhard Schulze. “The Ethization of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism”. En George Stauth (Ed.) *Yearbook of the Sociology of Islam*. Leiden: ISIM, 1998, pp. 187-198; Gilles Kepel. *Jihad: the trail...*, p. 368.

¹⁸ *Op. cit. Op. cit.* Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment of Turkish Conservatism”. En Asef Bayat (Ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013, p. 128.

¹⁹ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the case of the AKP*. Londres: Routledge, 2010, p. 154.

²⁰ Una reflexión sobre dicha cuestión puede encontrarse en cfr. Martin Kramer. “Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?”. *Middle East Quarterly*, 2 (2003), pp. 65-77. En línea <http://www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists> (Consultado el 18/04/2014); Jenny B.White. “The End of Islamism? Turkey's

religión del Profeta es intrínsecamente una religión política que no deja espacio a la libre discusión y, por lo tanto, impide el florecimiento del proceso democrático.

Dicha propuesta fue elaborada por primera vez por Bernard Lewis, ésta gira en torno a que la naturaleza propia del Islam mantiene una “resistencia al laicismo” teniendo en cuenta que conserva gran parte de su poder de acuerdo a su intransigencia ante las fuerzas modernizadoras. De este modo, Ernest Gellner llega a la conclusión de que la modernidad que se produce en el mundo islámico es esencialmente no liberal y autoritaria. En otras palabras, la versión islámica de la modernidad no solamente sería incompatible con el laicismo y el liberalismo político sino también con una serie de conceptos que acompañan dicha modernización como serían el capitalismo, la sociedad civil o el nacionalismo.²¹

En esta misma línea argumental, según Samuel P. Huntington, Bertrand Badie y Pierre Birnbaum, la fuente del problema radica en la separación entre Estado y religión lograda con éxito únicamente en la cristiandad occidental, por lo que la democratización es y seguirá siendo una característica única y propia de la civilización occidental, puesto que “esta clara distinción entre dos ámbitos y dos poderes sirvió como base para la articulación de la idea de un Estado autónomo y especializado, diferenciado de la sociedad civil”.²² Sin embargo, frente a estas argumentaciones se alzó un buen número de investigadores árabes, donde destaca la figura del sociólogo tunecino Abdelkader Zgal, que considera que las ideas de Gellner están fundamentadas en el determinismo cultural y que parten de “una imagen sesgada de la posmodernidad occidental y de las angustias provocadas por su percepción distorsionada de su entorno tercermundista”.²³

De forma similar, Anke Schuster argumenta que la religión se rige por un dogma absolutista, es decir, grupos conservadores y fundamentalistas proclaman a veces opiniones que son intolerantes y contrarias a la democracia (liberal), la cual, requiere de una adhesión a las reglas del juego pluralista mediante la negociación con los actores políticos que representan las múltiples visiones del mundo. Incluso dichos grupos mantienen una participación en la política basada en las ordenanzas de la fe llegando a subordinar el orden público (un gobierno

Muslimhood Model”. En Robert W. Hefner Norton (Ed.) *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Oxford: Princeton University Press, 2004, pp. 60-86 y Olivier Roy. *Genealogía del islamismo*. Barcelona: Bellaterra, 1996, pp. 67-76.

²¹ Cfr. Ernest Gellner. *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona: Paidós, 1996, p. 16.

²² Samuel P. Huntington. *The Clash of Civilizations...*, p. 217 y Bertrand Badie y Pierre Birnbaum. *The Sociology of the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 87.

²³ *Op. cit.* Abdelkader Zgal. “Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil”. *Quaderns de la Mediterrania*, 2-3 (2001), p. 27; Carmelo Pérez Beltrán y Juan Antonio Macías Amoretti. “Aproximación al debate en torno al concepto de sociedad civil en el Magreb”. *Hesperia culturas del Mediterráneo*, 15 (2012), pp. 269-284.

democrático basado en la razón, el compromiso de intereses y la neutralidad) a las propias creencias religiosas. Una de las principales cuestiones que derivan de esta afirmación es la actitud de algunos grupos religiosos sobre el papel de la mujer.²⁴ Podría añadirse también las afirmaciones que sostienen que los partidos políticos de tendencia religiosa que participan en las comicios electorales declarados como democráticos utilizan dichos procesos electorales para llegar al poder y establecer así un régimen autoritario teocrático (desde arriba). Por lo que, y según estas afirmaciones, democracia e Islam no podrán coexistir en la arena política y deberá ser por ello, como lo fue en el caso turco, relegado a la esfera privada.²⁵

Por su parte, Nancy Rosenblum aborda la cuestión sobre la diferenciación de los partidos confesionales de otros partidos políticos y centra la cuestión sobre el vínculo asociativo de los partidos políticos religiosos con los demás grupos sociales. La propia filósofa política expone que los partidos políticos confesionales funcionan como nexos para la integración de la actividad política con la vida social y espiritual. Así pues, dichos partidos políticos se asemejan más a grupos de pertenencia que otro tipo de partidos aunque ello no sería en exclusiva debido a que normalmente también es una característica que mantienen los partidos políticos de carácter obrero. Incluso la autora sugiere que los partidos políticos religiosos están caracterizados por “la convicción de que la doctrina religiosa por medio de valores abstractos debe guiar todos los aspectos de la vida”.²⁶

Por el otro, existen algunas proposiciones sobre si, de forma teórica, algunas tradiciones religiosas son compatibles con la democracia a pesar de que bajo esta perspectiva el estudio sobre la compatibilidad del Islam con un régimen democrático ha estado caracterizado por diversos sesgos, prejuicios e ideas erróneas exacerbadas por el reciente retrato del primero como una religión represiva y autocrática. La justificación más importante y común de dichas percepciones erróneas es asociar el Islam con regímenes teocráticos. La religión islámica, a través de su diversa y larga historia con múltiples y diferentes desarrollos en el mundo contemporáneo, con la excepcionalidad iraní y posiblemente durante el período del régimen talibán en Afganistán (pudiéndose añadir en la actualidad el caso de la organización terrorista Dāesh), nunca habría

²⁴ Anke Schuster. “Religious Political Parties: A Gap in Multicultural Theories”. *Multiculturalism and Moral Conflict*, Universidad de Durham, 21-23 Marzo de 2007. En línea <http://www.dur.ac.uk/resources/chpt/Religious%20Political%20Parties.pdf> (Consultado 17/04/2014).

²⁵ Yusuf Sarfati. *Mobilizing Religion in Middle East Politics: A Comparative Study of Israel and Turkey*. Londres: Nueva York: Routledge Studies, 2009.

²⁶ Nancy L. Rosenblum. “Religious parties, religious political identity and the cold shoulder of liberal democratic thought”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 6: 1 (2003), p. 26.

creado teocracias.²⁷ Por otra parte, la idea del término teocracia es bastante ajena al mundo islámico, puesto que tampoco existiría ningún equivalente del clero en el Islam.

De lo anterior proviene el origen de la excepcionalidad iraní como uno de los ejemplos más evidentes de los diferentes discursos paralelos (multivocalidad) existentes en el Islam, debido a que existe la posibilidad de encontrar varias distinciones entre las dos sectas principales. En contraposición al islam sunní predominante, en la versión chiíta existe una fuerte clase clerical con una estructura jerárquica muy rígida, aunque no se podría obviar que dicha interpretación es bastante novedosa para la teología secular chií. La conocida como “tutela de los juristas” o “*velāyat-e faqīh*”, fue elaborada por el *Ayatollah* Ruhollah Jomeini (1902-1989) en 1970. Sin embargo, incluso por aquella época la teoría no fue aceptada por las más altas autoridades del islam chiíta. Llegado el momento de la revolución islámica, entre la docena de gran *Ayatollah* que existían (el nivel más alto en la jerarquía del clero chiíta), sólo uno de sus miembros que no fuera Jomeini aprobó dicha teoría. Sería posible entonces encontrar múltiples interpretaciones del Islam y todas ellas darían prioridad a ciertos aspectos de la religión. A lo largo de la historia, por tanto, la religión islámica ha sido a la vez una fuente de opresión y autoritarismo así como de libertad y resistencia a la tiranía.²⁸

Esta línea argumental es secundada por académicos como Khaled Abou El Fadl, Salim Çevik, Ahmad S. Mousalli o Bassam Tibi, los cuales sostienen que al menos en el plano teórico la democracia puede ser legitimada por conceptos tradicionales de la religión islámica.²⁹ Un ejemplo de ello serían las diferentes investigaciones realizadas sobre la *šūra* (consulta), *iŷtihād* (interpretación), *taqlid* (imitación) o *iŷmā`* (consenso) cuyas conclusiones demuestran que el Islam contiene doctrinas elementales sobre la justificación de la democracia liberal, el pluralismo y los DDHH.³⁰ A través de los partidos religiosos o de tendencia religiosa, ya sean de carácter budista, cristiano, islámico o judaico, los que a su vez han sido tradicionalmente “actores políticos basados en recursos que incorporan y se apropian de símbolos y rituales religiosos”. De ahí que dichos partidos también estén inmersos en uno de los más acalorados debates en la

²⁷ Robert Hefner. “Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics”. En Robert Hefner (Ed.) *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 1-36.

²⁸ Cfr. Salim Çevik. “Myths and Realities on Islam and Democracy in the Middle East”. *Estudios Políticos*, 38 (2011), pp. 121-144. En línea <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16429066007> (Consultado el 02/03/2014).

²⁹ Tibi Bassam. “Why they can’t be Democratic”. *Journal of Democracy*, 19: 3 (2008), pp. 43-48; Ahmad S. Mousalli. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Right*. Gainesville: The University of Florida Press, 2003 y Khaled Abou El Fadl. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

³⁰ Cfr. John L. Esposito y John O. Voll. *Islam and Democracy*. Nueva York: Oxford University Press, 1996.

Ciencia Política que aborda la cuestión sobre la relación entre la gobernabilidad democrática y la religión, o dicho en otras palabras, si es posible que los agentes políticos confesionales acepten las normas del juego y operen en un sistema político democrático.³¹

Por último, a pesar de la casi inexistencia de estudios en castellano relacionados con el movimiento islamista en Turquía en general, y en particular, sobre el proyecto político e ideológico del AKP, en la academia española sirven como referencia los trabajos realizados por Carmen Rodríguez, Antonio Ávalos, Marién Durán, Eduart Soler, Ferrán Izquierdo, Gloria Rubiol y Marc Saurina, quienes analizan en profundidad el sistema político turco, los distintos procesos de democratización, adhesión a la Unión Europea y modernización así como también las relaciones entre las élites cívico-militares bajo la perspectiva de la sociología del poder, la política exterior turca en el atolladero sirio o la importancia de las distintas organizaciones religiosas en el proceso de modernización del movimiento islamista.³²

Al respecto sobre el análisis de éste último, Durán y Veiga establecen que “se hace difícil por no decir imposible un análisis de los grupos y partidos islamistas sin tener en cuenta a estas organizaciones o cofradías sufíes, dado que constituyen una parte destacable de la base social de los partidos islamistas. La extrema sociabilidad de dichos grupos, muchas veces organizados en red, su gran número, peso e influencia en la sociedad civil han sido un factor determinante en las relaciones entre éstas y el Estado con la mediación de los partidos políticos islamistas. Ello significa que en Turquía se ha establecido una relación de alianza entre los grupos islamistas y la población influyendo en la reislamización de la sociedad en su conjunto”.³³ Por eso, debemos mantener la cautela de mantener una aproximación holística multidimensional en la

³¹ *Op. cit.* Stathis N. Kalyvas. “Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties”. *Comparative Politics*, 32: 4 (2000), p. 393.

³² Carmen Rodríguez y Antonio Ávalos. “Sociedad civil y democratización en Turquía, diferentes enfoques”. *REIM*, 17 (2014), p. 11. En línea <http://www.tallerteim.com/reim/index.php/reim/article/download/269/258> (Consultado el 30/07/2015); Antonio Ávalos. “El Sistema Político de Turquía”. En Pilar Chávarri e Irene Delgado (Coords.) *Sistemas políticos contemporáneos*. Madrid: UNED, 2011, pp. 681-710; Marién Durán. “Turquía: el camino hacia la democracia”. *Revista Española de Ciencia Política*, 32 (2013), pp. 11-42. En línea <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4358767.pdf> (Consultado el 12/05/2017); Eduart Soler. “Frentes y aliados en la política exterior turca”. *Afkar/Ideas*, 51 (2016), pp. 28-30. En línea http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/afkar/afkar-51/11eduardosoler_politicaexterior_turquia.pdf/at_download/file (Consultado el 10/01/2017); Ferrán Izquierdo. “La competición por el poder entre el Islam político y los militares en Turquía: del conflicto a la estabilidad”. *REIM*, 5 (2008), pp. 109-132. En línea <http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim5/pdfs/06-FIzquierdo.pdf> (consultado 17/01/2013); Marc Saurina i Lucini. “Los grupos religiosos (CEMAAT) y el secularismo en la esfera pública de Turquía”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* 8 (2009), pp. 1-77. En línea: <http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-8-junio-diciembre-de-2009/los-grupos-religiosos-cemaat-y-el-secularismo-en-la-esfera-pblica-en-turquia> (Consultado el 25/09/2013).

³³ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP: una aproximación al islam político contemporáneo en Turquía”. En Ferrán Izquierdo (Ed.) *El Islam político en el mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, 2013, p. 57.

investigación que trate de integrar tanto los obstáculos estructurales del sistema político, las fuerzas externas e internas así como también a los actores y sus preferencias en lugar de un sólo propósito centrado en algunos aspectos restando importancia a otros.

Esta investigación, por tanto, intenta ir un poco más allá de las teorías de inclusión y normalización de los partidos/movimientos islamistas en el sistema político, en otras palabras, tanto de la línea de investigación relacionada con el propio proceso de cambio de los partidos políticos para inferir su creciente transformación en términos de moderación o no así como también de los que entienden su incorporación al ámbito institucional como parte de una estrategia de un régimen autoritario o semiautoritario.³⁴ Debido a que una vez que los agentes políticos confesionales aceptan las normas del juego operando en un sistema político democrático procedimental, la cuestión radica en cómo consiguen consolidarse como predominantes y más tarde, como el caso que tratamos, en hegemónicos.³⁵

³⁴ Michaelle L. Browsers. *Political Ideology in the Arab World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009; Hakan Yılmaz. “External-Internal Linkages in Democratization: Developing an Open Model of Democratic Change”. *Democratization*, 9: 2 (2002), pp. 67-84; Yasin Aktay. “Siyasette İslamiliğin Sınırları ve İmkanları” [Los Límites y Oportunidades del Islam Político]. *Tezkire*, 33 (2003), pp. 81-111.

³⁵ Ziya Öniş. “Monopolising the Centre: The AKP and the Uncertain Path of Turkish Democracy”. *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, 50: 2 (2015), pp. 22-41. En línea http://www.suits.su.se/polopoly_fs/1.200640.1408970851!/menu/standard/file/Onis%20Monopolizing%20the%20center-Final%20Draft%2019%20August%202014.pdf (Consultado el 19/05/2015).

I.2 DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO E HIPÓTESIS DE TRABAJO

En consonancia con el marco metodológico a utilizar, esta tesis es producto de un proceso persistente de diálogo entre el análisis de material empírico y la exposición del objeto de estudio. Aunque lo señalado anteriormente ha influido en cómo presentar el resultado final de la investigación debido al proceso de recolección de datos, además de perfilar el modo en el que finalmente ha sido definido el objeto de estudio, desde los inicios se ha mantenido un especial interés sobre la inclusión, normalización y evolución del movimiento islamista en el sistema político turco.³⁶

Por ello, la elección del caso turco de otros casos radica en su naturaleza ecléctica, la consecuente moderación de las pretensiones políticas gracias a la puesta en práctica de un “proceso de aprendizaje político” así como también la conveniente utilización de la herestética y la pragmática en aras de acceder al poder debido a la explotación y el aprovechamiento de los espacios políticos provistos por las diversas “estructuras de oportunidad política”.³⁷ Otros componentes fundamentales pueden encontrarse en la estrecha pero a la vez convulsa relación de los diferentes partidos islamistas vinculados a la “Visión/Perspectiva Nacional” (*Milli Görüş*), como también de los partidos conservadores de centro-derecha y/o los pertenecientes a la síntesis turco-islámica, con la tradición provista por la cofradía religiosa Nakşibendi, siguiendo todos ellos los postulados del jeque Mehmed Zahid Kotku (1897-1980).

Aunque lo verdaderamente enriquecedor del islam desarrollado en Turquía es la pluralidad y variedad de formas en que éste se manifiesta: islam de los doctores de la ley, de las cofradías, islam popular, islam político e incluso el islam singular y doctrinalmente marginal de los alevíes. Por tanto, Turquía aún mantiene como consecuencia lógica “el conflicto entre el turco de las ciudades, sedentario, con influencias del Imperio Persa y fiel observador del Islam, y el turco de las estepas, seminómada y con creencias islámicas mezcladas con animismo y

³⁶ Para un análisis en profundidad acerca del debate establecido sobre la inclusión de los partidos políticos periféricos en el sistema político turco se puede consultar cfr. Ergun Özbudun. “The Turkish Constitutional Court and Political Crisis”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (Eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 149-165.

³⁷ Mucho se ha escrito acerca de las raíces de los partidos islamistas en Turquía. Cfr. Howard Reed. “Islam and Education in Turkey: Their Roles in National Development”. *Turkish Studies Association Bulletin*, 12: 1 (1988), pp. 3-4; Mustafa Haki Okutucu. *İstikamet Şeriat: Refah Partisi* [Dirección Sharia: El Partido del Bienestar]. Estambul: Yeryüzü Yayınları, 1996; Sabri Sayarı. “Turkey’s Islamic Challenge”. *Middle East Quarterly*, 3: 3 (1996), pp. 35-43; Mehmet Ali Soydan. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Refah Gerçeği* [Desde Ayer hasta el Presente: La Realidad del Partido del Bienestar en Turquía]. Erzurum: Birey Yayın, 1994 e Yaşar Geyikdağı. *Political Parties in Turkey: The Role of Islam*. Nueva York: Praeger, 1984.

chamanismo que se constituye como una de las claves para la comprensión de varios aspectos de la historia política y religiosa de Turquía desde la época selyúcida hasta nuestros días”.³⁸ Lo curioso es que la distinta relación entre estos tipos de Islam junto a la visión asertiva del principio de laicismo en la actualidad ha llevado a síntesis originales y sugerentes en un contexto marcado generalmente por el pluralismo y la tolerancia religiosa como nuestro objeto de estudio, el AKP/AK Parti.

Sin embargo, no podemos obviar que el AKP es el producto de la evolución de los partidos islamistas turcos vinculados a la “Visión/Perspectiva Nacional” que tradicionalmente ha representado una visión arcaica del islam político aunque los factores que lograron introducirle en el sistema político son los mismos que lo llevaron a la secularización progresiva de sus postulados para ajustarse a las normas impuestas por el *establishment* kemalista como base de una especie de “democracia islámica”.³⁹ A su vez, proponen la posible rehabilitación en la confusión perseverante entre religión y política en el ámbito teológico, histórico e islámico en particular, el mismo que se establece en la creencia de que la tradición no ha sabido extraer los elementos necesarios sobre la afirmación de la indisociabilidad entre religión y política.

Por ello, si no es fácil esbozar una definición del islam político debido a la propia complejidad, amplitud y multicausalidad del fenómeno en sí, es innegable asimismo no aceptar la gran dificultad que supone definir de forma politológica al AKP, el cual, es percibido en el extranjero como un partido islamista “moderado” mientras que en Turquía se le observa como un partido de claro origen islámico. Entre las diferentes definiciones del AK Parti se pueden encontrar las siguientes: “partido de islamistas, partido islamista, islam moderado, partido del islam político, partido liberal musulmán, democracia musulmana, democracia conservadora, partido conservador de base religiosa o partido conservador de centro-derecha”.⁴⁰

Teniendo en cuenta que la Ley de Partidos Políticos de 1983 sanciona cualquier referencia o adscripción religiosa con la ilegalización inmediata del partido, el AK Parti se define oficialmente como “demócrata conservador”, lo que integra la visión reduccionista occidental compartida con la élite militar y kemalista turcas que también niegan categóricamente la posibilidad de apelar a un fundamento ideológico religioso para ejercer la actividad política.

³⁸ *Op. cit.* Thierry Zarcone. *El islam en la...*, p. 18.

³⁹ Ahmet Yıldız. “Problematizing the Intellectual and Political Vestiges: From “Welfare” to “Justice and Development””. En Ümit Cizre (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, p. 51p. 62.

⁴⁰ *Op. cit.* M. Ersin Kalaycıoğlu. “Politics of Conservatism in Turkey”. *Turkish Studies*, 8: 2 (2007), p. 251.

Como veremos a lo largo de toda la investigación, la transformación y reformulación ideológica del proyecto político del AK Parti ha suscitado un controvertido y confuso debate en torno a cómo etiquetar politológicamente al partido no sólo en Turquía sino también en el extranjero. Mientras que algunos círculos han continuado denominando al mismo como islamista (*islamcılık*) o/e islamista “moderado” (*ılımlı islamcı*),⁴¹ muchos han sentido la necesidad de abordar la denominación de los miembros del AKP como un “partido socialdemócrata europeo de la tercera vía”, “conservadores revolucionarios”, “demócratas musulmanes”, “islam liberal” o “liberalismo islámico”, “pro-islámico”, “no islamista”, “islamo-fascista”, “islam amistoso”, “exitosa manifestación del Islam basada en los partidos islamistas precedentes” o la “normalización y democratización de un partido islamista” tras declarar el fin del islam político (“reformista”) tal como lo habíamos conocido hasta ahora en Turquía, dado que “la lógica política ganó sobre la religiosa”.⁴²

Por último, la elección del caso hace unos años podría parecer cuanto menos ambiguo debido a su relevancia internacional, pero los últimos acontecimientos en una zona tan volátil y conflictiva como lo es Oriente Medio y el Norte de África (*Middle East and North Africa*, MENA) han hecho a algunos observar al AK Parti como un modelo híbrido exportable no sólo a nivel regional sino también a todo el mundo islámico gracias a la combinación de un modernizado o “moderado” islamismo con una democracia secularizada que resalta su carácter musulmán.

⁴¹ En una intervención televisiva en el programa *Arena* de Kanal D, el actual Presidente de la República de Turquía, Recep Tayyip Erdoğan, respondió al ser preguntado sobre el término islam “moderado” lo siguiente: “estas descripciones son muy desagradables, ofensivas y un insulto a nuestra religión. No hay islam moderado o radical. El Islam es Islam y eso es todo”. *Milliyet*, 21/08/2007.

⁴² *Op. cit.* Olivier Roy. *Globalized Islam: the Search for a New Ummah*. Nueva York: Columbia University Press, 2004, p. 61; Emmanuel Sivan. “The Clash within Islam”. *Survival*, 45:1 (2003), pp. 25-44; Ziya Öniş y E. Fuat Keyman. “Turkey at the Polls: A New Path Emerges”. *Journal of Democracy*, 14: 3 (2003), pp. 95-107; Murat Belge. “Devrimci muhafazakârlar” [Conservadores revolucionarios]. *Radikal*, 23/01/2004. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=103572> (Consultado el 20/02/2014); Gareth Jenkins. “Muslim Democrats in Turkey?”. *Survival*, 45 (2003), pp. 45-66; Charles Kurzman. “Liberal Islam: Prospects and Challenges”. *Middle East Review of International Affairs*, 3: 3 (1999), pp. 191-201; Berna Turam. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. California: Stanford University Press, 2007, p. 3; Frank J. Gaffney Jr. “No to Islamist Turkey”. *The Washington Times*, 26/09/2005. En línea <http://www.washingtontimes.com/news/2005/sep/26/20050926-092005-9547r/?page=all> (Consultado 10/05/2014); Ümit Cizre. “Introduction: The Justice and Development Party: Making Choices, Revisions and Reversals Interactively”. En Ümit Cizre (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2008, p. 1; Soner Çagaptay. “Is Turkey Still a Western Ally?”. *The Wall Street Journal Europe*, 22/01/2009. En línea <http://www.cagaptay.com/3132/is-turkey-still-a-western-ally> (Consultado el 10/05/2014); İhsan D. Dağı. “Transformation of Islamic...”, p. 30; Jenny White. “The End of Islamism?”. En Robert W. Hefner (ed.) *Remaking Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 87-111; Olivier Roy. *Globalized Islam...*, p. 66 y John L. Esposito. “Beyond the Headlines: Changing Perceptions of Islamic Movements”. *Harvard International Review*, 25 (2003), p. 18. En línea <http://hir.harvard.edu/archives/1116> (Consultado el 25/03/2014).

Por tanto, uno de los objetivos principales de la vigente tesis pretende definir la naturaleza del AKP como islamista o como no islamista, es decir, si utiliza la religión islámica con propósitos ideológicos para crear las bases que organice una sociedad defendiendo, al mismo tiempo, un sistema legal fundamentado exclusivamente tanto en la interpretación como en la tradición coránica. Aunque no todos los partidos islamistas reclaman una introducción en todos los ámbitos legislativos de la *şeriat*, al menos en principio. De ahí que se haya mantenido la cautela sobre la suposición de la existencia de varios tipos de islamismos, lo que representa un amplio abanico de tendencias que van desde “las propuestas políticamente pluralistas y teológicamente inclusivas a modelos autocráticos y excluyentes que alberga una noción de movilidad, de dinamismo no necesariamente organizado pero sí continuo y mutable”.⁴³

El planteamiento del problema, hace que el marco temporal de la tesis haga referencia, como aproximación histórica previa para situar el objeto de estudio, a los inicios del proceso de modernización múltiple/alternativa puesta en marcha durante los postreros años del Imperio otomano. Por aquel entonces, ya existía el debate sobre la ambivalencia existente entre los partidarios de la defensa de los valores de la cultura musulmana y los incondicionales de la asimilación de la cultura occidental. A pesar de que dicho debate se desarrolle actualmente, y por ello, el marco temporal de la tesis se establece en el período de gobierno del AKP, es decir, desde 2002 hasta la actualidad, no es menos cierto que la cultura turca surge como simbiosis de diversos elementos culturales, históricos y sociales europeos e islámicos a los que pueden añadirse las propias especificidades de la cultura e historia de la Turquía preislámica. Se podría considerar que no se trata de un debate forzosamente excluyente en todos los casos.

No obstante, el análisis desde la dualidad Islam-laicismo (AK Parti-kemalismo) como instrumento de análisis dominante sea insuficiente para comprender las fuerzas que dan forma a la realidad política turca. Aunque este logro único del partido, es decir, cuatro mayorías absolutas (casi de forma consecutiva) en la TBMM, pueda deberse al tradicional dominio de los partidos políticos conservadores como el Partido Demócrata (*Demokrat Parti*, DP), el Partido de la Justicia (*Adalet Partisi*, AP) y el Partido de la Madre Patria (*Anavatan Partisi*, ANAP) aunque ninguna de los partidos anteriores ha llegado ni de cerca a igualar los logros electorales del AKP en aproximadamente siete décadas de democracia multipartidista. De modo que, con la intención de mostrar una comprensión complementaria de las fuerzas que dan forma a la realidad política turca, nos sea de mayor utilidad la fractura centro-periferia.

⁴³ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, 2009, p. 165.

Por eso, el segundo objetivo principal de la investigación sea doble: el primero de ellos es demostrar la hipótesis de cómo el AKP llegó a ser estimado el puente en el viaje periférico al centro que más tarde ha pasado a monopolizar tras adoptar el comportamiento que tradicionalmente le ha pertenecido a los considerados como los “señores de la casa”, el *establishment* kemalista. En otras palabras, el *network* conformado por un conjunto de militares, jueces, académicos, periodistas, burócratas, empresarios, políticos, organizaciones de la sociedad civil y grupos de presión que generan y ejercen el poder a través de una matriz de relaciones formales e informales entre ellos mismos tal como está constituido actualmente el sistema político turco tras la instauración del régimen republicano. Y el segundo, revelar que durante dicho proceso de monopolización el partido ha pasado de predominante a hegemónico en el sistema político a través del “autoritarismo electoral/competitivo” en paralelo a la deriva autoritaria de su proyecto político. Con todo ello, entorno a los tres objetivos principales se abren seis hipótesis de trabajo que investigar, las cuales, se exponen a continuación:

- Es posible que los agentes políticos confesionales, si aceptan las normas del juego operando en un sistema político democrático procedimental y fusionan el grado de religiosidad de la sociedad pero manteniendo lo piadoso fuera de los asuntos de gobierno, ¿pueden convertirse en agentes de democratización de la sociedad civil?
- Si la primera cuestión es cierta, es decir, si un partido político está basado en valores religiosos (ética islámica) y, a su vez, participa como agente de democratización e incluso de liberalización de la sociedad civil, ¿la democracia puede ser legitimada por conceptos tradicionales o conservadores de la religión islámica? ¿contiene el Islam doctrinas elementales sobre la justificación de la democracia liberal, el pluralismo y los DDHH?
- ¿Qué factores han permitido al AKP convertirse en hegemónico en el sistema político turco?
- ¿Existe alguna relación en el paso del partido de predominante a hegemónico y la evolución autoritaria del régimen político turco?
- ¿Es exportable el modelo turco en su totalidad a otros países islámicos y/o de mayoría musulmana?
- ¿Qué se esconde detrás de la especie de revanchismo dirigido contra todo el espectro político de oposición y la sociedad civil por parte del AKP?

I.3 ESTRUCTURA DE LA TESIS

En cuanto a la estructura de la presente tesis doctoral, ésta se organiza en torno a una primera exposición teórica y metodológica junto a tres apartados que suponen un análisis exhaustivo del AKP. En primer lugar, por tanto, se muestra el ámbito teórico y la metodología de la que partimos y sobre los cimientos en los que se asienta esta investigación. Después de elaborar un itinerario con las principales aproximaciones teóricas sobre el declive del islamismo en general y sobre el AKP en particular, se presenta la acotación del objeto de estudio y se exponen las hipótesis de trabajo. Esta parte teórica-metodológica se completa con la metodología utilizada. Ésta se sitúa en el análisis de uno de los debates académicos más acalorados de las últimas décadas, el cual, hace referencia a la naturaleza comparativa de los estudios de caso, haciendo por ello un resumen de las diferentes opiniones de teóricos y académicos especialistas en la materia para finalmente relacionarlo con el caso que nos incumbe, es decir, el estudio de caso en Política Comparada.

Además, tras este apartado dedicado a la metodología, las técnicas de trabajo y recolección de fuentes, se realizan tres planteamientos teórico-conceptuales tales como aclarar terminológicamente varios aspectos relacionados con los términos integrismo, fundamentalismo e islamismo, que frecuentemente generan confusión, debido, entre otros motivos, a la visión sesgada y al posicionamiento occidental etnocéntrico a la hora de abordar cualquier investigación desde las Ciencias Sociales sobre el mundo árabe e islámico. Así mismo, se realiza una aproximación a la fractura centro-periferia en la Turquía otomana y kemalista junto a un recorrido por la “zona gris” que representan los regímenes híbridos y la propia evolución de la naturaleza del régimen político turco, en otras palabras, la “nueva Turquía” propuesta por el AKP de Tayyip Erdoğan.

La primera parte, que se constituye como una contextualización histórica, está dedicada tanto al desarrollo sociohistórico como a las características y peculiaridades del proceso de modernización otomano-turco puesto en marcha a finales del siglo XIX, un tipo de síntesis entre Islam y Modernidad múltiple/alternativa que fue promovida por la élite intelectual de los Jóvenes turcos desde 1908 y hasta la fundación de la República el 19 de octubre 1923. Con este último hecho también daría comienzo la construcción de la identidad turca moderna como simbiosis de la cultura musulmana y europea, establecida por Mustafa Kemal Atatürk y plasmada, en materia islámica, no en una “des-islamización” sino más bien en la separación de los asuntos religiosos de los políticos como base política y social de una identidad turca genuina. En este primer

apartado también se analiza la diferenciación del islam político turco como caso concreto mostrando, por ello, las distintas especificidades relacionadas con los ámbitos de lo religioso y espiritual, lo político e institucional y lo sociopolítico.

La segunda parte aborda en profundidad los orígenes del AKP. Por ello, se toman en cuenta tanto las entidades religiosas *Nakşibendilik* y *Nurculuk* como los partidos islamistas vinculados al movimiento “Visión/Perspectiva Nacional” (Partido del Orden Nacional, Partido de la Salvación Nacional, Partido del Bienestar y el Partido de la Virtud). Junto a ello, en este apartado de influencias en la posterior conformación del AK Parti, sería necesario analizar los partidos conservadores de centro-derecha (Partido Demócrata y Partido de la Justicia) y también, de forma particular para el caso turco, los pertenecientes a la síntesis turco-islámica (Partido del Camino Verdadero, Partido de la Madre Patria y Partido del Movimiento Nacionalista). El cuarto capítulo aborda la redefinición ideológica y cultural propuesta por la identidad política del AKP, la “democracia conservadora”. Lo que durante unos años permitió al partido reafirmarse, junto a la puesta en marcha de un novedoso entendimiento de la política eludiendo en cierta manera el populismo, el uso de la instrumentalización política de la religión y la corrupción, en la búsqueda de un nuevo contrato social entre las diferentes facciones de la sociedad turca.

El tercer apartado, por último, aborda la ambigüedad pragmática “de choque” en el proyecto político del AKP. Para posteriormente, abordar la consolidación del partido como opción política desde 2002, en el que ha pasado de predominante a hegemónico en el sistema político turco, e incidir en lo que algunos han considerado como la implosión del modelo turco por casos como la fallida política exterior para Oriente Próximo o las protestas de Gezi.

Para finalizar, se recogen los principales resultados de la investigación, un resumen en inglés y la bibliografía.

I.4 METODOLOGÍA

I.4.1 La naturaleza comparativa de los estudios de caso

Antes de la exposición resumida sobre el debate entre detractores y defensores de la naturaleza comparativa de los estudios de un solo caso, debemos apuntar qué entendemos por metodología de la investigación y situar el método comparativo dentro de las formas de proceder científicas. Según Stefano Bartolini, por metodología podemos entender “aquellos procedimientos lógicos que se refieren a la formulación de los problemas de la investigación, la formación y el tratamiento de los conceptos, la elección de los casos variables y los procedimientos de control de los resultados”.⁴⁴ Por ello, Arend Lijphart no contempla al método del estudio de caso dentro del método comparativo de descubrir y establecer proposiciones empíricas generales, aunque lo considera como uno de los cuatro métodos básicos junto al experimental, el estadístico y el propio comparado. Pese a ello, el politólogo no niega la contribución de los estudios de caso a la Ciencia Política puesto que, bajo su opinión, contribuyen a la acumulación de conocimiento.⁴⁵

Desde una perspectiva general, los estudios de caso son un método científico de investigación no experimental, debido a que éstos se basan exclusivamente en la observación y en la medición mientras que el método experimental implica la manipulación de variables. En las Ciencias Sociales, y en particular en el estudio de la Ciencia Política, el método experimental sólo puede ser utilizado en su aplicación a fenómenos muy específicos y de pequeña dimensión. Habría que tener en cuenta, en todo caso, que en las Ciencias Sociales la causalidad es múltiple y coyuntural por lo que resulta una labor harto compleja observar todas las combinaciones de causas relevantes. No obstante, el método del estudio de caso permite un examen intensivo de casos sin necesidad de contar con grandes recursos y tiempo aunque su capacidad de control sistemático de las hipótesis es muy limitada.⁴⁶

⁴⁴ *Op. cit.* Stefano Bartolini. “Metodología de la investigación política”. En Gianfranco Pasquino (ed.) *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1995, p. 39.

⁴⁵ Cfr. Arend Lijphart. “Comparative Politics and Comparative Method”. *The American Political Science Review*, 65: 3 (1971), pp. 682-693. En línea <http://dcpis.upf.edu/~raimundo-viejo/docencia/girona/Lijhardt.pdf> (Consultado el 22/03/2013).

⁴⁶ Cfr. Adam Przeworski. “Methods of Cross-National Research, 1970-1983: An Overview”. En Meinolf Dierkes, Hans N. Weiler y Ariane B. Antal (eds.) *Comparative Policy Research: Learning from Experience*. Nueva York: St. Martin's Press, 1987, pp. 38-59 y Jordi Caïs. *Metodología del análisis comparativo*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1997.

A pesar de lo anterior, la utilización de dichos estudios habría constituido uno de los métodos de análisis frecuentemente utilizados en la Política Comparada aunque no por ello se haya establecido un debate en torno a la pertenencia de los mismos al método comparativo y por ende, a las formas de proceder científicas.⁴⁷ Por un lado, las opiniones contrarias a la consideración de los estudios de caso como una buena estrategia para realizar una investigación científica establecen, como Giovanni Sartori, la insistencia de que los mismos no se pueden subsumir en el método aunque sí que pueden mantener un carácter comparativo. El afamado politólogo italiano sostiene que la comparación y los estudios de caso pueden reforzarse y complementarse mutuamente siendo el método más valioso en pos de la generación de hipótesis aunque no por ello puedan considerarse para la concepción de generalizaciones (los denomina como ejercicios proto-teóricos) y, por lo tanto, en la construcción de teorías.⁴⁸

Otro comparativista contrario a la científicidad de los estudios de caso sería Dominique Pélassy. Para dicho autor, junto a Mattei Doğan, el estudio de caso es normalmente concebido dentro de una perspectiva teórica y mantiene el propósito de ilustrar características constantes del objeto de análisis. Sin embargo, dichos estudios hacen hincapié en la singularidad de la situación considerada y proporcionan una gran importancia en éstos al análisis sobre el papel de la intuición donde la heterogeneidad o la ausencia de criterios de evaluación pueden hacer difícil la elección en la gran mayoría de los casos resultando imposible la integración teórica del conocimiento acumulado.⁴⁹

Por el otro, sin embargo, y partiendo del acuerdo existente que determina que el análisis de un solo caso no puede servir como base explicativa a una generalización ni a rebatir una establecida previamente, los estudios de caso sí que pueden suponer una aportación a la generalización de hipótesis, y por ello, a la construcción de teorías en la Ciencia Política. El método de los estudios de caso es una herramienta valiosa de investigación y su mayor fortaleza establece que a través del mismo se mide y registra la conducta de las personas involucradas en el fenómeno estudiado mientras que los métodos cuantitativos sólo se centran en la información verbal obtenida a través de encuestas por cuestionarios. En este sentido, en el método de los

⁴⁷ Cfr. Alexander L. George y Andrew Bennet. *Case Studies and Theory Development*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005; David Collier. "The Comparative Method". En Ada W. Finifter (ed.) *Political Science: The State of the Discipline II*. Washington, DC: American Political Science Association, pp. 105-129 y Rod Hague (ed.) *Comparative government and politics: an introduction*. Hampshire: Macmillan, 1987.

⁴⁸ *Op. cit.* Giovanni Sartori. "Comparing and Miscomparing". *Journal of Theoretical Politics*, 3: 3 (1991), pp. 243-257.

⁴⁹ Mattei Doğan y Dominique Pélassy. *How to Compare Nations: Strategies in Comparative Politics*. Nueva Jersey: Chatham House, 1990, p. 121.

estudios de caso los datos pueden ser obtenidos desde una variedad de fuentes tanto cualitativas como cuantitativas tales como documentos, entrevistas directas, observación directa u observación de los participantes.⁵⁰

Por su parte, Tom Mackie y David Marsh establecen la valoración de conceptos (desarrollados anteriormente) aplicables a varios países; la aplicación de alguna teoría o hipótesis general (que se puedan comprobar); así como si generan conceptos o hipótesis que puedan comprobarse y/o utilizarse en otra parte como condicionantes para la inclusión de un estudio de caso como comparativo.⁵¹ Los objetivos de la generalidad y la especificidad no son, sin embargo, necesariamente excluyentes entre sí, “de hecho la mejor manera de entender un evento en particular es que esté utilizando los métodos de la inferencia científica también para estudiar los patrones sistemáticos en eventos paralelos similares”.⁵² El método de los estudios de caso como estrategia de investigación se confunde a menudo con tipos de métodos de recopilación de datos (trabajo de campo) y con los medios de prueba (datos cualitativos). Por ello, el método de los estudios de caso es visto, a menudo, como una disciplina de apoyo capaz de ofrecer ideas que puedan ser probadas en estudios cuantitativos.

A modo de resumen, se podría decir que un estudio de caso es un “método de aprendizaje acerca de una situación compleja; se basa en el entendimiento comprensivo de dicha situación el cual se obtiene a través de la descripción y análisis de la situación, situación tomada como un conjunto dentro de su contexto”.⁵³ Por tanto, los estudios de caso implican un entendimiento comprensivo, una descripción extensiva de la situación y el análisis de la situación en su conjunto y dentro de su contexto.⁵⁴

En virtud de lo señalado, esta tesis se enmarca en uno de los principales cometidos del estudio de caso inductivo, es decir, realizar generalizaciones a partir de premisas que contienen datos particulares para generar hipótesis y descubrir relaciones y conceptos. Se toma un caso singular con el principal objetivo de conocerlo bien y no esencialmente para ver en qué se

⁵⁰ Robert K. Yin. “The case study as a serious research strategy”. *Knowledge: Creation, Diffusion, Utilization*, 3: 1 (1981), pp. 97-114.

⁵¹ Tom Mackie y David Marsch. “El método comparativo”. En David Marsch y Gerry Stoker (eds.) *Teoría y métodos de la Ciencia Política*. Madrid: Alianza, 1997. p. 185.

⁵² *Op. cit.* Gary King, Robert O. Keohane y Sidney Verba. *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton University: Princeton University Press, 1996, p. 43.

⁵³ *Op. cit.* Carlos de Cueto y Marién Durán (eds.) *Regímenes políticos contemporáneos: entre inmovilismo y cambio*. Granada: Comares, 2008, p. 9.

⁵⁴ Cfr. Imanol Ortega. “La naturaleza comparativa de los Estudios de Caso. Una revisión politológica sobre el estado de la cuestión”. *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 4 (2012), pp. 81-94. En línea <http://www.encrucijadas.org/index.php/ojs/article/view/79/73>.

diferencia de otros sino más bien para ver qué es, qué hace. Si en dicho contexto se destaca la unicidad, todo ello también conlleva al conocimiento posterior de otros de los que el caso en cuestión se diferencia pero la finalidad primera es la comprensión de éste. De los estudios de caso se espera que abarque la complejidad de un caso particular y único. Estudiamos un caso cuando tiene un interés especial en sí mismo buscando la interacción con su contexto.⁵⁵

Por tanto, dado que el proceso de predominante a hegemónico puede ser observado de forma transigente siendo posible establecer una frecuencia teórica y empírica durante el espacio de tiempo en el que se desarrolla (2002-2017), la coincidencia del proceso con diferentes periodos de la coyuntura doméstica e internacional, la estabilidad del partido y la pauta exitosa (no sin producirse diferentes crisis políticas debido al enfrentamiento con el *establishment* kemalista), permite enlazar las variables propuestas más importantes y evaluar su impacto. En virtud de lo expuesto, Turquía y el AKP se constituyen en un caso de estudio crucial, es decir, en un “escenario capaz de revelar elementos clave del fenómeno bajo consideración que ofrece la capacidad de adquirir un conocimiento detallado no sólo sobre lo que ocurre sino también sobre cómo ocurre”.⁵⁶

El objetivo principal es analizar una situación crítica, lo que supone un análisis de la particularidad y la complejidad de un caso singular y aporta descripciones densas y ricas con el propósito de interpretar y teorizar sobre el caso en cuestión para llegar a comprender su actividad en circunstancias especiales examinando una situación singular de interés único.⁵⁷ Todo lo anterior será combinado con un tipo de estudio de caso exploratorio que apunta, antes que a ilustrar, a generar hipótesis para investigaciones posteriores aplicables a otros casos. La estrategia metodológica a seguir para la elección del caso en cuestión se fundamenta en “su importancia estratégica para el problema en general” y “su relevancia como ejemplo paradigmático y particular”.⁵⁸

⁵⁵ Robert Stake. *The Art of case study Research*. Thousand Oaks: Sage, 1995.

⁵⁶ *Op. cit.* Sylke Nissen. “The Case of Case Studies: on the Methodological Discussion in Comparative Political Science”. *Quality and Quantity*, 32 (1998), p. 346.

⁵⁷ Sharan B. Merriam. *Case Study Research in Education: A Qualitative Approach*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998, p. 21.

⁵⁸ Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.) *Handbook of qualitative research*. California: Sage Publications, 1994, p. 22.

I.4.2 Métodos, técnicas de trabajo y recolección de fuentes

Si la tarea de analizar la trayectoria del AKP en el sistema político turco ha derivado del resultado del trabajo de campo, sería necesario hacer mención de los métodos, técnicas y recolección del material con el que se ha elaborado la tesis. En primer lugar, se debe resaltar la importancia de una primera estancia realizada en la Universidad de Estambul, efectuada con el objetivo de elaborar la tesina del Máster Universitario en Culturas Árabe y Hebrea: Pasado y Presente en la Universidad de Granada gracias a la concesión de una beca Erasmus de postgrado en octubre de 2010. En esa primera toma de contacto, que prosiguió hasta junio de 2011, se asumió la existencia de una fuerte relación entre la universidad y las élites políticas en el país. A todo lo anterior debemos añadir la complejidad arraigada a la opacidad de un entorno político, como el turco, para un investigador extranjero que desconocía por completo su idioma.

Es necesario resaltar en este ámbito el papel que ejercieron los profesores Hakan Güneş, Kivanç Ulusoy, Salih Çift, Antonio Ávalos y Carmen Rodríguez en la posterior confección de una primera base de contactos. Con el objetivo de completar el trabajo de campo, se realizó otra estancia de investigación en la ciudad de Estambul pero esta vez en el Centro de Estudios Europeos de la Universidad del Bósforo durante cuatro meses desde el 1 de abril de 2012 que, de la mano de su director, el profesor Hakan Yılmaz, permitió al investigador acceder a la gran parte de las fuentes orales que han sido utilizadas en el trabajo gracias a la serie de entrevistas informales realizadas sobre el tema de estudio con reputados políticos como Kemal Kılıçdaroğlu, Mustafa Babacan o Binnaz Toprak; periodistas como Mustafa Akyol, Kadri Gürsel, Amberin Zaman o Cengin Çandaz y académicos como Sabri Sayarı, Nilüfer Narlı, Ziya Önis o Bülent Aras. En consecuencia, existe la necesidad de analizar también el alto volumen de fuentes secundarias disponibles, tanto en lengua castellana como en francés pero en gran parte en inglés y turco, acerca de la historia, las bases ideológicas, el discurso sociopolítico y las actividades del movimiento islamista turco, la relación del Islam con la política en el contexto otomano, kemalista y contemporáneo, así como sobre la interacción entre ambos conceptos en el contexto ideológico.

Desde los inicios de la investigación, por tanto, se recurrió a algunas obras de referencia, entre las cuales se deben destacar *El islam en la Turquía actual*, traducción de la obra de Thierry Zarcone; el extenso trabajo realizado por Francisco Veiga en *El turco: diez siglos a las puertas de Europa* y, especialmente *Turquía: la apuesta por Europa*, de Carmen Rodríguez, obras que han sido determinantes en la forma final que adoptó este trabajo, puesto que en una parte del mismo se pretende profundizar y poder así comprender y evaluar de manera empírica las preferencias,

percepciones y reconfiguración de los diversos actores, sus objetivos y la especificación de su comportamiento en el contexto doméstico particular, en este caso, durante el periodo de gobierno del AKP (2002-2017).⁵⁹

En segundo lugar, el manejo de las fuentes secundarias resulta también relevante para responder a las preguntas de investigación. La bibliografía utilizada está compuesta fundamentalmente por los estudios elaborados en los últimos años por sociólogos, historiadores, politólogos, antropólogos, arabistas, etc. publicados en libros, informes, monografías y revistas especializadas, entre las que destacan, entre otras, *Middle East Review of International Affairs*, *Revista de Estudios Internacionales*, *The Centre for European Policy Studies*, *Awraq*, *Turkish Studies*, *Middle East Quarterly*, *Revista CIDOB d'Afers Internacionals* y *Middle East Report*. En este sentido, los catálogos y fondos bibliográficos revisados se han visto complementados con otros fondos revisados en Turquía. Entre dichos fondos destacan los de las universidades del Marmara, Bahçeşehir, Bilgi, Sabancı, Kadir Has, Koç, Şehir y Aydın, destacando estas dos últimas en el que el investigador trabajó durante varios meses gracias a su residencia permanente en la ciudad Estambul, los cuales han sido determinantes para completar la labor bibliográfica. A todo lo anterior hay que añadir la asistencia como ponente a distintos congresos a lo largo y ancho de la geografía turca, como las ciudades de Sakarya, Esmirna, Konya y Ankara, lo que sin duda ha aportado un enriquecimiento posterior en la redacción de la tesis.

Así mismo, una parte de las referencias hacia los hechos más relevantes se aborda a través de la revisión hemerográfica, puesto que además de acceder a análisis detallados y a información relevante ya estructurada, buena parte de las monografías y artículos recogen declaraciones hechas por actores relevantes en el proceso a otros investigadores o a medios de comunicación. Al material hemerográfico hay que sumar el proveniente de los archivos, como el seguimiento diario y posterior análisis de material diverso elaborado por los diferentes movimientos, organizaciones y partidos políticos en Turquía, aunque manteniendo un especial interés en el AKP, que también ha tenido un papel determinante para la elaboración de la tesis. Entre ellos, revistas, manifiestos, periódicos diarios y páginas *web*, lo que se ha visto completado y contrastado con otros medios escritos en Turquía, los cuales han pasado de realizar normalmente una labor de oposición activa a ser perseguidos por el gobierno del AKP, acusados de pertenecer a diferentes organizaciones consideradas por el Estado como terroristas. Del mismo

⁵⁹ Thierry Zarcone. *El islam en la Turquía actual*. Barcelona: Bellaterra, 2005; Gloria Rubiol. *Turquía, entre Occidente y el Islam: una historia contemporánea*. Barcelona: Viena Assaig, 2004; Francisco Veiga. *El turco: diez siglos a las puertas de Europa*. Barcelona: Debate, 2011; Carmen Rodríguez, *Turquía: la apuesta por Europa*. Madrid: La Catarata, 2007.

modo, se han seleccionado de forma preferente los artículos firmados por los corresponsales españoles con extensa experiencia en el terreno y con los que el autor ha mantenido contacto personal. En particular, fueron de especial ayuda los mantenidos con Andrés Mourenza de *El País*, Ilya Topper de la *Agencia EFE*, Lluís Miquel Hurtado de *El Mundo* y Daniel Iriarte de *ABC*.

Por tanto, el análisis bibliográfico, así como el realizado sobre el discurso de los diferentes miembros del partido y del discurso opositor en la arena política turca, han resultado fundamentales para un análisis histórico, político y sociológico posterior. En este apartado, es destacable la importancia de la lengua turca como medio de expresión política y de comunicación, lo que ha supuesto una dificultad añadida, aunque por otro lado, me permitió realizar no sólo una observación participante prolongada durante tres años sino también la inmersión en diversos momentos de la vida política turca como las protestas en el paquete de Gezi de mayo de 2013.

I.5 PLANTEAMIENTO TEÓRICO-CONCEPTUAL

I.5.1 La confusión terminológica entre fundamentalismo, integrismo e islamismo

Las victorias electorales logradas de forma sucesiva por partidos políticos islamistas durante todo el invierno del 2011 en países como Túnez, Egipto y Marruecos han vuelto a poner en primera línea de actualidad a dichos partidos-movimientos/asociaciones de carácter político sobre dos cuestiones fundamentales: por un lado, la relación que mantendrán religión y política en los nuevos sistemas políticos y donde se establecerán los límites de las sociedades árabes en relación con el principio de laicismo.⁶⁰ Y por el otro, el papel que determinaran los movimientos islamistas en la remodelación (regeneración) de la política y la construcción de nuevos contextos democráticos tras dejar atrás un régimen autoritario.⁶¹

En un contexto mucho más implícito tras los atentados del 11S y bajo la percepción relativa a que el Islam reemplazaría a la “gran amenaza” comunista cuando ésta desapareciera, la observación, estudio y análisis de los movimientos islamistas ha devenido en la aparición de una inmensa literatura al respecto que, salvando alguna excepción, combina términos y conceptos que frecuentemente generan confusión.⁶²

De hecho, “esta circunstancia aparece cuando dichos movimientos son definidos simplemente como fundamentalistas, integristas o tradicionalistas”.⁶³ En el intento de algunos autores por diferenciar el concepto de islamismo de fundamentalismo, integrismo y tradicionalismo, decretan a este último como una clase socio-religiosa sobre la que se apoyan los regímenes establecidos para legitimar sus políticas sobre todo en cuestiones sociales y culturales. El “tradicionalismo islámico” está mayoritariamente representado por ulemas (*ulamā*) o cuerpo organizado de eruditos musulmanes de corte conservador, capacitados, mediante sus estudios tradicionales, en la jurisprudencia islámica y en la denominada “ciencias de la religión”. Los ulemas promovían “la defensa de los valores tradicionales islámicos, mantenían un notable peso social, una gran influencia institucional y eran responsables de la enseñanza (*tedris*),

⁶⁰ Se debe señalar que dicho interés ya existía desde mediados de la década de los ochenta del pasado siglo y existe toda una literatura sobre ello. Cfr. Fred Halliday. “The Politics of 'Islam' - A Second Look”. *Journal of Political Science*, 25: 3 (1995), pp. 399-417. En línea <http://www.eden.rutgers.edu/~spath/351/Readings/Halliday%20-%20Politics%20of%20Islam%202nd%20Look.pdf> (Consultado el 21/05/2017).

⁶¹ Cfr. Ignacio Gutiérrez de Terán e Ignacio Álvarez Osorio (eds.) *Informe sobre las revueltas árabes: Túnez, Egipto, Yemen, Bahrein, Libia y Siria*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2011.

⁶² Cfr. Berna Turam. “The politics of engagement between Islam and the secular state: ambivalences of 'civil society'”. *The British Journal of Sociology*, 55: 2 (2004), pp. 259-281.

⁶³ *Op. cit.* Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999, p. 289.

interpretación (*ifta*) y hacer cumplir (*kada*) la ley islámica”.⁶⁴ A su vez, están en contra de cualquier innovación propuesta por el poder o por la sociedad, puesto que parten del principio de que cualquier innovación (*bida`*) es un “error”. En definitiva, representan en líneas generales el *islam oficial*, el cual, mostraba su apoyo incondicional a los regímenes establecidos y, debido a esa estrecha relación con el poder, se trataba de una clase con influencia clientelar y social.

El sociólogo Ali Bulaç propone como ejemplo al uso de esta versión la época reformista otomana de las Tanzimat (*Tanzīmāt*) en la que “existió un proyecto de Estado que acumulaba todo el poder político. Se consideraba al propio ente estatal no sólo como fuente de la solución sino también como el último intercesor para la consecución de la misma. Lo anterior nos indica que todo el que consiguiera aislar al Estado del poder político también se apropiaría no sólo del control del conjunto de la sociedad sino también de las instituciones”. El también periodista turco prosigue utilizando el concepto gramsciano de “control político” para justificar que su uso ha permitido la ejecución de proyectos de cambio y transformación en las sociedades, sobre todo orientales, y es por ello que “la versión oficialista del Islam también observa la posibilidad de transformación y variabilidad en el poder de los cargos políticos y en sus influyentes mecanismos de control. Por tanto, esta tendencia se basa intrínsecamente en un enfoque de la religión islámica como oficial no sólo de la sociedad sino también del ente estatal siendo todas sus propensiones tanto visibles como dominantes y hegemónicas”.⁶⁵

Si bien el término islam político es utilizado frecuentemente en círculos académicos, su complejidad es reconocida o comprendida ocasionalmente debido a que esta noción suele deducirse del adjetivo “islámico” que acompaña a sustantivos como movimiento (*haraka/hareket*) o asociación/comunidad (*yāmā`a/cemaat*).⁶⁶ Consecuentemente, se hace necesario realizar una breve aproximación al término islam político para así darle una mayor claridad e identificar con propiedad las tendencias generales del islamismo contemporáneo para abordarlas luego en el contexto turco, realizando un tratamiento más concreto de las especificidades propias de las asociaciones y movimientos islamistas del país euroasiático aunque sin duda teniendo en cuenta la complejidad en la utilización de tales términos desde una visión científica occidental.

⁶⁴ *Op. cit.* Halil İnalcık. “Islam in the Ottoman Empire”. *Cultura Turcica*, 5-6 (1968-1970), pp. 23-25.

⁶⁵ *Op. cit.* Ali Bulaç. “Which Islamism?”. *Today's Zaman*, 09/06/2014. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/ali-bulac/which-islamism_349916.html (Consultado el 06/09/2014).

⁶⁶ Juan Antonio Macías Amoretti. *Movimiento islamista y democracia en Marruecos. Una aproximación al desarrollo sociopolítico e ideológico del islamismo marroquí contemporáneo*. Altafulla: Fimam, 2008, p. 14.

El islam político o islamismo es considerado por François Burgat y Bruno Éttiéne como una doctrina sociopolítica reformista que generalmente apunta a realizar cambios graduales en ciertos aspectos fundamentales, a fin de mejorar un sistema o una sociedad. La principal motivación que guía estos movimientos es la creencia en una posible “carencia de Islam” y supeditan la “islamización” de la sociedad civil a la sustitución del sistema político existente debido también a su convencimiento sobre la “incorporación de un sistema político formalizado y respetado por cada creyente”.⁶⁷ Sin embargo, a pesar de las distintas vías y la variación para la consecución de lo anterior, dependiendo de la funcionalidad y las circunstancias específicas de cada movimiento, uno de los instrumentos que comúnmente se sostiene es la derogación del derecho positivo por la aplicación de la ley islámica (*šarīa/šariat*), lo que demuestra el escaso conocimiento sobre la riqueza histórica y las implicaciones de esta tradición.⁶⁸

A su vez, el propio movimiento islamista es una de las varias manifestaciones del mundo islámico contemporáneo en la compleja interacción entre religión y política con la puesta en marcha de un modelo propio pero a la vez novedoso de desarrollo y modernización múltiple/alternativa, término conocido también como “modernidad islámica”.⁶⁹ Así, la acción política de los islamistas está encaminada a la resolución de los problemas sociales y políticos mediante el recurso a la religión, es decir, pretenden representar las respuestas políticas a los problemas cotidianos de la ciudadanía justificando dicha implicación en nombre del Islam y expresada por tanto a través del lenguaje religioso denominado por Burgat como “la matriz de identidad en el habla musulmana”.⁷⁰

De ahí que el movimiento islamista también es retratado como uno de los propulsores de la sociedad civil al presentar un proyecto político que representa una fuerte oposición a los autoritarios y represivos regímenes del mundo árabe e islámico desempeñando, como muchas otras asociaciones asistenciales, una importante actividad desarrollista entre los sectores sociales más deprimidos. Así mismo, el propio movimiento islamista va más allá de la simple crítica al Estado, dado que su proyecto político posee en realidad cierta esencia de “secularización

⁶⁷ Bruno Éttiéne. *El Islamismo Radical*. Madrid: Siglo XXI, 1996, p. 167 y François Burgat. *Face to face with political Islam*. Londres: I. B. Tauris, 2002, pp. 33-39.

⁶⁸ Cfr. Robbert A. Woltering. “The Roots of Islamist Popularity”. *Third World Quarterly*, 23: 6 (2002), p. 1133.

⁶⁹ Cfr. Alfred Stepan. “The Multiple Secularisms of Modern Democracies and Autocracies”. En Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer y Jonathan van Antwerpen (eds.) *Rethinking Secularism*. Nueva York: Oxford University Press, 2011, pp. 114-144 y Nilüfer Göle. “Snapshots of Islamic Modernities”. *Daedalus*, 129: 1 (2000), pp. 91-119. En línea http://havenscenter.org/files/Gole2000_SnapshotsOfIslamic.pdf (Consultado el 15/04/2014).

⁷⁰ François Burgat. *El islamismo en tiempos de al-Qaida*. Barcelona: Bellaterra, 2006, p. 19 e İhsan Yılmaz. “Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward ‘Civil Islam’ and Its Potential Influence in the Muslim World”. *European Journal of Economic and Political Studies*, 4: 1 (2011), pp. 247-248.

resistente”. En otras palabras, el citado proyecto político islamista “construye” instituciones políticas ideológicamente basadas en el *corpus* teológico y jurídico islámico, mantiene una visión determinada del Islam capaz de proveer una completa y exclusiva teoría política sobre la *res* pública y lo implementa, con alguna excepción como la turca, como contestación al traumático proceso de colonización sufrido.⁷¹

En este sentido, Luz Gómez los define como el “conjunto de proyectos político-ideológicos cuyo paradigma de legitimación es islámico. El término sirve para caracterizar una panoplia de discursos y tipos de activismo que tienen en común la reivindicación de la charía como eje jurídico del sistema estatal y la independencia del discurso religioso de sus detentadores tradicionales (ulemas, alfaquíes e imanes). Los movimientos islamistas albergan una noción de movilidad, de dinamismo no necesariamente organizado pero si continuo y mutable. Son precisamente cualidades performativas -dinamismo, multiplicidad, asistematización- las que caracterizan lo que denominamos “islamismo” y que en puridad deberíamos llamar “islamismos” por la pluralidad de sus orígenes, naturaleza y manifestaciones”.⁷²

En virtud de lo expuesto, la definición de islam político que mejor se adapta al movimiento islamista turco es la proporcionada por Olivier Roy que los conceptualiza como aquéllos que ven en el islam una ideología política, pudiendo considerar por ello que la islamización de la sociedad pasa también por el uso de las instituciones estatales gracias a la instauración de un Estado islámico y no sólo por la puesta en práctica de la ley islámica”.⁷³

De hecho, Gema Martín propone al movimiento islamista como “un neologismo que viene a definir la existencia de un movimiento reformista musulmán que contiene un proyecto no sólo sociocultural sino también político y que en nuestros días está asociado a un relevo generacional de gran envergadura. La existencia de una nueva generación demográfica y sociopolíticamente muy relevante en su mayoría desafectada al sistema y próxima, directa o indirectamente a la tendencia islamista, confiere a estos movimientos un potencial capital de innovación. A diferencia del islam tradicionalista e institucionalizado, los movimientos islamistas son autónomos políticamente y están vinculados a los cambios sociales y políticos que atraviesan a las sociedades musulmanas actuales y, en consecuencia, se da una progresiva marginación de las visiones ahistoricistas en las que el Islam es percibido como un sistema global e intemporal que

⁷¹ Cfr. Bernard Lewis. *The political language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

⁷² *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 165.

⁷³ *Op. cit.* Olivier Roy. *El Islam mundializado*. Barcelona: Bellaterra, 2003, p. 33.

potencia el inmovilismo, como ha sido la evolución experimentada por el wahhabismo en Arabia Saudi”.⁷⁴

Así mismo, “el wahhabismo es una palabra acuñada por académicos occidentales en el siglo XIX para designar la marca puritana del islam sunní, adoptada por la dinastía de los Saud, del predicador tradicionalista Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab (1703-1787) que, a diferencia de otros reformistas musulmanes que se quedaron en el nivel teórico enseguida acompañó su ideario con una acción política y militar. Inspirado en el movimiento almohade del siglo XII, el <<wahhabismo>> se fundamenta en un espíritu islámico rigorista, puritano y de depuración que promueve la vuelta a los orígenes del Islam para negar la casuística, las supersticiones y la mística que consideran una desviación de la esencia del Islam”.⁷⁵ Los saudíes normalmente rechazan el término como una construcción occidental y prefieren referirse a su “marca” del Islam como salafismo (de *salaf* “ancestros”), una palabra que se refiere a los primeros compañeros del Profeta, que va acompañada de una connotación de “extremismo islámico”.⁷⁶

Por su parte, Graham E. Fuller estima a un movimiento como islamista cuando sostiene la creencia de que “el Islam es una especie de entidad de fe que tiene algo importante que decir sobre cómo la política y la sociedad han de orientarse en el mundo contemporáneo musulmán e islámico buscando implementar esta idea de alguna manera”.⁷⁷ Si bien Mumtaz Ahmat utiliza el término para describirlo como una ideología que tuvo sus orígenes en el siglo XX como reacción al colonialismo y la modernización occidental, R. Vali Nasr y Khurshid Ahmad, añaden la instauración de un “Estado islámico” gobernado según la ley islámica como condición *sine qua non* para la consecución de una vida completa musulmana, sin descuidar por ello las necesidades espirituales personales. Bajo esta descripción, “el movimiento islamista podría ser categorizado como parte del resurgimiento religioso islámico contemporáneo aunque normalmente éste ha planteado una motivación de carácter político, teniendo en cuenta que tanto su estrategia como el método procedimental del mismo se han adaptado a las condiciones políticas cambiantes como

⁷⁴ *Op. cit.* Gema Martín. *El Estado árabe...*, p. 291.

⁷⁵ *Op. cit.* Gema Martín Muñoz, Begoña Valle y M^a Angeles López. *El Islam y el Mundo Árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*. Madrid: Publicaciones de la Agencia Española de Cooperación Internacional: ICMA, 1998, p. 163.

⁷⁶ *Op. cit.* Massimo Introvigne. “Turkish Religious Market(s). A View Base on the Religious Economy Theory”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 29 y Henri Lauzière. *The Making of Salafism*. Nueva York: Columbia University Press, 2015.

⁷⁷ *Op. cit.* Graham E. Fuller. *The future of political Islam*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004, p. 24.

demuestra su participación en procesos electorales multipartidistas, alguno de ellos con un restringido pluralismo político, cuando se les permite hacerlo”.⁷⁸

Bajo una perspectiva similar, Gamze Çavdar sostiene que normalmente, y con alguna excepción como el Movimiento de la Justicia y la Espiritualidad (*al-Adl wal-Ihsan*) en Marruecos, “los movimientos islamistas de carácter político dependen de dichos procesos electorales para fortalecer su base sociopolítica y aceptan una sucesiva reversibilidad con permiso de las circunstancias”. Ejemplos de lo anterior son “el Partido para la Justicia y el Desarrollo (*Hizb al-Adala wa al-Tanmiyya*) en Marruecos, la Alianza Islámica Salafista en Kuwait, el Partido Reformista (*Hizb al-Islah*) en Yemen, el Frente de Acción Islámica (*Jabhat al-'Amal al-Islami*) en Jordania y los candidatos independientes de la Hermandad Musulmana (*Yamā'at al-Ijwān al-Muslimīn*) en Egipto”.

Por el contrario, la propia Çavdar resalta que no ha sido inusual que los propios islamistas hayan moderado sus postulados de acuerdo a cambios estructurales en la coyuntura tanto doméstica como internacional. Pudiendo, por ello, mostrar a menudo orientaciones pragmáticas que divergen de posiciones doctrinarias. Casos como el de los islamistas kuwaitíes que “acogieron con aquiescencia la presencia de los Estados Unidos de América (EEUU) en el país tras la Guerra del golfo; los Hermanos Musulmanes de Jordania apoyaron al régimen del rey Hussein I (1952-1999) hasta la firma del acuerdo de paz con Israel en 1994; el jeque Abdessalam Yassin (1928-2012), líder del movimiento político islamista marroquí más importante, llegó a aceptar la idea de democracia y en su momento, los HHMM de Egipto mostraron la voluntad de trabajar dentro de un restringido pluralismo político”.⁷⁹

Por otro lado, el término “fundamentalismo”, de origen teológico protestante en los EEUU, sostiene la vuelta a los fundamentos como único punto de partida para la renovación, o dicho de otra forma, la pretensión de vivir con arreglo a una versión inmóvil de sus creencias.⁸⁰ Si tomamos la traducción de los estudiosos musulmanes del término por *usūliyya*, el cual puede entenderse como la demanda radical de un retorno a la literalidad de las fuentes primarias (*usūl*) de los primeros tiempos del Islam, es decir, Corán y *Sunna* (conducta), puede existir cierta

⁷⁸ *Op. cit.* Mumtaz Ahmad. “Islamic fundamentalism in South Asia: the Jamaat-i Islami and the Tablighi Jaamat of South Asia”. En Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, p. 463; cfr. Vali R. Nasr. “Mawdudi and Jama'at-i Islami: the origins, theory and practice of Islamic revivalism”. En Ali Rahnema (ed.) *Pioneers of Islamic Revival*. Nueva Jersey: Zed, 1994, p. 106. Y Khurshid Ahmad. “Islam and Democracy: some conceptual and contemporary dimensions”. *Muslim World*, 90: 1-2 (2000), p. 34.

⁷⁹ *Op. cit.* Gamze Çavdar. “Islamist 'New Thinking' in Turkey: A Model for Political Learning?”. *Political Science Quarterly*, 121: 3 (2006), pp. 477-479.

⁸⁰ Kayhan Delibaş. *The Rise of Political Islam in Turkey: Urban Poverty, Grassroots Activism and Islamic Fundamentalism*. Londres: I.B.Tauris, 2014.

similitud aunque “la condición de ideal de la ciudad musulmana y su formulación, en buena parte por los ulemas o doctores de la ley, ha favorecido siempre el auge de la reforma en tierras del Islam”.⁸¹ Por tanto, “el fundamentalismo islámico contemporáneo sería ante todo un desiderátum que surge de la añoranza de un pasado dorado, el de los albores del Islam y de la constatación de un presente de alienación económica, política, cultural y moral”.⁸²

Mientras tanto, el concepto de “integrista islámico” “no tiene ninguna base científica ni más sentido que el de promover intencionalmente la identificación del islamismo con los sectores más retrógrados del cristianismo católico con el fin de desvalorizarlo”.⁸³ Si el término “integrista” mantiene una base religiosa de origen católico contraria a la exégesis, obedeciendo fielmente las doctrinas y enseñanzas pontificias, el retorno absoluto a la Escritura como único fundamento que se opone a la reforma de la sociedad católica rechazando, por ello, la adopción por parte de la Iglesia católica de las innovaciones propuestas por la modernidad y expresada por el II Concilio Vaticano.

Si la utilización del segundo concepto pudiera ser inapropiada al no existir en el Islam una tendencia monolítica de interpretación de su normativa, el uso comparativo del término fundamentalista en el ámbito islámico sí lo podría ser, puesto que tanto los wahabíes en el siglo XVIII como los HHMM en el XX trataron de construir una estructura reformista sobre la aplicación literal de los textos sagrados. En el primer caso, para conseguir una de carácter conservador y puritana mediante un proceso represivo de reislamización que demanda *desde* el poder (descendente). Y en el segundo, mediante la reinterpretación de los citados textos, con la ayuda de la racionalidad mediante un proceso persuasivo de reislamización que demanda *al* poder (ascendente) y así poder refutar el proceso de occidentalización, debido a que mantenían la creencia que los males del mundo musulmán provenían del envilecimiento del mensaje original islámico a manos de la injerencia occidental (la ideología política, la filosofía y las ciencias habrían contaminado el legado islámico) en pro de desestabilizar los modelos de dominación de unos países sobre otros. Por lo tanto, si la base intelectual de formación de los movimientos islamistas es fundamentalista, ni todos los movimientos fundamentalistas son islamistas, ni todos los movimientos islamistas se expresarían de la misma manera.

⁸¹ *Op. cit.* Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, p. 290.

⁸² *Op. cit.* Joan Lacomba. *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000, p. 117.

⁸³ Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe...*, pp. 289-290.

Por todo ello, bajo una primera aproximación el islam político en su vertiente ideológica no debería ser considerado como sinónimo de los conceptos de “integrista” y “fundamentalismo”.⁸⁴ En referencia a las características políticas de los movimientos islamistas y partiendo de la premisa de que el Islam, incluso siendo una religión de principios colectivos, no sería totalmente una “religión política” pese a que aun sin concretarse un modelo político de Estado o de gobierno, sí se establecen principios morales, jurídicos y sociales.⁸⁵ Más allá de los debates sobre la unicidad del Islam, lo que sí reconoce Ali Bulaç son las “diferentes interpretaciones, percepciones, escuelas y departamentos. Y es natural que este sea el caso. La existencia de tales entendimientos e interpretaciones islámicas derivan de la diversidad de las relaciones sociales. Lo que realmente importa en este ámbito es que no se debe declarar al otro como ilegítimo, reformista o civista, esta dualidad está representada bajo el título genérico de movimiento islamista”.⁸⁶

⁸⁴ Para un análisis en profundidad de los conceptos de fundamentalismo e integrista se pueden consultar cfr. Gabriel A. Almond. *Strong religion: the rise of fundamentalism around the World*. Chicago: University of Chicago Press, 2003; Bassam Tibi. *The challenge of fundamentalism: political Islam and the new world disorder*. Berkeley: University of California Press, 1998; Lawrence Kaplan. *Fundamentalism in comparative perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992; Antonio Elorza. *Umma: el integrista en el Islam*. Madrid: Alianza, D.L., 2002 y Juan José Tamayo. *Islam, cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009.

⁸⁵ Cfr. Binnaz Toprak. *Islam and political development in Turkey*. Leiden, 1981, pp. 20-34.

⁸⁶ *Op. cit.* Ali Bulaç. “Which Islamism...”

I.5.1.1 La tendencia dual del movimiento islamista

De manera general, las bases intelectuales del islam político contemporáneo están supeditadas a la concreción de un proyecto político establecido en la reinterpretación de las fuentes sagradas del Islam, fundamentalmente Corán y *Sunna*, así como de la relectura de los textos a la luz de los acontecimientos contemporáneos de algunos de los juristas clásicos como Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taymiyyah (1263-1328) o de místicos ortodoxos como Muḥammad al-Ġazālī (1058-1111). El primero de ellos es considerado uno de los mejores ejemplos ilustrativos del Islam medieval. El jurista, original de la capital siria de Damasco, defendió un rigorismo de escaso éxito popular en su tiempo aunque más tarde inspiró, a finales del siglo XVIII, la actuación política y social del wahhabismo, origen del conservadurismo saudí.

Por su parte, al-Ġazālī, que abogó por un retiro al fideísmo así como al misticismo de orientación práctica, representa para algunos el azote de los filósofos árabes de la época. Para el teólogo de origen iraní, el racionalismo, al no poder ser el punto de partida para la consecución de la verdad absoluta, no sería posible conciliarlo con el Islam debido a que únicamente con el Corán y la *Sunna* es posible alcanzar el entendimiento categórico. Bajo esta perspectiva, las indagaciones filosóficas de al-Ġazālī fueron de carácter uniforme hacia la dialéctica con el objetivo exclusivo de defender la fe de acuerdo con la tradición, algo especulativa, de la teología islámica (*kalām*) criticando a filósofos, como Averroes y Avicena, que intentaron reconciliar el Islam con el racionalismo. De todo lo expuesto anteriormente proviene la visión social, política y económica del movimiento islamista sobre la necesidad de redefinición conceptual e ideológica de términos relacionados con la economía, la ideología y las instituciones.⁸⁷

Por consiguiente, el proyecto político y social de la mayoría de los movimientos islamistas, quizás de una forma sintetizada aunque de mayor claridad y comprensión, se sustenta en el restablecimiento de la primera comunidad de Medina “encabezada por el Profeta Muḥammad y formada por los compañeros (*sahāba*), los grupos emigrados de la Meca (*al-muhāyirūn*), el resto de los musulmanes auxiliares (*al-ansār*) y las comunidades judías y cristianas de Medina”.⁸⁸ A su vez, la propia comunidad es presentada en el discurso del movimiento islamista como una comunidad ideal documentalmente avalada por el “Pacto de Medina donde la justicia y la paz reinaban bajo los auspicios de los mandatos de Dios contenidos en el Corán no sólo entre los

⁸⁷ Ali Bulaç. *Din ve Modernizm* [Religión y Modernismo]. Estambul: İz Yayıncılık, 1995, p. 9.

⁸⁸ *Op. cit.* Juan Antonio Macías Amoretti. *Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos*. Alcalá la Real: Alcalá, 2008, p. 47.

musulmanes sino también en relación a la *ahl al-Kitab* o gente del Libro”.⁸⁹ Y en el que también es posible visualizar ya durante aquella época una red de relaciones políticas y sociales, lo que denota el sentimiento de justicia y respeto entre los miembros de dicha comunidad y las citadas minorías cristiana y judía.

Al mismo tiempo, el componente ideológico fundamental del programa político del movimiento islamista se establece en “apropiarse del Corán para reivindicar el retorno al patrón representado por el Profeta como fuente elemental de los sistemas político, social y legal. En general, los islamistas están de acuerdo con el reformismo musulmán en cuanto a la necesidad de importar tanto la ciencia como la tecnología occidental. Aunque no lo están en su crítica al proceso de occidentalización en su vertiente sociopolítica, debido a que mantienen la creencia sobre la total suficiencia del Islam como modelo sociopolítico alternativo al hegemónico”.⁹⁰

De ahí proviene la necesidad islamista de reinterpretación de la política de lo cotidiano para conseguir el cambio tanto en los hábitos individuales y las relaciones sociales de los ciudadanos como en los asuntos políticos, sociales, culturales y económicos, todo ello adaptado a las circunstancias del contexto sociopolítico del momento con una fuerte ideologización basada en la lucha y la contestación política. Los movimientos islamistas pueden ser entendidos entonces como movimientos creados en paralelo al proceso de modernización siendo posible distinguir dos dimensiones interconectadas: la primera de ellas establece a los islamismos como respuesta a la modernización islamizándola, es decir, el fenómeno islamista es producto de la modernidad propuesta por el Estado-nación en el que los movimientos islamistas tratarían de islamizar la propia modernidad en vez de modernizar el Islam. Y la segunda, que dicha apropiación se realiza desde una tradición reinterpretada e idealizada, puesto que dicho fenómeno es una reacción de la misma; de ahí que se apropie del proceso de modernización en el amplio sentido del concepto tanto ideológica como metodológicamente.⁹¹ También de manera general, según Luz Gómez, que entendiende al islamismo como una corriente ideológica del Islam contemporáneo, pueden ser diferenciadas dos tendencias: una reformista y otra cívica.⁹²

⁸⁹ *Op. cit. (Ibíd.)*, p. 47.

⁹⁰ *Op. cit.* John L. Esposito. *Islam and Politics*. Nueva Jersey: Syracuse University Press, 1984, p. 135 y Abdul A. Maududi. “The political theory of Islam”. En Mansoor Moaddel y Kamran Talattof (eds.) *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*. Nueva York: St Martin’s Press, 2000, p. 271.

⁹¹ Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad...*, pp. 395-400.

⁹² Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 167.

I.5.1.1.1 La propensión “reformista”

La primera de ellas es denominada como una tendencia “reformista”, personificada en la labor del fundador de los Hermanos Musulmanes (HHMM), el egipcio Hasan al-Bannā’ (1906-1949), más cercano a la figura de militante político que a la de “predicador” religioso. Aunque ejerció la docencia religiosa, completó su formación en la Universidad de Dār al-‘Ulūm, centro docente de estudios técnicos y científicos alejado de la enseñanza tradicional proporcionada por las madrazas (*madāris*) y las *‘ulūm al-islām* (ciencias del Islam) como la Universidad de al-Ázhar, la cual, pertenece al conjunto de instituciones tradicionales islámicas. Todo lo anterior nos muestra que la militancia islamista contemporánea vendrá del ámbito de los nuevos espacios creados ante la modernización del mundo musulmán, es decir, entre la población urbana media y el sector reformista universitario.⁹³

No obstante, la incidencia de una serie de factores tanto políticos como económicos, “sobre todo el recrudecimiento del conflicto entre los árabes y las potencias occidentales a raíz de la creación del Estado de Israel en 1948, el deterioro socioeconómico producto de la IIª Guerra Mundial (IIGM), la descolonización y los nuevos imperativos geoestratégicos de la Guerra fría, implicó la aparición de interpretaciones más revolucionarias en esta tendencia reformista. El resultado fue el auge de unas ideologías de masas igualitarias de corte socialista y nacionalista, como el baazismo, el naserismo o el Nasakom”.⁹⁴ La última de las versiones en esta primera tendencia sería la “consensual”, representada por las diversas colectividades organizadas en fundaciones, comunidades religiosas (*cemaatlar*) o incluso el “neocofradismo” propuesto por la *Hizmet cemaati* de M. Fethullah Gülen (n. 1938), en la actualidad herederos de una versión “espiritualista”, encarnado como lo es en el caso turco por movimientos y/u organizaciones sociopolíticas religiosas como la *Nurculuk* o por órdenes religiosas (*tarikat/tarikatlar*) como la *Nakşibendilik* (*Nakşibendiya*) o la *Bektaşilik* (*Bektaşiyya*).

En primer lugar, el movimiento sociopolítico de los HHMM es considerado la simiente del islam político contemporáneo. Fundado en 1928, la hermandad durante un primer período dedicó su mensaje y militancia a la acción social y formación religiosa hacia los más necesitados para más tarde, en una segunda fase de expansión, pasar a la acción política. La esencia del mensaje de los *Ijwān* se puede resumir así: consideran el Islam como un “orden” (*nizām*) inigualable, dado que ha sido revelado por Dios con vocación de organizar todos los aspectos de

⁹³ Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad...*, p. 292.

⁹⁴ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 168.

la vida humana. Por ello, “al-Bannā’ agregó la concepción de un islam globalizante y una estrecha dependencia entre creencia (*aqida*), charía y política, entre teoría y organización militante, y conjugó todo ello con las teorías del *fiqh* de al-Ázhar, las experiencias sufíes y las proclamas nacionalistas del Partido Nacional Democrático (*Al-Ḥizb Al-Waṭaniy Ad-Dīmūqrāṭiy*)”.⁹⁵

Debido al éxito de sus acciones sociales y su indiscutible peso político fueron sometidos a la represión debiendo por ello permanecer, durante gran parte de su existencia, en la clandestinidad. Como sucede actualmente, tras el ultimátum y posterior asonada militar liderada por el actual Presidente de la República Árabe, Abdelfatah al-Sisi, que depuso el gobierno islamista de Muhammad Morsi, clausuró el Partido de la Libertad y la Justicia (*Ḥizb Al-Ḥurriyya wa l-‘Adāla*) y declaró el 25 de diciembre de 2013 tanto a la hermandad como a su brazo político, un grupo u organización terrorista. A su vez, el movimiento, extendido por la mayoría de los países árabes de Oriente Medio, predica una reislamización de la sociedad empezando desde arriba, es decir, comenzando por las instituciones políticas mediante una vuelta a la ortodoxia islámica.

En este ámbito es posible encontrar una serie de similitudes con otras versiones dentro de esta primera tendencia, teniendo en cuenta al mismo tiempo la diversidad y diferencias ideológicas, dependiendo principalmente de la coyuntura histórica y las condiciones políticas dadas en cada país, como sucede en el caso de Turquía. Existen académicos, como Humeira Iqtidar, que denominan a algunos casos de esta tendencia como una versión “democrática” de los movimientos islamistas. Esta versión rechaza de pleno el uso de la violencia y acepta operar dentro del Estado-nación mediante la utilización de procedimientos e instrumentos democráticos centrados exclusivamente en la movilización de la sociedad civil a través de asociaciones de profesionales, organizaciones no gubernamentales y entidades locales de beneficencia. A los citados HHMM en Egipto y sus ramificaciones en Siria, Sudán, Yemen, Jordania, Kuwait y Argelia se unen como abanderados de esta versión “la Agrupación Islámica (*Jamaat-i-Islami*) de Pakistán y el movimiento de la Visión/Perspectiva Nacional en Turquía”.⁹⁶

No obstante, lo verdaderamente destacable de la vertiente “reformista” es el carácter intelectual del movimiento, con una base teórica notable, lo cual los diferencia de otros movimientos islamistas más tradicionales o pragmáticos. Por eso, “su objetivo último sea el ofrecer un modelo estatal autóctono, alternativo a los existentes, que se tienen por propios sólo de la tradición europea. El islam de estos islamistas no es una religión popular de iletrados, ni

⁹⁵ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 167.

⁹⁶ Cfr. Humeira Iqtidar. *Secularising Islamists? Jamaat-i-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Pakistan*. Chicago: University of Chicago Press, 2011, p. 12.

una excusa en manos de los motores de reislamización, sino un instrumento para la movilización política”.⁹⁷ Existen varios casos encarnados en las figuras reformistas y revolucionarias de Abū al-A‘lā al-Mawdūdī (1903-1979) con la Agrupación Islámica en Pakistán, Sayyid Qutb (1906-1966) con los HHMM en Egipto o ‘Abd al-Salām Yāsīn (1928-2002) con el Movimiento de la Justicia y Espiritualidad (*al-‘Adlwa-l-Ihsan*) en Marruecos.

El primero de ellos es considerado, junto a al-Bannā’, uno de los principales propulsores de los modelos de organización civil y difusión política que ha sustentado el islamismo moderno hasta nuestros días, haciendo de la reivindicación de la sharía como eje jurídico del sistema estatal, su objetivo fundamental.⁹⁸ En los escritos de al-Mawdūdī, “el islam se presenta como un sistema integral en el que el empuje de lo espiritual confiere al musulmán la esperanza de la consecución del Estado islámico, mientras que la normativa civil estipulada por la charía dota a ese Estado de un orgullo nacional que es su seña de identidad y una suerte de fuerza defensiva. En sucesivas generaciones, fundamentó su rechazo absoluto de cualquier tipo de legislación de inspiración laica (*qanun*) y su condena por la *bida* (innovación herética)”.⁹⁹

Por su parte, el egipcio Sayyid Qutb, ideólogo de los HHMM, “incidió en la responsabilidad del Estado en la consecución de la *adala* (equidad, un valor doctrinal y un principio ético del Islam), pues a través de una auténtica islamización de su cuerpo institucional la igualdad arraigaría en el cuerpo social y caracterizaría a toda la comunidad”.¹⁰⁰ Aunque para llegar a ese objetivo, y como una de las diferencias teóricas con al-Bannā’, afirmar la identidad islámica significaba al mismo tiempo que hubiera que rechazar el debate sobre las orientaciones esenciales y fundamentales de establecer comparaciones y de reflexionar sobre el contenido de los nombres rechazando, por ello, cualquier compromiso teórico o meramente terminológico con Occidente y sus valores, que en otro tiempo le habían seducido. No en vano, para teóricos como Qutb, la existencia del Estado islámico es parte esencial del credo islámico (*hakimiya*), es decir, “postula la soberanía absoluta de Dios sobre el universo, de manera que Él es el único legislador legítimo y la charía, la formulación en la tierra de sus designios, la sola legislación, eterna y universal, y su inexistencia condena a la sociedad toda a la *yahiliya* (edad de la ignorancia), situación aislámica que se ha de combatir”.¹⁰¹

⁹⁷ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 167.

⁹⁸ Cfr. Abul A'la Maududi. *Towards understanding Islam*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1980.

⁹⁹ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, pp. 81-93.

¹⁰⁰ *Op. cit.* (*Ibíd.*), p. 4.

¹⁰¹ *Op. cit.* Sayyid Qutb. *Justicia social en el Islam*. Córdoba: Almuzara, 2007, pp. 99-100.

Por último, “uno de los elementos centrales del pensamiento político del marroquí ‘Abd al-Salām Yāsīn es su particular concepción de la historia islámica, la cual es concebida como ejemplo y como modelo de una nueva estructura política y social a desarrollar en Marruecos y en todo el mundo islámico. A partir de una particular lectura del pasado histórico -más bien una relectura- Yāsīn pretende extraer los ejemplos, tanto positivos como negativos, que respalden una nueva concepción islámica del poder, el Estado y la sociedad”. Por tanto, es posible afirmar que “el discurso político de Yāsīn parece destinado a aportar una primera base teórica y metodológica a lo que él considera un movimiento progresivo y global destinado inevitablemente al cambio de estructuras políticas en base a una reislamización de todos los campos de la existencia”.¹⁰²

En su conjunto, todos ellos constituyen un fenómeno relativamente reciente que se convirtió en una pujante fuerza política considerada, al mismo tiempo, como el principal canal de movilización de masas en los países árabes y/o de mayoría musulmana durante la década de los años setenta y ochenta de la pasada centuria con la creación en sucesivas décadas de una serie de “estructuras de oportunidad política”.¹⁰³

Otra de las versiones en esta primera tendencia sería la “revolucionaria”. Inspirada en el caso iraní gracias al derrocamiento por medio de la fuerza de Muhammad Reza Pahlevi (1941-1979), instaurando posteriormente y bajo el liderazgo de Jomeini, la actual República Islámica de Irán.¹⁰⁴ En un sentido determinado, esta corriente del islam político pone en práctica el término *yihād*, el cual, se habría malinterpretado únicamente como “guerra santa” siendo su significado mucho más complejo: “léxicamente ‘yihad’ es el ejercicio del esfuerzo máximo para lograr una meta o rechazar algo detestable. En la ‘sharīa’, ‘yihad’ comprende el sacrificio personal supremo para difundir la palabra de Dios, para ayudar en su lucha. Los principales objetivos del término ‘yihad’ son eliminar la opresión y la injusticia para establecer el bienestar, la justicia y la prosperidad y así eliminar las barreras que impiden la difusión de la verdad”.¹⁰⁵

¹⁰² *Op. cit.* Juan Antonio Macías. “Hacia el estado “šūrā-crático” en Marruecos: los conceptos de “iṭihād” y “yihād” en el discurso político de ‘Abd al-Salām Yāsīn”. *MEAH*, 56 (2007), pp. 162-163.

¹⁰³ Banu Eligür. *The mobilization of political Islam in Turkey*. Nueva York: Cambridge University Press, 2010.

¹⁰⁴ Para una aproximación a la doctrina sobre el gobierno de Jomeyni se puede consultar cfr. Sami Zubaida. *Islam, the people and the state: political ideas and movements in the Middle East*. Londres: I B Tauris, 1993, pp. 1-37.

¹⁰⁵ *Op. cit.* François Burgat. *El islamismo en tiempos...*, p. 129.

A esta versión, tildada en Occidente como de “radical”, se le unen una serie de organizaciones que siguiendo los pasos de la experiencia iraní accedieron o intentaron subvertir el poder mediante una insurrección armada como la llevada a cabo por la ramificación siria de los HHMM durante 1979-1982 contra el régimen “sectario” de Hafez al-Asad (1970--2000); un levantamiento popular como la ramificación jordana del Partido de la Liberación (*Hizb --al-Tahrir*); un golpe militar como el perpetrado en Pakistán por el general Muhammad Zia-ul-Haq (1-924-1988) en 1978 o la presunta colaboración en actos terroristas de los HHMM de Sudán, liderados por Ḥasan al-Turābī (1932-2016). Por su parte, “los intelectuales islamo-turcos rechazaron dicha influencia definiendo al propio Islam como un componente básico de la cultura turca. Si bien los islamistas de carácter “radical” buscaban la transformación tanto de la sociedad como del ente estatal, por su parte dichos intelectuales turcos de orientación sufi destacaban la conservación del Estado y los valores conservadores turcos”.¹⁰⁶

¹⁰⁶ *Op. cit.* Michael E. Meeker. “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”. En Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Londres: I. B. Tauris, 1991, p. 191.

I.5.1.1.2 La preferencia “cívica”

La otra parte en esta dinámica dual de los movimientos islamistas es la considerada como una tendencia “cívica”, la cual preserva su participación no sólo en la arena política sino también en las instituciones existentes para, a través de ellas, alterar el sistema político. Dicha tendencia promueve “un islam que afirma la creencia en una *hadara* (en turco *medeniyet*) civilización islámica a la manera del *civitas* latino, de donde proviene su nombre”.¹⁰⁷ Por tanto, el objetivo fundamental de la tendencia también conocida en Occidente como “moderada” es la creación de una Sociedad-nación con un proyecto político presentado normalmente como una “tercera vía” que promueve la pluralidad, la diversidad y el consenso haciendo preponderantes por ello la identidad cultural y social sobre la identidad política y de seguridad de la sociedad. Por esta razón, procura un mayor interés en la *ümmet* (*umma*) o comunidad de creyentes musulmanes por medio de un énfasis en el entorno y el cambio social y no al Estado o al individuo en particular.

De lo anterior proviene que la propuesta “cívica” “haga de la identidad social y cultural de la sociedad sea hegemónica sobre la identidad política y militar. Por ello, promueve el cambio y la transformación a través de la islamización de abajo hacia arriba (*bottom-up*). Su énfasis radica en torno al cambio pero ello no debe oponerse a lo que es la política en sí. A su vez, dicha islamización promueve la versatilidad y la transformación social, quizás una forma alternativa de ver el mundo. Esta tendencia mantiene la creencia sobre el establecimiento de un contrato social pluralista basado en la autonomía religiosa, cultural y jurídica que puede llegar a ser considerado como un modelo en el contexto de los principios generales de la democracia. A diferencia de la tendencia reformista, este islamismo “cívico” da importancia a la participación en lugar de la dominación. En resumen, esta tendencia puede asegurar la supervivencia y perpetuidad del mensaje islámico a lo largo de la historia”.¹⁰⁸

El islamismo civista no es homogéneo, un ejemplo de ello es que “existe un islamismo culturalista como el defendido por el egipcio Ádil Husáin (1932-2001); uno de corte liberal, elaborado por el tunecino Rachid al-Ganuchi (n. 1941); uno dialéctico, obra del egipcio Hasan Hanafi (n. 1935); el islamismo comunitarista del suizo Tariq Ramadan (n. 1962); o un islamismo *churocrático* y nacionalista a la manera de Hassan al-Turābī con el Partido del Congreso Popular (*Al-Mu'tamar al-Sha'bi*)”.¹⁰⁹ Según el sudanés, la *chura*, institución consultiva de carácter doctrinal y jurídico, es una doctrina de liberación interna, puesto que “ninguna autoridad se puede arrojar

¹⁰⁷ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 69.

¹⁰⁸ *Op. cit.* Ali Bulaç. “Which Islamism...”

¹⁰⁹ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 68.

su legitimidad exclusiva, que deriva del conjunto de las fuentes de la religión (el Corán y el Hadiz) y no de un pasaje concreto, y cuya violación atenta contra libertades y derechos que sobrepasan lo político y se adentran en lo divino”. Pero también lo sería de la dependencia externa, ya que “su fundamento exclusivamente islámico y su ejercicio mediante el *ichtihad* (interpretación racional de las fuentes) liberan a la *umma* (comunidad de creyentes musulmanes) de las rémoras ideológicas foráneas, que han conducido a la alineación de las sociedades árabes por sus Estados, y abren la vía a un dialogo con Occidente en pie de igualdad”.¹¹⁰

Desde mediados de los años ochenta, “los núcleos islamistas con una producción teórica más activa tendieron, por un lado, a establecer canales de participación dentro de los sistemas en vigor, es decir, eran partidarios del uso de las instituciones existentes para subvertir el Estado. Por eso, los islamistas “cívicos” fueron elaborando un pensamiento político caracterizado por la crítica filosófica e ideológica tanto de los modelos occidentales como de la propia tradición islámica que demuestran como inmovilista. Además se dieron tentativas de organización política como la fundación de partidos, por lo general de corta vida y sometidos al acoso de los regímenes en vigor, temerosos de su potencial como alternativa política de legitimación islámica”.¹¹¹

Por todo lo anterior, es posible situar al movimiento islamista dentro de la “sociedad civil” en su triple dimensión: en primer lugar, como espacio de mediación, negociación y conflicto de intereses entre la sociedad y el Estado, es decir, una especie de contrapoder con capacidad para influir en las políticas. Como bien estipula Carmelo Pérez, citando a Nazih Ayubi, “el islamismo constituye en la actualidad el principal grupo de oposición en la mayoría de las sociedades árabes y en la mayor parte de los Parlamentos que admitan una representación política de la oposición y dado que la democracia, además de la representación y la partición, presupone la oposición y la controversia, se podría afirmar, como dice Ayubi, que el islamismo forma parte del proceso democratizador de los países árabes”.¹¹² Una segunda dimensión se establece en la capacidad del movimiento islamista para generar o promocionar valores, opiniones, normas o visiones del mundo.

¹¹⁰ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 67.

¹¹¹ *Op. cit. (Ibíd.)*, p. 169.

¹¹² Carmelo Pérez. “Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb”. *Nova Africa*, 12 (2003), p. 101; Nizah Ayubi. *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1998, p. 639.

Por último, también “está desempeñando una importante labor de promoción social y asistencial, principalmente entre la población excluida del sistema productivo y deficientemente escolarizada, que roza los límites de la pobreza cuando no de la miseria y la marginalidad”.¹¹³ Debido a la incapacidad del Estado para satisfacer las necesidades de justicia social y redistribución de renta y riqueza de la población con las consecuentes desigualdades (desestructuración) no sólo económica sino también política y social, el movimiento islamista habría surgido como contestación o incluso como reacción a las carencias del desarrollo que desafían al monopolio del poder de las élites.¹¹⁴ Si a todo ello le añadimos el uso de las mezquitas y la moderna tecnología de las redes sociales para propagar su mensaje, varios casos utilizaron todo lo anterior para establecerlos como una maniobra política combinada con una estrategia de base entrelazando finalmente un verdadero Estado “disyuntivo” basado en la diversidad de los grupos sociales locales.

Esta movilización de masas estaba fundamentada en la crítica y la contestación, en la gran mayoría de los casos, a las prácticas autoritarias y la corrupción de los regímenes producto del desafortunado proceso de colonización sufrido pero también sobre la difusión de las ideas seculares provenientes de Occidente. Sin embargo, y especialmente en Oriente Medio, “los movimientos islamistas parecen no sólo haber dejado de lado su transformación sino también la modificación de los sistemas políticos en los que emergieron. Tras las revueltas populares en el mundo árabe, por otro lado, la mayoría de estos sistemas políticos, con alguna excepción como la tunecina, se han vuelto aún más autocráticos”.¹¹⁵

Para concluir, los representantes de esta tendencia son “jóvenes activistas e intelectuales en Irán y Arabia Saudita, un grupo moderado de ex-islamistas con el Partido del Nuevo Centro (*Hizb al-Wasat*) en Egipto, el Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Hizb Al-‘Adālah Wal-Tanmiyah*) en Marruecos, el Partido de la Justicia Próspera (*Partai Keadilan Sejahtera*) en Indonesia, el Partido de la Justicia del Pueblo (*Parti Keadilan Rakyat*) en Malasia, algunos aspectos prácticos el Partido de Dios (*Hizbullah*) en el Líbano, la *Jama‘at Islami* en Pakistán, *Hizb al-Nahda* (Partido del Renacimiento) en Túnez y la enorme fuerza política del Partido de la Justicia y el Desarrollo (*Adalet ve Kalkınma Partisi*) en Turquía”.¹¹⁶

¹¹³ *Op. cit.* Carmelo Pérez. “Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb”.

¹¹⁴ Carmelo Pérez y Juan A. Macías. “Aproximación al debate en torno al concepto de sociedad civil en el Magreb”. *Hesperia culturas del Mediterráneo*, 15 (2012), pp. 269-284.

¹¹⁵ *Op. cit.* Stathis N. Kalyvas. “The ‘Turkish Model’...”, pp. 194-194.

¹¹⁶ *Op. cit.* Asef Bayat. “Post-Islamism...”, p. 10.

I.5.1.2 La multicausalidad en la configuración del fenómeno islamista

No obstante, las causas y factores implicados en la configuración del fenómeno islamista serían de carácter diverso (económico, social, histórico, identitario, cultural y político) y por ello aglutinan por encima de las demás visiones explicativas, léanse culturalista, materialista, pietista, tradicionalista, neo-fundamentalista e idealista, en una visión multicasual.¹¹⁷ Bajo esta misma aproximación, entre las demás visiones explicativas sobre la conformación del islam político contemporáneo, la visión pietista, mantiene un carácter moralizante en pos de instaurar modelos de comportamiento en la sociedad y así orientar sus acciones en algunos casos en competencia con el poder institucional y otras manteniendo su apoyo. Esta tendencia conjuga la “predicación” religiosa con la resocialización de los valores sociales del Islam, sobre todo, dirigido a jóvenes.

Por tanto, la explicación sobre la fenomenología del islam político no debe basarse únicamente en la preponderancia de algunos factores sobre otros como sucede con el factor economicista con la desestructuración de los modelos tradicionales de producción, opresión y desigualdad social elaborada por el modelo de producción capitalista en una visión materialista; o con el enfoque idealista donde el rechazo de la modernidad de tipo occidental se vería reflejado en el recurso a la religión como refugio identitario ante las controversias e incertidumbres del mundo moderno.¹¹⁸ En otras palabras y cada vez con mayor asiduidad, el carácter multicasual del fenómeno se habría convertido en expresión de las inquietudes no sólo religiosas sino también en el campo de lo social y de participación política de la sociedad civil.

El basamento de dicha argumentación multicasual, por tanto, será que la expansión de los movimientos islamistas se debe fundamentalmente a la crisis hegemónica del modelo de modernidad exportado desde Occidente a las comunidades musulmanas reflejada en el rechazo de la población no sólo ante la pérdida de identidad cultural nacional sino también ante la exclusión del modelo productivo y el fracaso de las instituciones democráticas que no han sido capaces de integrar a la sociedad en un proyecto común. Esto ha sugerido un sentimiento de verdadero desarraigo frente a la idea de progreso en su carácter instrumental.¹¹⁹

¹¹⁷ Cfr. Burhan Ghalioun. *Islam y política: Las traiciones de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999, p. 42 y Gema Martín Muñoz. *El Estado árabe. Crisis de legitimidad...*, p. 290.

¹¹⁸ Ideas curiosamente próximas a las teorías del “socialismo irreal” de Marx, basadas en el crecimiento de las fuerzas productivas. Cfr. Carlos Taibo. *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2009, p. 63.

¹¹⁹ Cfr. Ulrich Beck. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza, 2001.

Como veremos en el capítulo referido a la reformulación ideológica e identitaria propuesta por el AK Parti y su “democracia conservadora”, “el conservadurismo del partido está muy arraigado a un Islam propiamente turco que ha sido probado y domesticado con el objetivo de conservar las redes culturales musulmanas”.¹²⁰ Así mismo, al igual que el discurso islamista en todo el mundo islámico, varias organizaciones políticas proseguían con la idea de que Turquía y el mundo musulmán estaban perdiendo su propia esencia y se dirigía hacia su propia destrucción a causa de los efectos nocivos de la modernidad occidental, el capitalismo, el materialismo y el principio de laicidad.¹²¹

¹²⁰ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 125.

¹²¹ (*Ibíd.*), pp. 207-238.

I.5.2 La esencia del *cleavage* “centro-periferia” en la Turquía otomana y kemalista

Es posible que la considerada como una de las líneas de fractura que definen la política turca contemporánea, la dualidad Islam-laicismo, haya condicionado de manera sustancial el proceso de transición de un tipo de democracia defectiva tutelada a un régimen híbrido de partido hegemónico.¹²² No obstante, el instrumento de análisis centrado en la dicotomía Islam-laicismo, el marco utilizado por la gran mayoría de especialistas occidentales y turcos para comprender las fuerzas que dan forma a la realidad política turca, ya no sería un diagnóstico útil, a lo sumo insuficiente. El objetivo principal es ir más allá de explicaciones escépticas y conspiranóicas, por otra parte algo tradicional en Turquía para explicar ciertos fenómenos políticos, debido a que dicha dicotomía puede que sea un poco exigua para dar una explicación a la deriva autoritaria del AKP en su tercera legislatura, que normalmente es reducida a la puesta en marcha de una “agenda oculta islamista”.¹²³

De modo que, con la intención de mostrar un valor añadido a las fuerzas que dan forma a la realidad política turca, nos sea de mayor utilidad la fractura centro-periferia. Originalmente desarrollada a principios de la década de los años sesenta del pasado siglo por el sociólogo Edward Shils, dicha fractura es un paradigma clave para entender la política de la Turquía contemporánea.¹²⁴ A su vez, con sus dimensiones histórica, cultural, política, social y económica independientes, dicha dualidad ha permitido la elaboración de nuevos paradigmas interpretativos en la Ciencia Política siendo considerada como un “instrumento base” para los politólogos.

En el modelo clásico elaborado por Seymour M. Lipset y Stein Rokkan, el estudio de los partidos políticos está estrechamente vinculado con el análisis de los Estado-nación y las dos revoluciones burguesas, la Revolución nacional y la Revolución industrial. Cada una de las revoluciones genera a través de sus dimensiones (territorial-cultural y funcional) dos líneas de fractura (*cleavages*) diferentes (centro-periferia y Estado-Iglesia) (urbano-rural y propietarios-trabajadores).¹²⁵ En consecuencia, esta brecha se articula a través de la creación de partidos políticos que generan espacios contrapuestos entre sectores de la sociedad y que posicionan a los

¹²² Carmen Rodríguez, Antonio Ávalos, Hakan Yılmaz y Ana I. Planet (Eds.) *Turkey's Democratization Process...*, p. 12.

¹²³ Michael M. Gunter y M. Hakan Yavuz. “Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists”. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16: 3 (2007), pp. 289-301.

¹²⁴ Edward Shils. “Centre and Periphery”. En VV.AA. *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on his Seventieth Birthday*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961, pp. 117-130.

¹²⁵ Cf. Seymour M. Lipset y Stein Rokkan (eds.) *Party Systems and Voter Alignments*. Nueva York: Free Press, 1967, p. 9.

individuos en la estructura social en función de su alineamiento con cada uno de ellos.¹²⁶ Por eso, existe una relación directa entre dichas fracturas y la conformación de partidos políticos, puesto que actúan como alianzas en conflicto sobre políticas y fidelidades a valores dentro de un cuerpo político más amplio.¹²⁷

En la citada dimensión territorial-cultural, dicha relación directa es producto de la coincidencia histórica entre el surgimiento del Estado moderno y el desarrollo de las políticas de masas organizadas sobre una base territorial, a menudo en tensión con las líneas de división que se establecieron en el proceso de formación del propio Estado.¹²⁸ La primera de ellas deriva del conflicto entre la cultura central que construye la nación y la resistencia creciente de las periferias, étnica, lingüística y religiosamente diferenciadas, que ven su cultura amenazada por los intentos de centralización y homogeneización por parte de la élite central y su aparato burocrático (centro-periferia); y la segunda, se origina a partir del conflicto entre el Estado-nación centralizante, regularizador y movilizador, y las reivindicaciones colectivas de la Iglesia, en referencia, sobre todo, a temas morales como el control de la educación vista como el espacio en el que se da forma tanto a la visión del mundo como también a la identidad de las generaciones venideras (Estado-Iglesia).

Como se ha dicho, también existe una dimensión funcional, la cual tiene su origen en las divisiones provocadas por la Revolución industrial en el que predomina el conflicto que tuvo lugar entre los intereses de la burguesía urbana y los terratenientes rurales (urbano-rural). Con el desarrollo de dicha revolución y la aparición de desigualdades que generan una división en clases sociales, distribución de recursos, productos y beneficios de la economía, afloraron conflictos entre productores y compradores, trabajadores y empleadores, propietarios y arrendatarios, etc. (propietarios-trabajadores).¹²⁹ Por último, y ante la necesidad de hacer frente a las complejidades de la política contemporánea así como también a los cambios y transformaciones de sus sociedades, fueron añadidas varias dimensiones más gracias a una mayor heterogeneización social, un mayor grado de individualismo, el surgimiento del postmaterialismo y la aparición de valores postindustriales como la ecología, el feminismo o el pacifismo.¹³⁰

¹²⁶ Seymour M. Lipset y Stein Rokkan. "Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales". En AA.VV. *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Barcelona, Ariel, 1992, pp. 235-236.

¹²⁷ Stefano Bartolini. "Cleavages: Social and Political". En Bertrand Badie, Dirk Berg-Schlosser y Leonardo Morlino (eds.) *International Encyclopedia of Political Science*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2011, p. 278.

¹²⁸ *Op. cit.* Douglas Rae y Michael Taylor. *The analysis of Political Cleavages*. Yale: Yale University Press, 1970, p. 72.

¹²⁹ Seymour M. Lipset y Stein Rokkan (eds.) *Party Systems and...*, p. 14.

¹³⁰ Seymour M. Lipset. "Introduction". En Lauri Karvonen y Stein Kuhnle (eds.) *Party systems and voter alignments revisited*. Nueva York: Routledge, p. 7.

En primer lugar, sería resaltable subrayar que la fractura centro-periferia está presente “en cualquier sistema político territorial donde el conflicto se genera a causa de la extensión del control político, la difusión de los modelos culturales y la imposición de intereses económicos del centro al resto del sistema”.¹³¹ En la terminología actual quizá sería más útil calificar esta división como “identitaria”. En definitiva, mide la proporción de conflicto social derivado de la creación de estados nacionales con una lengua, una cultura homogénea y una visión de sí mismos más o menos común entre los ciudadanos.¹³²

Aunque si realizamos una revisión general de la literatura sobre la formación y relaciones entre Estado y sociedad en la estructura política tanto del Imperio otomano como de la Turquía republicana, revela que la dicotomía centro-periferia es ampliamente utilizada existiendo, incluso, diferentes aproximaciones a la cuestión. El primero de ellos, introducido por Şerif A. Mardin y Metin Heper, identifica las demandas en disputa entre el poder del Estado y el carácter popular del Islam como una de las líneas de división que definen la política turca.¹³³ Incluso hasta no hace mucho, Incluso hoy en día, la política es señalada como una lucha de poder entre la élite secular, es decir, la aristocracia que desea excluir las ideas islámicas de la política y las masas tradicionales que dependen de las ideas y la simbología religiosa para formar sus decisiones políticas.¹³⁴ Según Mardin, la sociedad civil es un fenómeno arraigado a la autonomía de las ciudades, las prácticas comerciales en la Europa feudal y la tradición jurídica contractualista institucionalizada en el marco legal del Estado de Estados (*Ständestaat*).¹³⁵ De ahí que la ausencia de estas características en el Estado otomano supuso una diferencia sustancial en la evolución y en la cultura política de la sociedad otomana. Por tanto, dicho enfoque traslada el *cleavage* centro-periferia al Estado-sociedad.

¹³¹ *Op. cit.* Esther Barbé. *Relaciones Internacionales*. Madrid: Tecnos, 2003, pp. 247-248.

¹³² Stein Rokkan. “Cleavage structures, party systems and voter alignments: an introduction”. En Seymour M. Lipset y Stein Rokkan. *Party systems and voter alignments*. Nueva York: Free Press, 1967, pp. 1-64.

¹³³ Şerif A. Mardin. “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”. *Daedalus*, 102: 1 (1973), pp. 169-190. En línea <https://turkishsociology.files.wordpress.com/2015/02/center-periphery-serif-mardin1.pdf> (Consultado el 12/06/2016) y Metin Heper. “Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century”. *International Science Review*, 1: 1 (1980), pp. 81-105.

¹³⁴ Sultan Tepe. “Turkey's AKP: A Model “Muslim Democratic Party””. *Journal of Democracy*, 16: 3 (2005), p. 110.

¹³⁵ Şerif A. Mardin. “Center-Periphery Relations...”, pp. 173-180.

En este sentido, el segundo enfoque relacionado con el análisis de la política y sociedad turca enfatiza a través de las dinámicas ideológicas y culturales cómo el islam político se convierte en la fuerza periférica predominante, emergiendo como críticos de la teoría clásica de la modernización.¹³⁶ A finales del siglo XVIII, los otomanos todavía representaban un caso de diversidad compuesta por una lenta materialización de “múltiples modernidades” donde la premisa principal es que existen tal variedad de modernidades dependiendo de la cultura y las circunstancias históricas gracias a la pluralidad de relaciones y acuerdos entre Estado y sociedad y acompañado de un enriquecimiento de la identidad debido a los debates interreligiosos e interétnicos de la sociedad otomana.¹³⁷ La moderna República de Turquía, sin embargo, fue construida tras una etapa de transición, es decir, tras la revolución constitucional joven-turca de 1908 y los primeros años del régimen kemalista, como una nación homogénea en relación a una sola modernidad así como a una singular cultura política bajo una dominante y hegemónica identidad nacional.¹³⁸

Por lo anterior existen autores que consideran al movimiento islamista turco como una “contra-élite” que trata de mantener un *vis-à-vis* con la clase social afin al proyecto político propuesto por el kemalismo, argumentando que “tanto en su formación como en su práctica ideológica, el movimiento islamista ha creado una serie de híbridos entre la tradición y la modernidad, la religión y el principio de laicismo y la comunidad y lo piadoso. Aunque son considerados como agentes políticos de cambio, ya que, “ellos mismos son producto de ese centro, de sus instituciones educativas y su vida urbana y no sólo es una reacción a una situación dada de clase y dominación cultural sino también presenta un modelo contracultural de modernidad y un nuevo paradigma para la autodefinición que ha llevado a la formación de dichas contra-élites islámicas”¹³⁹

¹³⁶ Haldun Gülalp. “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”. *International Journal of Middle East Studies*, 33: 3 (2001), p. 434; İbrahim Kaya, (2004): *Social theory and later modernities: the Turkish experience*, Liverpool, Liverpool University Press, 2004; Masoud Kamali. *Multiple Modernities, Civil Society and Islam*, Liverpool, Liverpool University Press, 2005.

¹³⁷ Elsje Fourie. “A future for the theory of multiple modernities: Insights from the new modernization theory”, *Social Science Information*, 51: 1 (2012), pp. 52-69. En línea <http://ssi.sagepub.com/content/51/1/52.full.pdf+html> (Consultado el 20/07/2014) y Shmuel N. Eisenstadt. “Multiple Modernities”. *Daedalus*, 129 (2000), pp. 1-29. En línea http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf (Consultado 11/07/2014).

¹³⁸ M. Şükrü Hanioğlu. *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

¹³⁹ *Op. cit.* Nilüfer Göle. “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”. *Middle East Journal*, 51: 1 (1997), pp. 53-54.

A lo largo de toda la investigación utilizaremos indistintamente estas dos aproximaciones a la fractura, es decir, la que considera la cuestión desde una dimensión territorial e identitaria pero, a su vez, que contemple la oposición élite/sociedad civil o Estado/sociedad, puesto que una y otra se han ido intercalando a lo largo de toda la época multipartidista.

De forma particular, en la política turca el “centro” generalmente se refiere a la ideología oficial expuesta por la élite kemalista. Las preocupaciones del “centro” habitualmente pueden equipararse con las del Estado y “jugar” políticamente hablando por el centro significa estar dentro de los parámetros específicos que han sido designados por el órgano estatal, es decir, el carácter unitario y laico del Estado turco. Por ello, dichos partidos “se consideran a sí mismos como los “señores de la casa” (*ev sahibi*) siendo percibidos como íntegros y actuando en la consecución de garantizar la continuidad del *statu quo*. Son considerados como partidos pertenecientes al “centro” el ANAP, el Partido del Camino Verdadero (*Doğru Yol Partisi*, DYP) y por supuesto, el CHP”.¹⁴⁰

Así mismo, la “periferia” del caso turco se refiere a los sectores de la población que tradicionalmente se han opuesto al *establishment* kemalista.¹⁴¹ Los partidos políticos “periféricos” han tenido “una corta duración y son percibidos como excesivamente reaccionarios, marginales e incluso han sido tildados de fanáticos”.¹⁴² Así que dichos partidos tradicionalmente han sido considerados como incompatibles con el sistema en general y, por lo tanto, mantienen un riesgo notable de ser marginados y/o excluidos del sistema político.

No obstante, la distinción aparentemente concluyente entre el centro laico y la periferia más conservadora ha sido reformada y transformada de tal manera, en paralelo a la propia y extraordinaria transformación de la sociedad turca, que su conveniencia analítica podría ser cuestionada.¹⁴³ Según Özlem B. Akkaya, “la fractura centro-periferia pasa por alto el impacto de ciertas condiciones sociohistóricas de las propias relaciones entre el centro y la periferia” debido a que ya existía durante la época otomana una fragmentación entre los mismos. Tampoco

¹⁴⁰ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic Political Identity”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 59-60.

¹⁴¹ Cfr. Michael Ferguson. “White Turks, Black Turks, and Negroes: The Politics of Polarization”. *Jadaliyya*, 29/06/2013. En línea <http://www.jadaliyya.com/pages/index/12484/white-turks-black-turks-and-negroes-the-politics-o> (Consultado el 25/06/2015).

¹⁴² *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. *Siyasal İslam. Refah Partisi'nin Anatomisi* [Islam Político. Anatomía del Partido del Bienestar]. Estambul: Şehir Yayınları, 2000, p. 23.

¹⁴³ Murat Alkan. “Twin Tolerations or Siamese Twins? Kemalist Laicism and Political Islam in Turkey”. En Douglas Chalmers y Scott Mainwaring (eds.) *Institutions and Democracy: Essay in Honor of Alfred Stepan*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2011.

“ofrecería una respuesta convincente sobre la oposición del islam político al kemalismo haya sido tan vigorosa actualmente”.¹⁴⁴ Incluso se podría afirmar que dicho “paradigma se centra casi exclusivamente en las actividades contrarrevolucionarias de las élites islamistas pero hace caso omiso a los impactos derivados de la extinción del Estado-nación frente a la intensificación de la globalización en su análisis sobre el origen del propio movimiento”.¹⁴⁵

De ahí que la existencia, en cierto grado y debido a razones históricas, políticas y sociales, de una distancia permanente entre la élite y las masas periféricas, en el caso particular turco, la separación entre la élite laica y las masas periféricas ha sido especialmente amplia durante la época republicana.¹⁴⁶ La élite kemalista no estuvo dispuesta a establecer canales efectivos que lo vincularan con la periferia. Si el primero solamente recordaba al segundo por motivos electorales sería únicamente en esos períodos en los cuales el centro utilizaba símbolos religiosos tradicionales para ganar los corazones y las mentes de las masas. La citada estrategia electoral fue temporal y nunca llegó a establecer un vínculo sólido en la conciencia popular.¹⁴⁷

Sin embargo, sería importante resaltar que la distancia cultural entre el centro y la periferia en el caso turco mantuvo una polarización importante ya durante la etapa otomana. Dicho “centro” estaba compuesto por la burocracia militar, la élite religiosa personificada en el cuerpo de ulemas, que como sabios de las ciencias islámicas se les daba la autoridad para expresar y aplicar la ley islámica, con el sultán-califa en la cúspide del poder mientras que la periferia incluía a los notables, campesinos y al resto de la sociedad.¹⁴⁸ De hecho, a pesar de la tensión existente entre el islam oficial de los ulemas y el popular de las órdenes sufíes, la naturaleza islámica del régimen político otomano fue crucial en la prestación de legitimidad al centro ante la “conciencia popular” periférica.¹⁴⁹ En ese instante, el Islam proporcionaba una comprensión y/o enfoque común como puente cultural entre la élite otomana y el resto de la sociedad. Por contra, durante la época republicana existía una nueva configuración de los actores sociales por lo que el “centro”, modernista y laico, se convirtió en cada vez más reacio hacia la religiosidad llegando a excluir del espacio público cualquier elemento de índole religioso.

¹⁴⁴ *Op. cit.* Özlem B. Akkaya. *The National Outlook and its Youth in the 1970s in Turkey*. Saarbrücken: LAP Lambert, 2010, p. 76.

¹⁴⁵ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Nueva York: Cambridge University Press, 2009, p. 89.

¹⁴⁶ *Op. cit.* Ömer Taşpınar. *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey: Kemalist Identity in Transition*. Nueva York: Routledge, 2005, p. 116.

¹⁴⁷ Binnaz Toprak. *Islam and Political Development*. Leiden: E.J. Brill, 1981, p. 37.

¹⁴⁸ Şerif A. Mardin. “Center-Periphery Relations...”, p. 70.

¹⁴⁹ Acerca del concepto “conciencia popular” (“*popular mind*”) puede revisarse cfr. Jack Snyder. *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition*. Nueva York: Cornell University Press, 1991.

Posteriormente, la transición hacia un sistema político multipartidista a finales de la década de los años cuarenta permitió al movimiento islamista convertirse en uno de carácter fundamentalmente espiritual/ético que trataría la fe como un concepto moral y un conjunto de normas que se adaptara a la identidad colectiva.¹⁵⁰ Después de encontrar la forma de acceder a la arena política a finales de la década de los cincuenta y principios de los años sesenta, estos partidos políticos comenzaron a mostrar las características propias de un movimiento cultural que ve al Islam como un fenómeno social de carácter civilizatorio.¹⁵¹ Una muestra de lo anterior puede encontrarse en la formación el 26 de enero de 1970 del islamista Partido del Orden Nacional (*Milli Nizam Partisi*, MNP), suceso que en términos amplios puede entenderse como consecuencia lógica de la constante histórica que se repite en Turquía desde los sedentarios selyúcidas y los nómadas turcomanos: la confrontación entre la ciudad moderna, republicana, laica y occidentalizada (centro) y el ámbito rural anatolio, tradicional, conservador y sufí (periferia). En este contexto, “la periferia es el territorio cultural y político de la mayoría oprimida y marginada simplemente el sitio de la sociedad civil mientras que el centro es el lugar del Estado, el poder detentado históricamente por la élite civil-militar laica”.¹⁵²

Tras el período de Junta militar de principios de la década de los años ochenta, los grupos conservadores encontraron en la nueva tolerancia islámica de la vida pública y social el contexto ideal para la promoción del Partido del Bienestar (*Refah Partisi*, RP). A ello habría de añadirse que la infiltración de los islamistas en las instituciones estatales, con la participación del Partido de la Salvación Nacional (*Milli Selamet Partisi*, MSP) en distintas coaliciones de gobierno, había comenzado anteriormente al golpe de 1980, dicha implantación continuó en los distintos gobiernos del ANAP (1983-1993). Durante aquella época, la aislada periferia comenzó a participar en el sistema dando forma al ámbito educativo, político y económico orientado hacia sus propios intereses.¹⁵³ Por lo que las masas periféricas comenzaron a organizarse con mayor intensidad y requirieron ser escuchadas. Aunque el proceso de organización comenzó en la citada década para pasar a que los “dividendos” se duplicaran en el siguiente decenio en la esfera intelectual, política y económica. Con la ayuda y la experiencia de esta generación, el número de personas que se beneficiaron fue en aumento. Lo anterior llevó al “centro” a reaccionar instintivamente debido al miedo y la ansiedad por la pérdida de su posición hegemónica

¹⁵⁰ *Op. cit.* Dankwart A. Rustow. “The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective”. En Kemal H. Karpat (ed.) *Social Change and Politics in Turkey*. Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 96.

¹⁵¹ M. Hakan Yavuz. *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 9-10.

¹⁵² Şerif A. Mardin. “Center-Periphery Relations...”, p. 84.

¹⁵³ Gareth H. Jenkins. “Continuity and Change: Prospects for Civil-Military Relations in Turkey”. *International Affairs*, 83: 2 (2007), p. 339.

I.5.3 Los regímenes híbridos y la “nueva/vieja Turquía”

Actualmente, una mayoría notable de los regímenes políticos del mundo ocupan una amplia “zona gris” que separa el autoritarismo hermético de la democracia plena, en otras palabras, dichos regímenes se establecen como ni claramente democráticos ni completamente autoritarios.¹⁵⁴ Por eso, una de las tareas principales en el estudio de las democracias habría sido el análisis del amplio campo de investigación que suponen dichos regímenes, los cuales habrían sido denominados como regímenes políticos “híbridos”, aquellos que conjuntan elementos de la democracia con otras formas de poder de carácter autoritario.¹⁵⁵

En las últimas décadas, según Michel Camau y Gilles Massardier, la *policy-making* (formulación de políticas) se ha convertido en uno de los ámbitos más útiles para debatir la clásica distinción entre regímenes democráticos y autoritarios. En ambas tipologías, la competencia en el poder ha sido cuestionada por la aparición de nuevos movimientos y nuevas formas de movilización. A su vez, la distribución de los recursos públicos ha sido testigo de nuevos tipos de gobernanza mediante el establecimiento de escenarios, actores y expertos específicos en la toma de decisiones a nivel múltiple.¹⁵⁶

Por su parte, M^a Angustias Parejo plantea que en el intento de escapar de la visión normativa (democracia *versus* autoritarismo) o de la teología de la democratización y así “enfrentarnos y decodificar las complejas relaciones entre autoritarismo y democracia, Vincent Geisser, Olivier Dabène y Gilles Massardier, nos proponen tres evidencias disciplinares que convendría romper: la que inscribe el autoritarismo con una mirada normativa, rectificando el autoritarismo y prescindiendo de su naturaleza de régimen híbrido y mutante; la formulación renovada de la hipótesis desarrollista que concibe el autoritarismo como una etapa transitoria, y la reformulación neoliberal de los postulados desarrollistas que liga liberalización política y liberalización económica.¹⁵⁷

¹⁵⁴ Thomas Carothers. “The End of...”, p. 9.

¹⁵⁵ Cfr. Andreas Schedler. “Elections Without Democracy: The Menu of Manipulation”. *Journal of Democracy*, 13: 2 (2002), pp. 36-50.

¹⁵⁶ Michel Camau y Gilles Massardier. “Introduction. Revisiter les régimes politiques”. En Michel Camau y Gilles Massardier (Dir.) *Démocraties et autoritarismes. Fragmentation et hybridation des régimes*. París: Karthala, 2009, pp.10-13.

¹⁵⁷ *Op. cit.* M^a Angustias Parejo. “Viejos y nuevos defensores del trono. La metamorfosis del autoritarismo marroquí”. *IX Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política*, Málaga, 23-25 de septiembre de 2009. En línea http://www.aecpa.es/uploads/files/congresos/congreso_09/grupos-trabajo/area07/GT02/11.pdf (Consultado 30/05/2017) y Vincent Geisser, Olivier Dabène y Gilles Massardier. “La démocratisation contre la démocratie”. En Olivier Dabène, Vincent Geisser, y Gilles Massardier (Dir.) *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XX siècle. Convergences Nord/Sud*. París: La Découverte, 2008, pp. 5-10.

En virtud de lo expuesto, se haría necesaria la utilización de una conceptualización amplia del término como también de una estrategia analítica bipolar que tenga en cuenta tanto el extremo democrático como el autoritario en pos de ubicar los sistemas políticos de carácter mixto.¹⁵⁸ Es por ello que la noción de “régimen político híbrido” ha sido denominada también como “autoritarismo competitivo”, “autocracia liberalizada”, “semi-autoritarismo”, “autoritarismo electoral”, “democracia electoral”, “regímenes democratizadores”, “semi-democracia”, “democracia no liberal”, democracia “delegativa”, “democracia tutelar”, “cuasi-democracia” o “democracia defectuosa”, “país parcialmente libre”.¹⁵⁹

En el ámbito concreto de la influencia que pueda tener la naturaleza del régimen en la calidad de la democracia, habría que destacar la interesante aportación que realiza Leonardo Morlino, quien relaciona de forma concreta los regímenes híbridos con los procesos de cambio político donde reinaría la incertidumbre, puesto que una vez se ha extendido cierto grado de libertad y de competición es inevitable que el proceso continúe aunque la dirección que el régimen pueda tomar sea variable (bidireccional): por un lado, puede conducir a la consolidación de la democracia pero también al establecimiento de un régimen autoritario o no democrático diferente al anterior. Para el reconocido politólogo italiano, los regímenes híbridos tendrían su origen en cuatro formas distintas: desde la evolución de alguno de los distintos tipos de autoritarismo que han existido en anteriores épocas; desde el surgimiento de un tipo de régimen autoritario tradicional, una monarquía o sultanismo; de la crisis de una democracia previa; o del resultado de un proceso de descolonización que no fue seguida ni de una estabilización democrática o autoritaria.¹⁶⁰

Así mismo, como bien establece Inmaculada Szmolka, “los procesos de cambio político iniciados en países autoritarios en las últimas sacudidas de la tercera ola democratizadora, no han derivado siempre en formas de gobierno democráticas sino que en muchos casos han dado lugar a nuevos tipos de autoritarismo o a regímenes cercanos a la democracia que pueden adolecer de

¹⁵⁸ Cfr. Matthijs Bogaards. “How to classify hybrid regimes? Defective democracy and electoral authoritarianism”. *Democratization*, 16:2 (2009), pp. 299-423.

¹⁵⁹ Steven Levitsky y Lucan A. Way. “Elections without Democracy: The rise of Competitive Authoritarianism”. *Journal of Democracy*, 13: 1 (2002), pp. 51-65; Daniel Brumberg. “Liberalization versus Democracy”. En Thomas Carothers y Marina Ottaway (eds.) *Uncharted Journey. Promoting Democracy in the Middle East*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2005, pp 15-35; Andreas Schedler (ed.) *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2006; Marina Ottaway. *Democracy Challenged: the Rise of Semi-Authoritarianism*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 2003 y Larry Diamond. “Elections without Democracy: Thinking About Hybrid Regimes”. *Journal of Democracy*, 13: 2 (2002), pp. 21-35.

¹⁶⁰ Leonardo Morlino. “¿Regímenes híbridos o regímenes en transición?”. *Revista de Ciencias Sociales*, 207 (2008), pp. 8-10.

problemas significativos en el funcionamiento del gobierno”.¹⁶¹ De ahí quizás pueda provenir la complejidad para tipificar a dichos países en las categorías clásicas instauradas por la Ciencia Política (régimenes democráticos, autoritarios y totalitarios). Esta novedosa tipología de régimen político se ha conceptualizado de diferentes formas aunque la utilización de dicha categorización denota varias connotaciones como por ejemplo la adjetivación tanto de la democracia como del autoritarismo, es decir, se puede llegar a utilizar términos que inciden en el elemento democrático y autoritario que pueden no siempre corresponderse con la realidad concreta de cada caso, o incluso, en algunas ocasiones se confunda al régimen como una democracia (disminuida) cuando en realidad mantiene rasgos explícitos de carácter autoritario y viceversa.¹⁶²

Como consecuencia de lo anterior, hoy en día existe en todos los países que son considerados como no democráticos o régimenes híbridos en general, y en Oriente Medio en particular, una parte de la sociedad alienada y otra excluida, que no tiene ni voz, así como tampoco influencia en el proceso de toma de decisiones, a pesar de la ola de cambio político producida en la región con las revoluciones antiautoritarias desde 2011, no existen grandes posibilidades a largo plazo de que este escenario cambie. De ahí que Szmolka considere todo ello como “una quinta ola de cambio político que implica procesos de distinta transcendencia: transición hacia la democracia aún en curso y con resultado muy incierto (Túnez, Libia, Yemen); liberalización política (Marruecos), nueva forma de autoritarismo tras el fracaso de la transición democrática (Egipto); o pequeñas reformas políticas sin efectos sustanciales en el carácter autoritario de sus sistemas políticos (Argelia, Omán, Siria, Mauritania, Jordania, Bahréin). En contraposición, otros países han permanecido pasivos a cualquier avance democrático (Arabia Saudita, Catar, Emiratos Árabes Unidos)”.¹⁶³

Por otro lado, si analizamos la literatura sobre democratización y/o consolidación democrática, es destacable la presunción que formula la importancia de que los actores o fuerzas externas no pueden por sí solos lograr una profundización en el desarrollo de una democracia más allá del cumplimiento de unas precondiciones bajo una visión formal de la democracia. En otras palabras, la existencia de elecciones libres y justas, prácticas jurídicas imparciales, amplia protección de las libertades civiles, un sistema de partidos equilibrado en materia de acceso a los

¹⁶¹ *Op. cit.* Inmaculada Szmolka. “Los régimenes políticos híbridos: democracias y autoritarismos con adjetivos. Su conceptualización, categorización y operacionalización dentro de la tipología de régimenes políticos”. *Revista de Estudios Políticos*, 147 (2010), p. 105.

¹⁶² David Collier y Steven Levitsky. “Democracy with Adjectives...”, p. 438.

¹⁶³ *Op. cit.* Inmaculada Szmolka. “¿La quinta ola de democratización?: Cambio político sin cambio de régimen en los países árabes”. *Política y Sociedad*, 50: 3 (2013), p. 923. En línea <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/41350/41384> (Consultado el 14/04/2014).

recursos de poder, la ausencia de una autoridad tutelar, la consolidación de una serie de instituciones y procesos políticos junto al análisis de otros factores estructurales socioculturales como el rol de la riqueza económica o la clase social.

En consecuencia, países en transición, profundización o consolidación democrática han sido confundidos como regímenes democráticos cuando en realidad mantiene rasgos explícitos de carácter autoritario y viceversa. Desde este punto, no sólo parte la teoría sobre la persistencia del autoritarismo de Raymond Hinnebusch sino también la crítica de Thomas Carothers al paradigma de la transición, insertando a dichos regímenes en una “zona política gris” o “crepuscular” como los denomina Larry Diamond.¹⁶⁴

Por todo ello, el contexto doméstico deba ser el propicio para que pueda convertirse en una tenue combinación de fuerzas (interna y externa) que ayude en gran medida a producir una catálisis en las fronteras de la democracia hacia otros contextos nacionales. En el caso que nos ocupa, la combinación de condiciones e incentivos en el proceso de adquisición del *aquis* comunitario con perspectiva a una futura adhesión a la Unión Europea (UE), sin duda, ha jugado un papel muy importante para inducir a Turquía en un proceso de reforma democrática durante la considerada como etapa dorada de las relaciones entre el país euroasiático y la institución comunitaria.¹⁶⁵

En la actualidad, esta “nueva Turquía” propuesta del “erdoğanismo” simboliza una ruptura con el pasado kemalista, el elitismo laicista y la tutela militar. Aunque también representa uno de los mejores ejemplos de un régimen que responde a un tipo de “autoritarismo competitivo” al trasgredir al menos uno de los tres atributos que definen la democracia procedimental: la existencia de unas las elecciones libres y justas, la amplia y permanente protección de las libertades civiles y una competición política equilibrada. De manera incompañable, una característica inherente a dichos regímenes, según Steven Levitsky y Lucan A. Way, es la existencia de “las políticas de la incertidumbre” (véase institucional e informal) que

¹⁶⁴ Cfr. David Collier y Steven Levitsky. “Democracy and Dichotomies. A Pragmatic Approach to choices About Concepts”. *World Politics*, 49: 1 (1997), pp. 430-451; Raymond Hinnebusch. “Authoritarian persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique”. *Democratization*, 13: 3 (2006), pp. 373-395. En línea https://www.st-andrews.ac.uk/media/school-of-international-relations/mecacs/workingpapers/authoritarian_persistence_democratization_theory.pdf (Consultado el 27/05/2016); Thomas Carothers. “The End of Transition Paradigm”. *Journal of Democracy*, 13: 1 (2002), p. 9. En línea <http://terpconnect.umd.edu/~dcrocker/Courses/Docs/PUAF698Q-Carothers.pdf> (Consultado el 06/08/2015) y Larry Diamond. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, p. 22.

¹⁶⁵ Meltem Müftüleri-Baç. “Turkey’s Political Reforms and the Impact of the European Union”. *South European Society and Politics*, 10: 1 (2005), pp. 16-30. En línea <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.464.9517&rep=rep1&type=pdf> (Consultado el 17/04/2015).

describen un entorno político donde las reglas, los procedimientos y las instituciones que determinan la gobernabilidad democrática son cada vez más inciertos y, por ello, predispuestos a la manipulación inicua que sirva al propósito de la consolidación del partido predominante.¹⁶⁶

En este tipo de régimen híbrido, también denominado por Andreas Schedler como “autoritarismo electoral”, el proceso de toma de decisiones crea un régimen basado en el clientelismo donde las instituciones formales del gobierno van perdiendo gradualmente su capacidad para estructurar la gobernanza política.¹⁶⁷ Si en Turquía han surgido supuestos casos de manipulación electoral, los principios operativos han sido reconfigurados de tal manera que ya únicamente responden a la lógica de la dominación autoritaria (estabilidad o caos) en lugar de compartir o manifestarse cualquier contingencia referente a la alternancia en el poder de acuerdo a las preferencias del electorado en las urnas.

Por último, otra de las características definitoria de estos regímenes es la desigual contienda política en el que tres aspectos son particularmente importantes para la captura de esta desigualdad: el acceso a los recursos, los procedimientos y la imparcialidad de la legalidad. Cuando los titulares del poder se favorecen sistemáticamente en estos ámbitos, en contra de todo el espectro político de oposición, la competencia inevitablemente se convierte en sesgada. Aunque todos los partidos políticos pueden organizarse y competir de forma libre e independiente, en las elecciones no juegan en igualdad de condiciones con los titulares del poder debido a las características neopatrimoniales de un régimen de partido hegemónico. Un ejemplo de lo anterior supone el uso de todos los recursos del Estado para actos electorales, lo que puede crear una ventaja injusta, ya que, corresponde tanto en términos económicos como de impacto y visibilidad para el electorado.

¹⁶⁶ Steven Levitsky y Lucan A. Way. *Competitive authoritarianism: hybrid regimes after the cold war*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 39. En línea <https://ahkyee.files.wordpress.com/2015/01/levitsky-2010-competitive-authoritarianism.pdf> (Consultado el 20/11/2015).

¹⁶⁷ Andreas Schedler. *The Politics of Uncertainty: Subverting and Sustaining Electoral Authoritarianism*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013.

II. UNA MIRADA A LAS CARACTERÍSTICAS Y PECULIARIDADES DEL PROCESO DE MODERNIZACIÓN EN TURQUÍA

II.1 EL PROCESO DE MODERNIZACIÓN TURCO: UNA SIMBIOSIS DE LA CULTURA ISLÁMICA Y OCCIDENTAL

Una vez revisado todo el ámbito metodológico de la investigación, pasaremos al análisis del islam político turco que, junto a otras corrientes, puede ser ligado a un mismo nexo histórico. A pesar de lo anterior, el estudio comparado de los partidos, movimientos y/o asociaciones islamistas de carácter político en el mundo islámico y musulmán plantea la necesidad de referirse a sus diferentes orígenes y recorridos en el pasado histórico, lo que influye de forma notable en su trayectoria actual.¹⁶⁸ Remitiéndonos a las condiciones sociohistóricas vividas en los últimos años por los países árabes, debido a la ola de cambio político producida por las revueltas populares de la mal llamada “Primavera/Despertar Árabe”, así como en otros países de mayoría musulmana, uno de los casos más representativos quizás sea el de Turquía.¹⁶⁹

Durante la segunda mitad del siglo XIX, tiene su origen en el proceso de reformas llevado a cabo en los postreros años del Imperio otomano (*Osmanlı İmparatorluğu*) por medio de organizaciones políticas como los Jóvenes/Nuevos Otomanos que, desde su exilio parisino, “estipularon un islamismo político adaptado a la realidad concreta del Imperio mediante el establecimiento de las bases de un parlamentarismo y un constitucionalismo adaptados al mundo musulmán. Debe subrayarse que dicha corriente, personalizada básicamente en la figura de Namik Kemal y Ali Suavi, existe una voluntad antiimperialista con respecto al empuje de las potencias occidentales pero la evolución final llegará hasta nuestros días”.¹⁷⁰

Posteriormente, con la proclama de un régimen republicano en la década de los años veinte de la pasada centuria, se podría decir que dicho proceso llegó a su clímax y, en cierto sentido, se cerró el círculo “reformista”. Por ello, el proceso de modernización puesto en marcha reemplazó las principales características del islam “otomano”, considerado como la fuente principal de legitimidad del Estado, por los valores republicanos con la intención de construir un nuevo escenario en el que la religión desempeñara una nueva tarea como fenómeno cultural en una sociedad moderna. En otras palabras, el proyecto de reforma kemalista propuso la transformación de la identidad religiosa de la sociedad turca de acuerdo a la necesidad de un nuevo consenso sobre el nacionalismo turco aunque finalmente no se constituyeron como respuestas políticas del Estado para orientar las demandas populares desde abajo sino que todo

¹⁶⁸ Con la intención de ofrecer un completo estudio en las Ciencias Sociales dicho objetivo no es posible si se obvia el contexto histórico del caso a estudiar. François Burgat. *Face to face...*, pp. 15-23.

¹⁶⁹ Cfr. Inmaculada Szmolka. “Democracias y autoritarismos con adjetivos: la clasificación de los países árabes dentro de una tipología general de regímenes políticos”. *Revista Española de Ciencia Política*, 26 (2011), pp. 11-62.

¹⁷⁰ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP...”, pp. 49-50.

ello se trataba de un proyecto de élite diseñado e impuesto desde arriba al igual que en muchos países del Tercer mundo”.¹⁷¹

A su vez, la citada transformación mantiene una gran relación con el hecho de que si la construcción de un Estado-nación está basada en los principios de exclusión, asimilación y autodeterminación de los pueblos gracias a la homogeneización y normalización de las relaciones Estado-sociedad, por ello, el basamento de dicho proyecto se fundamenta como una construcción demográfica, ideológica y socioeconómica en el que los propios “constructores” de la nación emplearan tanto medios simbólicos como físicos para imponer sus objetivos, incluyendo el uso coercitivo de la violencia.¹⁷²

Por lo tanto, con el objetivo referido a la transición de un régimen semi-teocrático a otro republicano se vería necesario tener en cuenta las relaciones Estado-sociedad durante dicha época, lo que nos permitirá la creación de una línea continua que suponga el paso de un régimen imperial a la *ulus inşası* (construcción nacional) de uno republicano, a pesar de las obvias rupturas entre los mismos, revisando las características particulares del proceso de modernización turco desde los últimos años del Imperio otomano como los cimientos para la posterior labor de construcción de un Estado-nación que culminaría con la proclamación de la Iª República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyeti*) el 19 de octubre 1923.¹⁷³

¹⁷¹ *Op. cit.* Mehmet Özkan y Hasan Turk. “Turquía: ¿Un aumento de poder en el siglo XXI?”. *Revista de Ciencias Sociales*, 2: 3 (2014), p. 497.

¹⁷² Cfr. Charles Tilly. *The Formation of National States in Western Europe*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1975 y Anthony W. Marx. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

¹⁷³ Cfr. Alexandros Lamprou. *Nation-Building in Modern Turkey: The 'People's Houses', the State and the Citizen*. Londres: I.B. Tauris, 2015.

II.1.1 Las particularidades del caso turco con el declive del Imperio otomano

Ante la necesidad imperante de reformas para la concepción de un “nuevo orden” (*nizam-ı cedid*) en el Imperio otomano, el islam tradicionalista de los ulemas defendió la necesidad de reforzar la justicia social y la moralidad pública desde sus valores (visión) islámicos. La motivación principal sobre la obligación de implementar dichas reformas vino dada por las sucesivas derrotas militares en territorio europeo. Con todo ello, el Tratado de Carlowitz del 26 de enero de 1699 contiene un significado simbólico, puesto que estableció por primera vez la pérdida de territorio “enemigo” y un principio sobre la demarcación que continuaría hasta finalizar con la propia entidad política del Imperio. Una de las pruebas palpables sobre el menoscabo de poder del “centro” sobre las provincias otomanas se vería agravado tras la firma del Tratado de Kainardrji en 1774, la invasión napoleónica de Egipto en 1799, las rebeliones de Muḥammad Alī y de los wahabíes en Egipto y Arabia Saudita respectivamente, los conflictos en los Balcanes, la invasión de Siria por Ibrāhīm Bāšā en 1831 y el comienzo de la guerra de independencia griega en 1821.¹⁷⁴

A pesar de ello, la tendencia reformista del sultán otomano Selim III (1789-1807) fue tomada como modelo de los países occidentales, fundamentalmente de Europa. La creación de las escuelas médicas militares (*mekteb-i harbiye*) fue decisiva en el carácter dichas reformas, que a su vez también contribuyó a que el pensamiento científico positivista secundara la construcción de un sentimiento proto-nacionalista del Estado y la nación/patria (*vatan*) como un todo opuesto a la educación religiosa que impartían los ulemas.

Así mismo, los propios ulemas fueron integrados en el cuerpo de funcionarios estableciendo el Estado un control más eficaz sobre el denominado como islam “oficial” del Imperio. Lo señalado previamente fue una de las principales funciones no sólo del Estado sino también del cuerpo de burócratas, en el que se incluye a estos ulemas funcionarizados, los cuales, desarrollaron una mentalidad pragmática y una lógica empírica en el uso del principio de laicidad como instrumento para preservar al propio ente estatal. Esta *realpolitik* otomana es considerada como las raíces de la dinámica reformista en el posterior proceso de modernización y secularización del Imperio otomano.¹⁷⁵ Según Nizayi Berkes, “la historia del proceso de

¹⁷⁴ Dankwart A. Rustow. “The Modernization of Turkey...”, pp. 93-120.

¹⁷⁵ Halil İnalcık. “The Nature of Traditional Society: Turkey”. En Robert E. Ward y Dankwart A. Rustow (eds.) *Political Modernization in Japan and Turkey*. New Jersey: Princeton University Press, 1964, pp. 57-61; Halil İnalcık. “Türk Tarihinde Töre (Törü) ve Yasa Geleneği” [La Historia Turca del Honor y la Ley de la Costumbre]. *Doğu-Batı*, 13 (2001), pp. 69-78 y Umut Azak. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. Londres: I.B. Tauris, 2010, pp. 2-3.

secularización en la época otomana se basó en el conflicto básico entre las fuerzas de cambio y el progreso y las fuerzas de la tradición que intentaba favorecer el predominio del *statu quo* otomano sobre la religión y la ley sagrada (*şeriat*) fundamental para la posterior creación de la dicotomía entre los autoproclamados como los ‘iluminados’ (*aydınlatılmış*) frente al tradicional y conservador oscurantismo de los ‘atrasados’ (*geciktirilmiş*).¹⁷⁶

Si esta tradición institucional fue continuada posteriormente en el régimen republicano, siendo la religión islámica objeto continuado de subordinación a las necesidades del Estado, uno de los factores clave facilitadores del posterior proceso de secularización kemalista está estrechamente relacionado con esta herencia otomana de control asertivo e institucionalizado de la religión por parte del ente estatal. Por su parte, el sultán también estableció embajadas permanentes en París, Londres, Viena o Berlín así como la obligatoriedad de la enseñanza primaria y suprimió el cuerpo militar de los jenízaros (*yeniçeriler*), quienes más tarde y en convivencia con el máximo dignatario religioso del Imperio, el Gran muftí (*Şeyhülislam/ Şeyh-ül İslam*), decretaron su destronamiento entre otros motivos por su afrancesamiento.¹⁷⁷

No obstante, un segundo período en esta primera etapa reformista prosiguió con Abdülmecit I (1839-1861), continuador de la labor realizada anteriormente por su padre y antecesor, Mahmut II (1785-1839). Al mismo tiempo, Abdülmecit fue el último de los sultanes que “gobernó” en el Imperio otomano teniendo en cuenta que, con el conflicto sucesorio originado tras la muerte del *padişah*, serían los grandes visires (cargo similar al desempeñado por los validos en la monarquía española de la época) quienes alcanzarían el poder.¹⁷⁸ A partir de este momento, el gobierno otomano será denominado por Occidente como la “Sublime puerta” (*Bâb-ı âli*) al hacer una metáfora con la propia puerta que daba entrada a las dependencias del Gran visir en las proximidades del palacio imperial de Topkapı.

Para el mundo islámico en general, el inicio del siglo XIX supuso el comienzo de una serie de crisis. En primer lugar, con el proceso de secularización propuesto “se hizo muy difícil, si no imposible, no cuestionar las normas islámicas para hacer frente a los “nuevos problemas”. De ahí la imposibilidad de islamizar conceptos tales “como el de ‘nación’ (*millet*),

¹⁷⁶ Nizayi Berkes. *The Development of Secularism in Turkey*. Londres: Hurst, 1998, p. 6.

¹⁷⁷ John Patrick Kinross. *The Ottoman centuries: the rise and fall of the Turkish Empire*. Nueva York: Morrow Quill Paperbacks, 1977.

¹⁷⁸ Para una aproximación sobre los cambios estructurales emanados de la desintegración del sistema agrario otomano los cuales serían tratados como una dinámica interna en el proceso de modernización otomana se puede consultar cfr. Kemal H. Karpat. “The Land Regime, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire”. En William R. Polk y Richard L. Chambers (eds.) *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1968, pp. 69-90.

‘nacionalismo’ (*milliyetçilik*) y ‘Estado-nación’ (*milli-Devleti*) sabiendo que los propios términos se oponen al principio fundamental islámico de única lealtad política del musulmán con la comunidad de creyentes musulmanes”. Otro tipo de conflictividad estaba radicado en la propia “reforma jurídica, debido a que las leyes e instituciones civiles y políticas occidentales eran explícitamente heréticas bajo la perspectiva del Islam”.¹⁷⁹ Lo anterior puede verse ejemplificado en la adopción de importantes reformas burocráticas y especialmente de carácter militar en Egipto con Muḥammad Alī, en Argelia durante el gobierno colonial francés y en el Imperio otomano con Mahmut II.

Durante todo el siglo XIX, por tanto, no sólo la superioridad económica y militar de Occidente supuso una amenaza para el Imperio. Si la economía mundial pudo reformarse como resultado de las relaciones comerciales entre los países de la Europa occidental, la política mundial en el siglo XIX giraría en torno al vocabulario político de “libertad, igualdad y fraternidad” proporcionado por la Revolución francesa. Quizas el florecimiento del nacionalismo entre los diferentes pueblos otomanos dio como resultado no sólo la transformación de los espacios políticos del mismo sino también de las estructuras multiétnicas con la creación de varias identidades nacionales inherentes a la otomana.

Otra de las posibles causas de la crisis del Imperio fue la desmesurada expansión territorial llevada a cabo desde el siglo XVI con la consecuente imposibilidad de mantener un ejército permanente que protegiera todo su territorio y lograra administrarlo de forma eficaz.¹⁸⁰ Todo lo anterior se añade a otros elementos debilitadores como las tensiones e inestabilidades internas y la aparición en el campo de la diplomacia otomana del sistema de capitulaciones (*imtiyāzāt*) que sirvieron a las potencias europeas de Occidente como única garantía segura de preservar los derechos de sus “súbditos” bajo soberanía extranjera ante las constantes discriminaciones propiciadas por los tribunales otomanos, especialmente sobre la minoría cristiana y judía-sefardí.¹⁸¹

¹⁷⁹ *Op. cit.* Hakan Yılmaz. “Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View”. *Middle East Journal*, 61: 3 (2007), pp. 489-493. En línea http://www.hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-2007-IslamDemocracy-MEJ.28460907.pdf (Consultado el 14/07/2013).

¹⁸⁰ Tras la muerte de Süleyman I “el magnífico” o “el legislador” (*Kanuni*) en 1520, momento de mayor esplendor del Imperio, éste comprendía el área actualmente ocupada en el mapa por Hungría, la antigua Yugoslavia, Albania, Grecia, Bulgaria, Rumania, Ucrania, Crimea, Turquía, Irán, Irak, Siria, Líbano, Jordania, Israel, Palestina, Arabia Saudita, Yemen, Egipto, Libia, Túnez y Argelia. Cfr. Norman Itzkowitz. *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1980, pp. 37-38.

¹⁸¹ Dina Rizk Khuori. *State and provincial society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

De igual manera, dentro de la segunda etapa de reformas llevadas a cabo se debe destacar el concepto otomano de “Tanzimat” (*Tanzīmāt*),¹⁸² cuyo significado original fue el de “ordenar”, “organizar” o “regular” y que sirvió también para designar el período reformista de carácter institucional y administrativo que tuvo lugar en el Imperio a partir de 1839 tratando de modernizar el Estado a través de la centralización del cuerpo estatal con la intención de mejorar la participación administrativa de la sociedad y el sistema militar por medio de la formación de élites, subrayando también el papel de la educación.¹⁸³

Mediante la proclamación de la Carta Imperial de Gülhane (*Gülhane Hatt-ı Humayunu*) el 3 de noviembre de 1839, que contenía el Edicto/Decreto de las Tanzimat (*Tanzīmāt Fermanı*), el espíritu de las mismas estaba “orientado a Oriente en relación con las creencias aunque utilizando la adopción de instrumentos y técnicas en Occidente”.¹⁸⁴ Uno de los mayores logros de las Tanzimat, inspiradas por el Gran Visir Mustafa Reşit Paşa (1800-1858), fue la compilación de un código islámico denominado como *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye* en el que Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895), como uno de los abanderados de la primera generación de intelectuales reformistas otomanos al que se podrían añadir Mehmed Emin Âli Paşa (1815-1871), Şemseddin Sami (1850-1904) y Ahmed Vefik Paşa (1823-1891), jugó un papel determinante para la recopilación sistemática y conjunción de una serie de obligaciones dispuestas por la ley islámica.¹⁸⁵ El código del *Mecelle* consistió en un preámbulo a modo de introducción, las disposiciones generales que incorporaban noventa y nueve artículos y seis volúmenes con un total de 1851 artículos. Dicho código islámico, elaborado exclusivamente en consonancia con la escuela jurídica hanafí,¹⁸⁶ era una compilación de disposiciones sobre las obligaciones a cumplir por los ciudadanos, que

¹⁸² Para un análisis en profundidad de las reformas propuestas por las Tanzimat se puede consultar cfr. Abdelila Belkeziz. *The State in Contemporary Islamic Thought*. Londres: Nueva York: I.B. Tauris, 2009., pp. 4-25 y Jacob M. Landau. *Exploring Ottoman and Turkish history*. Londres: Hurst & Company, 2004, pp. 89-93.

¹⁸³ Resulta más que interesante las similitudes encontradas por Cemal Kafadar entre las reformas de las Tanzimat y la Perestroika de la URSS: “un siglo y medio antes de que los líderes de la Unión Soviética lo hicieran, la clase gobernante del Imperio otomano se enfrentó a complejos y similares desafíos: una agitación nacionalista, un atraso económico y una rápida erosión de la confianza tanto interna como externa en la capacidad del orden sociopolítico para proporcionar a la sociedad un futuro viable”. *Op. cit.* Cemal Kafadar. “The Question of Ottoman Decline”. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4: 1-2 (1997-1998), p. 65.

¹⁸⁴ *Op. cit.* Hilmi Z. Ülken. *Tanzimat (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle)* [Tanzimat (En Ocasión de su 100º Aniversario)]. Estambul: Maarif Matbaası, 1940, p. 7.

¹⁸⁵ Una aproximación a la vida y obra de Ahmed Cevdet Paşa se puede consultar en cfr. Richard L. Chambers. “The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa”. *International Journal of Middle East Studies*, 4: 4 (1973), pp. 440-464.

¹⁸⁶ La escuela jurídica o *madhab hanafī* fue fundada por el *imām* iraquí Abū Ḥanīfa (699-767) en la escuela de Kufa. Dicha escuela es considerada la interpretación menos rígida de las desarrolladas en las diferentes escuelas jurídicas sunníes, puesto que es más aperturista e influenciada. La escuela hanafí ha sido tradicionalmente el *madhab* seguido en Turquía hasta la actualidad. En este sentido “el razonamiento de Ḥanīfa se fundamenta en los principios de la opinión personal (*ra’i*), la elección del razonamiento jurídico (*istihsān*) y el *iytihād* (razonamiento independiente de las fuentes legales tradicionales) que, progresivamente perderá su carácter innovador y dará paso a la imitación (*taqlīd*)”. *Op. cit.* Antoni Segura i Mas. *Aproximación al mundo islámico*. Barcelona: UOC, 2002, p. 50.

incluía a su vez alguna disposición procesal, aunque no puede ser considerada como un código civil en su carácter más estricto puesto que, por poner algún ejemplo, no incluía ninguna legislación sobre temas familiares, matrimoniales o hereditarios.¹⁸⁷

Con todo ello, también se adoptó e internalizó el patriotismo otomano como una ideología política aunque todas estas reformas mantenían un objetivo principal, es decir, el carácter reformista de las Tanzimat también manifestaba la transición de una concepción pre-moderna a otra moderna de legitimación del poder político del “centro”. Siendo un poco más precisos, el “centro” otomano comenzó a adquirir una conciencia sobre el hecho de que ya no era suficiente con justificar la legitimidad del poder político del sultán-califa (*Hilâfet-i Kübra*) basándose únicamente en el derecho divino.¹⁸⁸

En virtud de lo anterior y en consonancia con los principios que introducía la Revolución francesa, se proclamó la igualdad de derechos y deberes de todos los súbditos ante la ley independientemente del *millet* al que pertenecieran y fuera cual fuera su confesión religiosa.¹⁸⁹ El propio sistema de los *millet* es descrito por Ergun Özbudun como “un ejemplo primitivo de federalismo “corporativo”, ya que, reconocía un importante grado de autonomía a las comunidades no musulmanas en materia de religión, cultura y todo tipo de servicios a la comunidad enfatizando la igualdad de los musulmanes y no musulmanes del Imperio tanto en el sector del empleo público como en el servicio militar”.¹⁹⁰ Un ejemplo de lo anterior puede observarse en la tributación, que pasó a concertarse en torno a los bienes personales en vez de hacerlo según la religión que se tuviese.

Dicho edicto, por tanto, establecía una nueva relación entre el individuo y el Estado basada en la concesión de nuevos derechos y obligaciones que iban más allá de la tradicional pertenencia religiosa, sentando con ello las bases del concepto de ciudadanía otomana (*osmantiirklilik*), que sería posteriormente desarrollado en su plenitud con la Constitución de

¹⁸⁷ Şerif A. Mardin. “Some Explanatory Notes on the Origins of the 'Mecelle'”. *The Muslim World*, 51: 4 (1961), p. 278.

¹⁸⁸ Carter Vaughn Findley. “The Tanzimat II”. En Reşat Kasaba (ed.) *The Cambridge History of Turkey* (vol. IV) Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 17-27.

¹⁸⁹ Mehmet *Fatih* II (1432-1481), “El conquistador”, concedió un estatuto (*millet*) a las comunidades no musulmanas a las que se les imponía un impuesto especial (*yizye*) similar al establecido para las comunidades no cristianas en el Imperio Bizantino. Cfr. Ali Kazancıgil. *Turquía: algunas preguntas, todas las respuestas*. Barcelona: Bellaterra, 2010.

¹⁹⁰ *Op. cit.* Ergun Özbudun. “Turkey-Plural Society and Monolithic State”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, p. 65.

1876.¹⁹¹ En resumen, dichas reformas fueron consideradas como parte de los requisitos para que el Estado otomano fuera aceptado en el concierto de las potencias europeas y utilizadas como término para designar a la nación turca y, por ello, ser merecedor de la ayuda de dichas potencias frente a las amenazas contra su integridad. No obstante, en el ámbito doméstico del Imperio, las reformas de las Tanzimat pretendieron ganarse el apoyo de las masas contra los señores locales (*ayan*) y otros poderes periféricos, constituyéndose finalmente como un nítido símbolo de oposición aparentemente irreductible entre Islam y Modernidad.¹⁹²

En referencia al ámbito jurídico, no sólo la sharía (*şeriat*) se tomó como base legal sino que también la costumbre, principio liberal del derecho anglosajón, mantuvo una gran importancia, dado que la ley islámica se consideraba insuficiente en algunos ámbitos para gobernar un Imperio de tal magnitud con enemigos tan poderosos a su alrededor. Se puede observar el carácter dual en el tipo de leyes que mantenía el orden jurídico otomano: por un lado, el *örf* o *kanunnânme*, que eran leyes imperiales de carácter consuetudinario derivadas directamente de la voluntad del gobernante. Esta compilación de edictos/decretos (*fermanlar*) realizados por el sultán estaban basados usualmente en la costumbre de épocas anteriores y en áreas no cubiertas por la *şeriat* que normalmente era aplicada tanto para temas de la élite estatal como para asuntos administrativos de derecho público, finanzas estatales, tributación, etc. El *örf* o *kanunnânme* otomano tiene sus raíces en la tradición turco-mongola que hacía hincapié en el papel de la ley estatal emitida por el gobernante para el mantenimiento de la ley y el orden y el bien común de la *res* pública. Dicha compilación es definida por historiadores como Ömer L. Barkan o Halil İnalcık como la “ley laica” (*layik hukuk*) del Imperio otomano.¹⁹³ Y por el otro, la ley islámica era la norma de Dios y por lo tanto mantenía un carácter inmutable y fundamental. Las leyes del sultán se basaron en principios racionales que debían pasar por el filtro de la esfera pública y la ley administrativa para posteriormente ser proclamadas mientras que la burocracia administrativa del Imperio se establecía conforme al Derecho estipulado por la *şeriat*.¹⁹⁴

¹⁹¹ *Op. cit.* Kemal H. Karpat. “Millet and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”. En Benjamin Braude y Bernard Lewis (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Nueva York: Homes & Meier Publishers, 1982, p. 162.

¹⁹² Una aproximación a las relaciones entre el Imperio otomano y las potencias europeas puede encontrarse en cfr. Kemal H. Karpat. *Social change and politics in Turkey: A structural-historical analysis*. Leiden: Brill, 1973 y Haim Gerber. *State, society, and law in Islam: Ottoman law in comparative perspective: Albany*. Nueva York: University of New York, 1994.

¹⁹³ Halil İnalcık. “Islam in the Ottoman...”, pp. 20-21 y Ömer L. Barkan. “Türkiye’de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi [El Desarrollo Histórico de las Relaciones entre Estado y Religión en Turquía]”. *Cumhuriyet’in 50. Yıldönümü Semineri* [Seminario sobre el 50 aniversario de la República]. Ankara: TTK, 1975, p. 53.

¹⁹⁴ Stanford Jay Shaw. *History of the Ottoman Empire and modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Lo expuesto anteriormente hace del Imperio otomano un ejemplo único en la armonización entre la ley religiosa y la costumbre, siendo el funcionamiento de esta última, en parte, autónomo de lo piadoso. Un ejemplo de todo ello puede observarse en la figura del Gran muftí, la mayor autoridad en cuestiones relativas a la *şeriat*, quien continuó siendo el máximo responsable de emitir fetuas cuya función, en muchas ocasiones, era legitimar o avalar las políticas del poder, su capacidad para interferir en los poderes ejecutivo y legislativo fue disminuyendo. Aunque se tenía en cuenta sus recomendaciones, no formaba parte del *Divan*, una especie de consejo de gobierno liderado por el sultán, que fue el organismo a más alto nivel en la toma de decisiones del Imperio. De hecho, el *örf* o *kanunnânme* ayudó a crear un dominio secular fuera de la ley islámica y mantuvo un gran impacto en el posterior proceso de secularización puesto en marcha tras la proclama de la República. En resumen, durante la época imperial podría decirse que el papel del Islam fue definido de acuerdo al poder del *örf* o *kanunnânme* como un instrumento de protección del propio ente estatal.¹⁹⁵

Así mismo, “en la práctica cotidiana y de manera general, el funcionamiento de los tribunales islámicos mostraba claramente que los magistrados eran igualmente expertos tanto en la interpretación de la ley religiosa así como en las costumbres locales permitiendo así que cada fuente jurídica funcionara de forma independiente de la otra”.¹⁹⁶ Por su parte, para Francisco Veiga y Marién Duran “la «ley otomana» posee una gran importancia en sí misma, dado que inaugura una dicotomía legal entre lo religioso y lo civil inconcebible para cualquier Estado musulmán de la época. Por lo tanto, en el mundo político musulmán, de la Edad media al Renacimiento, los turcos se convirtieron en los introductores de los conceptos jurídico-políticos que prefiguraban una separación entre la religión y el Estado”.¹⁹⁷

No obstante, con la aprobación del Edicto/Decreto imperial de *Islahat Fermani* (Edicto/Decreto de Reforma) el 18 de febrero de 1856, que complementaba e institucionalizaba las promesas de las Tanzimat garantizando la igualdad de todos los ciudadanos independientemente de su credo religioso concediendo a los mismos, por primera vez en la historia del Imperio, algunas libertades públicas e individuales. Aunque el propio edicto instauraría un dualismo de carácter insuperable entre el principio de ciudadanía otomana basado en los principios seculares e igualitarios propuestos por las Tanzimat y de pertenencia a una comunidad religiosa sustentados

¹⁹⁵ Halil İnalcık. *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*. Londres: Phoenix, 2001, p. 70.

¹⁹⁶ *Op. cit.* Haim Herber. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 128.

¹⁹⁷ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP...”, p. 51.

por el sistema de los *millet*.¹⁹⁸

En este punto comenzó a tener lugar en el seno de la sociedad otomana un debate de importancia fundamental y que ha llegado hasta nuestros días en relación con el papel político del Islam entre los partidarios de la defensa de los valores de la cultura musulmana y los prosélitos de la asimilación de la cultura occidental. A pesar de que el debate se desarrolle actualmente, lo cierto es que la cultura turca surge como simbiosis de diversos elementos culturales, sociales e históricos occidentales, en particular europeos, e islámicos a los que pueden añadirse las propias especificidades de la cultura e historia de la Turquía preislámica. Consideremos, por tanto, que no se trata de un debate forzosamente excluyente en todos los casos. De los círculos reformistas en esta primera época del debate surgieron, además del panislamismo, dos proyectos políticos antagónicos:

a) uno que afirmaba la necesidad de conservar la herencia cultural y social del pasado limitando la influencia de Occidente al carácter técnico, administrativo y material (panotomanismo);¹⁹⁹

b) otro que pensaba que la civilización formaba un todo indivisible y que era preciso cambiar o interpretar de manera diferente para adaptarla al mundo moderno (panturquismo). Mustafa Kemal (1831-1938), el mismo que más tarde llegaría a ser considerado como el progenitor de los turcos, *Atatürk*,²⁰⁰ reconocido como el “salvador” de la patria y el revolucionario líder que modernizó el país, se inclinó decididamente por la segunda opción que se convirtió posteriormente y bajo su mandato en la política oficial de la República de Turquía durante décadas.²⁰¹ Como veremos más adelante, las reformas kemalistas no fueron anti-islámicas ni proclamaban una “des-islamización” completa, debido a que, en principio, la intención de Atatürk fue diferenciar el islam árabe del islam turco como uno de los elementos dinamizadores del nacionalismo y la identidad nacionalista turca. Un ejemplo de ello puede encontrarse en el requerimiento que se hizo sobre el uso del turco en las tres etapas del ritual de la oración: “la llamada a la oración

¹⁹⁸ Kemal H. Karpat. *Studies on Ottoman Social and Political History*. Leiden: Brill, 2002, p. 47.

¹⁹⁹ Nilüfer Göle. *Musulmanes et modernes: voile et civilisation en Turquie* [Musulmanes y modernos: navegación y civilización en Turquía]. Paris: La Découverte, 2003.

²⁰⁰ Tras la aprobación el 21 de junio de 1934 de la Ley de Apellidos (*Soyadı Kanunu*), la TBMM otorgó a Mustafa Kemal el segundo apellido a título honorífico de Atatürk, progenitor de los turcos.

²⁰¹ Paul Dumont. “The Origins of Kemalist Ideology”. En Jacob M. Landau (ed.) *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Colorado: Westview Press, 1984.

(*adhān*), la invitación a la oración en la mezquita (*qad qāmat al-salāt*) y la recitación de la frase “Dios es Grande (*Allāhu Akbar*)”.²⁰²

Por otro lado, con la firma del Tratado de París el 30 de marzo de 1856, el Imperio otomano además de asegurar la “integridad” de sus territorios también logró conseguir un sitio entre las potencias europeas vencedoras de Rusia. Por el contrario, las oleadas de sublevaciones, en parte debidas a la creciente conciencia nacional de los pueblos dominados y la ayuda prestada por las potencias europeas, como Inglaterra o Francia, hizo denominar al Imperio otomano como el “hombre enfermo de Europa” aunque más bien podría decirse que si el término fue acuñado por los rusos como parte propagandística de la guerra de Crimea, pudiéndose discutir cuál de los dos Estados estaba más “enfermo”, el propio Imperio otomano fue objeto de suicidio asistido por las potencias del momento temerosas ante un desequilibrio de poder causado por la desmembración del “Estado eterno otomano” (*Ebedi Osmanlı Devleti*).

Finalmente, bajo el sultanato-califato de Abdülaziz (1830-1876) se volvió al despotismo absoluto bajo un gobierno autoritario de inspiración teocrática junto a una Administración Pública dominada por la corrupción. El creciente y tradicional inmovilismo del final de la época otomana llevo al Islam, el cual se había constituido ideológicamente como una referencia de la comunidad histórica, a no ser percibido ya como un “mensaje” comunitario sino que lo religioso se había convertido progresivamente en una ética individualista en conflicto con el sentido de pertenencia a la *ümmet*. En el caso otomano, la importancia de la libertad individual como se contemplaba en Occidente tras la Revolución francesa entraba en conflicto con la organización corporativista vigente y también con las estructuras patriarcales y tribales en amplios sectores de los territorios del mismo. Bajo este clima de opresión afloraron organizaciones de carácter sociopolítico como los Jóvenes/Nuevos otomanos o los Jóvenes turcos, ambos movimientos surgidos en 1865 y que pasamos a analizar a continuación.

²⁰² *Op. cit.* Şerif A. Mardin. “Power, Civil Society and the Culture in the Ottoman Empire”. *Comparative Studies in Society and History*, 11: 3 (1969), pp. 258-260.

II.1.1.1 Los Jóvenes/Nuevos otomanos

En relación con lo anteriormente expuesto, los Jóvenes/Nuevos otomanos (*Genç/Yeni Osmanlılar*), sociedad inspirada en los carbonarios italianos, fueron estructurándose como oposición al poder absoluto del sultán y por ello se convirtieron en blanco de las iras del poder, siendo muchos de sus miembros destituidos de sus puestos, reprimidos, encarcelados u obligados al exilio. Esta oposición no saldría de los medios religiosos tradicionales sino de un grupo de recién licenciados en las nuevas universidades seculares. En una aproximación a la ideología de los *Genç Osmanlılar* es necesario mencionar la adscripción de la gran mayoría de sus miembros a una de las más importantes logias masónicas de la época, la “Unión de Oriente” o “Gran logia”, que acogía junto a franceses, ingleses e italianos a todas las etnias y religiones del Imperio.²⁰³

Dicha sociedad política secreta fue concretando una ideología novedosa que conjugaba la modernización y el liberalismo con los valores del Islam criticando, con ello, el carácter puramente secular de las reformas emprendidas y el autoritarismo de los burócratas encargados de aplicarlas. Junto a las reivindicaciones de un gobierno constitucional, los Jóvenes otomanos argumentaban que el Islam, mediante la utilización de instrumentos como la consulta (*meşveret*) o el consenso (*icma*), no sólo justificaba sino que también estimulaba las pretensiones de un poder de representación parlamentario en el que estuvieran representados todos los pueblos del Imperio, pudiéndose considerar que dicho proceso de redefinición de los principios islámicos, inmerso en un marco modernista, presuponía que el Islam era una religión totalmente compatible con los valores modernistas occidentales.²⁰⁴

El rico y moderno pensamiento de los Jóvenes otomanos era al mismo tiempo confuso y contradictorio, pues mientras unos planteaban la actualización de las reformas llevadas a cabo por el Gran Visir Nevşehirli Damat İbrahim Paşa (1660-1730) durante la “Época/Período del Tulipán” (*Lâle Devri*) (1718-1730),²⁰⁵ mediante una re-conceptualización de las tradiciones musulmanas a la luz de las nuevas ideas políticas y sociales importadas de Europa, otros, por el contrario, eran incondicionales del progreso y rechazaban el pasado otomano. Un ejemplo de lo anterior lo representa la lectura y reinterpretación de pensadores y políticos de la Ilustración como

²⁰³ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, p. 80.

²⁰⁴ Nizayi Berkes. *The Development of Secularism in Turkey*. Londres: Hurst, 1998, pp. 208-218.

²⁰⁵ Dicha época “implicó un experimento precoz de pequeña industrialización con la estatización del arte y la arquitectura. El final de dicho periodo terminó en 1730 con una rebelión popular contra la ostentación aristocrática liderada por un ex-jenízaro Patrona Halil con el saqueo de palacios y el asesinato de líderes modernistas. Halil tomó el control de la ciudad por un tiempo hasta que el sultán lo ejecuto junto a otros 7.000 jenízaros”. *Op. cit.* John Freely. *Istanbul: The Imperial City*. Londres: Penguin, 1998, pp. 252-253.

Montesquieu o Garibaldi que se basaba normalmente en una comparación forzosa con la tradición islámica de Turquía. Pueden ser considerados, por tanto, como uno de los primeros grupos musulmanes reformistas en el que también se dejaba notar la influencia desde un punto de vista ideológico de los primeros pensadores de la *salafiyya* (*selefiyye*) como Ibn Taymiyya (1263-1328), de místicos “ortodoxos” como Muḥammad al-Ġazālī (1058-111) y especialmente del reformismo musulmán de ʿĪmāl al-Dīn al-Afgānī (1838-1897).²⁰⁶ El último de ellos propuso durante el siglo XIX “un nacionalismo panislámico que nació como respuesta al declive del imperio islámico otomano y a la progresiva implantación europea. Agrupando religión y cultura con la idea de nación, promovió una ideología panislámica que consideraba que el mundo musulmán solamente se libraría de la injerencia europea y superaría el declive que vivía si unía todas sus fuerzas y si se renovaban sus sociedades. Si bien proponía formas de gobierno que acabasen con el autoritarismo otomano vigente como vía para la renovación social y el progreso, la defensa del califato fue un elemento básico del movimiento panislámico. Como veremos a continuación, el panislamismo acabó siendo una ideología asumida por el propio soberano otomano, en este caso por Abdülhamit II (1877-1909), para legitimar el poder imperial y su supervivencia así como un instrumento en contra de la penetración británica tanto en el mundo árabe como en el subcontinente indio”.²⁰⁷

La segunda generación de intelectuales reformistas otomanos tras la primera de las Tanzimat estuvo encabezada por Namık Kemal (1840-1888), acompañado de entre otros por Ziya Paşa o Ali Suavi, que lograron establecer un sincretismo entre los principios de “igualdad, libertad y otomanidad (*osmanlıcılık*)”. Según Kemal H. Karpat, la “consecuencia directa de los escritos de Namık Kemal fue que el concepto de nación/patria adquirió tal importancia política que llegó a ser utilizado ampliamente en la literatura turca. Años más tarde, sus poemas, obras de teatro y artículos patrióticos se convirtieron en fuente de inspiración para los nacionalistas turcos. Por tanto, podría decirse que Kemal transformó el significado de la *vatan* desde un sentimiento de pertenencia a uno de lealtad hacia un territorio concreto”.²⁰⁸ El medio elegido con mayor frecuencia por los *Genç Osmanlılar* para manifestarse con la esperanza de poder difundir su pensamiento de la mejor manera posible fue la prensa, que gracias a su desarrollo facilitó la

²⁰⁶ Şerif A. Mardin. *The Genesis of young ottoman thought: a study of Turkish political ideas*. Princeton: University of Priceton, 1962.

²⁰⁷ Gema Martín Muñoz, Begoña Valle y M^a Angeles López. *El Islam y el Mundo Árabe...*, p. 162.

²⁰⁸ *Op. cit.* Kemal H. Karpat. *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State Faith and Community in the Late Ottoman State*. Nueva York: Oxford University Press, 2001, pp. 330-331.

creación de la opinión pública (*kamuoyu*).²⁰⁹ No obstante, la base intelectual de los Jóvenes otomanos fue establecida por İbrahim Şinasi (1826-1871) quien publicaría el primer periódico privado del Imperio otomano, *Tercüman-ı Ahvâl* (Intérprete de Condiciones). Şinasi, realizó una “difusión explícita de las ideas de los Jóvenes otomanos a través de materiales escritos bajo el interés fundamental de la patria y definió el deber de la nación otomana a estar informados de los asuntos de gobierno bajo el objetivo primordial de iluminar y mejorar la humanidad”.²¹⁰

Con el uso de medios como la prensa como un instrumento que proporcionara información a la sociedad otomana, todo ello también dotaría de un nuevo vocabulario político a la ciudadanía mediante el uso de un lenguaje popular “asequible” para toda la sociedad. Se hablaba de una ideología liberal, de libertad individual y de expresión, de conciencia nacional, de patria, de gobierno constitucional, de derecho natural de los pueblos, etc. Por otra parte, los Jóvenes otomanos conocían perfectamente y valoraban en distinta medida las tradiciones musulmanas, debido a que la mayoría de ellos eran fieles seguidores de la ortodoxia sunní y la escuela jurídica hanafí y, a su vez, de la tradición mística representada por el sufismo tradicional (*tassawuf*).²¹¹ En palabras de M. Şükrü Hanioglu, los *Genç Osmanlılar* “se apropiaron e hicieron suyos conceptos europeos tales como libertad, ciudadanía, opinión pública, derechos naturales, nación, patria y gobierno constitucional”.²¹²

La influencia ideológica de los Jóvenes otomanos, a pesar del exilio de un gran número de sus miembros, se manifestó en la primera y única Constitución del Imperio, promulgada el 23 de noviembre de 1876. El documento, traducido del turco-otomano como Ley Básica/Esencial (*Kanun-ı Esasî*), fue elaborado por un comité especial (*Meclis-i Mahsus*) establecido por el sultán Abdülhamit II y formado por 28 personas encabezadas por el Gran Visir Midhat Paşa (1822-1824). A pesar de manifestar ideológicamente una tendencia hacia el liberalismo musulmán (*müslüman liberalizme*), debido a su inspiración en la constitución francesa, belga y prusiana de la época, dicha constitución establecía una monarquía constitucional que proclamaba la indivisibilidad del Imperio concentrando todo el poder ejecutivo en manos del *padişah*. Por ello, el primer Parlamento otomano (*Meclis-i Mebusan*) mantenía escasa autoridad legislativa relativa a asuntos presupuestarios siendo necesario obtener la aprobación previa del monarca antes de proponer

²⁰⁹ Cfr. Erik-Jan Zürcher. “The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization”. *Die Welt des Islams*, 32 (1992), pp. 237-253. En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/2508/350_006.pdf?sequence=1 (Consultado el 24/03/2013).

²¹⁰ *Op. cit.* Ussama S. Makdisi. “Debating Religion, Reform, and Nationalism in the Ottoman Empire”. *International Journal of the Middle East*, 34: 4 (2002), pp. 604-605.

²¹¹ Para una aproximación al sufismo tradicional en Turquía se puede consultar la obra cfr. L. Jane Garnett. *The dervishes of Turkey*. Londres: Octagon, 1990.

²¹² *Op. cit.* M. Şükrü Hanioglu. *The Young Turks in Opposition*. Nueva York: Oxford University Press, 1995, p. 204.

una norma a pesar de mantener poder de veto.²¹³ Así, de acuerdo con la Constitución, el Parlamento era bicameral. En primer lugar, la cámara alta era conocida por el nombre de *Meclis-i Âyan* (Senado), representada por miembros nombrados por el sultán, y su composición no podría ser superior a un tercio del número total de miembros de la cámara baja, la Asamblea General (*Meclis-i Umûmî*), que era elegida por sufragio censitario. Aunque el Islam seguía siendo la religión del Estado, se reconocieron los derechos de la minoría cristiana y judía-sefardí en la elección de sus representantes.²¹⁴

Sin embargo, como consecuencia de la turbulenta situación vivida bajo el reinado del sultán-califa Abdülhamit II, con constantes revueltas en los Balcanes, Creta, Macedonia y Armenia, propició la vuelta a un régimen teocrático absolutista que usaba el Islam para legitimar la modernización de tipo occidental, mientras que al mismo tiempo puso en marcha una política exterior de carácter islámico, orientalista y africanista, denominada posteriormente como “panislamismo” aunque también cercana a las corrientes “panturquista” y “panotomana”. El gobierno absoluto del sultán, cuya legitimidad era de origen divino, no admitía ninguna limitación a su poder. Abdülhamit anuló la figura del Gran visir e instauró un Estado “policial” basado en la censura de cualquier idea política. Esto le hizo mantener una gran popularidad entre la masa de población musulmana no ilustrada. A pesar de ello, el monarca prosiguió con el avance de las reformas que propiciaron las Tanzimat en materia educativa, militar y económica en algunos casos forzado por las circunstancias de la época.²¹⁵

No obstante, su gobierno irónicamente resultó ser uno de los mejores ejemplos de monarquía absoluta llegando incluso a la conclusión de que la constitución había sido escrita para tal efecto. Abdülhamit II fue capaz de suspender durante treinta años el defectuoso diseño que existía en la constitución y su gobierno es recordado por ser el último de carácter patrimonial en el Imperio otomano. Con la pérdida de todos los territorios en el continente europeo, el sultán recordó que era el califa y por lo tanto, el jefe espiritual de todos los creyentes del Islam, fueran o no sus súbditos. Abdülhamit instó a la unión de todos los pueblos musulmanes y favoreció la celebración de congresos de carácter panislámico que impulsaron la resistencia y varias revueltas

²¹³ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, p. 75.

²¹⁴ Para un análisis en profundidad de la primera constitución y las primeras elecciones en el Imperio otomano, se puede consultar cfr. Seydi Vakkas Toprak. “İlk Osmanlı Seçimleri ve Parlamentosu [Las Primeras Elecciones Otomanas y el Primer Parlamento]”. *Sosyoloji Dergisi*, 3: 26 (2013), pp. 171-192. En línea <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusosyoloji/article/viewFile/1019021284/1019020071> (Consultado el 22/04/2015).

²¹⁵ M. Şükrü Hanioğlu. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008, pp. 123-129.

de algunos sectores musulmanes en áreas coloniales de la India y Argelia.²¹⁶ Abdülhamit también disolvió el parlamento por un tiempo indefinido el 13 de febrero de 1878 prohibiendo, censurando y persiguiendo toda idea liberal, suspendiendo definitivamente la constitución y dando por finalizada la primera era de la legitimidad (*birinci meşrutiyet*) que no sería restablecida hasta la revolución joven-turca de 1908.²¹⁷

En relación a los conceptos anteriormente citados, el uso de términos como “panotomanismo”, “panturquismo” y “panturanismo” ha mantenido alguna que otra complejidad y problemática, puesto que sus significados han cambiado de acuerdo a las circunstancias de cada época. Aunque la “diferencia entre panturquismo y panturanismo es relativamente clara en comparación con el término panotomanismo. El “panturquismo” surgió para unir a todos los pueblos túrquicos en contra del autoritarismo del zar. En comparación con el “panturquismo”, en el “panturanismo” podían incluirse, por poner algún ejemplo, los pueblos húngaros, finlandeses y mongoles.²¹⁸

Dado que la mayoría de los pensadores e intelectuales nacionalistas utilizaban estos términos indistintamente, “la diferencia entre panturquismo y panotomanismo es más ambigua. Mientras que el primer término se utilizó principalmente contra el paneslavismo por algunos autores nacionalistas, el segundo mantenía un carácter expansionista. Aunque la diferencia principal entre “panturquismo”, “panturanismo” y “panotomanismo” es que el primero de ellos rechazaba claramente el irredentismo y restringió sus objetivos a las “fronteras nacionales”.²¹⁹ Un ejemplo personificado de lo anterior puede encontrarse en la figura de Namık Kemal quien mantenía una deliberada ambigüedad en su pensamiento en consonancia a “cómo definir tanto la nación otomana (*Millet-i Osmaniye*) como la patria otomana (*Vatan-ı Osmaniye*). A veces, la nación otomana era definida por Kemal como todas las personas que vivían en territorio otomano

²¹⁶ Nadir Özbek. “Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme” [Modernidad, Historia e Ideología: una Evaluación Historiográfica del Periodo de Abdulhamid II]. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2: 1 (2004), pp. 71-90.

²¹⁷ Selim Deringil. “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)”. *International Journal of Middle East Studies*, 23: 3 (1991), pp. 345-359.

²¹⁸ Los pueblos turcos son originales de la zona cercana al macizo de Altai en las estepas de Asia Central, una región postrera al oeste de Mongolia, donde actualmente confluyen los territorios de China, Rusia y Kazajistán. La relación étnica con los mongoles en los primeros siglos de nuestra época y la aridez característica natural de sus tierras provocaron dos tipos de explotación económica: una vertiente más numerosa de tribus, como los kirguizos, uigures, jazaros o turucos se dedicaron al pastoreo e iniciaron su nomadismo hacia occidente (Irán, Azerbaiyán y la región de Anatolia). Mientras que otras tribus, que se dedicaban a la agricultura en los oasis, se asentaron en la zona central del Turquestán (Tierra de los turcos), término muy utilizado hasta la IGM aunque actualmente en desuso. La zona comprendía los territorios del norte de la actual Uzbekistán, las regiones situadas al sur de Siberia, norte de Irán, la India y el este del mar Caspio. Isabel de Cabo. *Turquía, Grecia y Chipre: historia del Mediterráneo oriental*. Barcelona: Publicaciones i Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2005, p. 17.

²¹⁹ Jacob M. Landau. *Exploring Ottoman and...*, pp. 25-29.

independientemente de la religión y el grupo étnico al que se perteneciera. Y otras, sería la unidad del Islam, es decir, los musulmanes del Imperio quienes eran identificados como la columna vertebral de la nación otomana”.²²⁰

A pesar de todo ello, el Imperio continuó modernizándose bajo los principios de la tradición islámica enfatizándose la centralización del poder. Véase en este sentido el ejemplo de coexistencia, a principios ya del siglo XX, de cuatro sistemas diferentes de escuelas en el sistema educativo: las escuelas religiosas coránicas, las escuelas públicas instauradas en las Tanzimat, las escuelas de las minorías cristiana y judía-sefardí y las escuelas de las misiones protestante y católica. Un sistema con influencias tan contrapuestas y diversificadas no era el más indicado para crear un sentimiento de unidad nacional lo que podría extrapolarse al resto de ámbitos como el político, económico, social y cultural.

²²⁰ *Op. cit.* Behlül Özkan. *From the Abode of Islam...*, p. 41.

II.1.1.2 Los Jóvenes turcos

Por otro lado, otro de los casos que ejemplifican que la incidencia de la modernidad no encontró una resistencia real sino que más bien producía un cierto atractivo en la política de gran parte de los países de mayoría musulmana, como sucedería con los términos de igualdad (*eşitlik*) o nacionalismo (*milliyetçilik*), lo constituye el primer partido político otomano moderno, el partido reformista y nacionalista, o más bien patriota otomano debido a que ninguno de sus fundadores eran étnicamente turcos,²²¹ “Sociedad de la Unidad Otomana” (*İttihad-ı Osmanî Cemiyeti*), que en 1899 cambió su nombre por Comité de Unión y Progreso (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*, İTC). Si la palabra “progreso” se refería a la necesaria modernización de los marcos político y económico, la palabra “unión” significaba la unidad de todos los grupos étnicos y religiosos del Imperio compuesto por una gran diversidad de miembros pertenecientes a los diferentes pueblos y etnias otomanas aunque la influencia de este movimiento se extendió entre la gran mayoría de escuelas de educación superior de Estambul.²²²

En 1907, junto a otros grupos revolucionarios opuestos al sultán, el İTC se alinió a los Jóvenes turcos (*Jön/Genç Türkler*), un movimiento intelectual de clase media que se convirtió más tarde en la mayor organización política creada por los musulmanes a principios del siglo XX.²²³ Debido a las rebeliones y conflictos intercomunales de los armenios en varias provincias de Anatolia entre 1894 y 1896, el İTC se propuso proteger la unidad del Imperio a través de la lealtad a una nación/patria común. De ahí que uno de los primeros panfletos publicados por el Comité como respuesta a las citadas rebeliones fuese “*Vatan Tehlikede*” (“la nación/patria está en peligro”), utilizando uno de los lemas de la Revolución francesa, *le patrie est en danger*.²²⁴ En referencia a este aspecto, los Jóvenes turcos adoptaron la idea de “salvar la nación/patria” de los Jóvenes/Nuevos otomanos, particularmente de Namık Kemal. Bajo el régimen represivo de Abdulhamid, Kemal y su patriotismo influyeron especialmente entre los estudiantes a oficiales y médicos militares. En una primera etapa, el İTC preferirá actuar a la sombra sin inmiscuirse directamente en la escena política, como en las elecciones de 1908, manteniéndose al margen de la primera línea política aunque promoviendo el ascenso de los candidatos que apoyaban sus ideas.

²²¹ İbrahim Temo (1865-1939) era de Albania, Mehmed Reşit (1873-1919) era de Circasia y tanto Abdullah Cevdet (1869-1932) como İshak Sükûti (1868-1902) eran kurdos. M. Şükrü Hanioglu. *The Young Turks in...*, p. 168.

²²² Behlül Özkan. *From the Abode of Islam...*, pp. 45-46.

²²³ Stanford J. Shaw y E. Kural Shaw. *History of the Ottoman Empire*. Nueva York: Cambridge University Press, 1995, p. 256.

²²⁴ Cfr. Ali Birinci. “Vatan Tehlikede” [La Nación/Patria está en peligro]. *Tarih ve Toplum*, 54 (1988), pp. 337-342.

No obstante, de forma contraria a la argumentación que radica que el objetivo principal de los Jóvenes turcos era una reestructuración del Imperio bajo una hegemonía turca, los propios *Jön/Genç Türkler* intentaron salvar a la nación/patria otomana “defendiendo el otomanismo”. Durante la primera década del siglo pasado, intelectuales de la talla de Yusuf Akçura (1876 -1935) se posicionaron abiertamente en contra del otomanismo aunque sus ideas no fueron apoyadas por el ITC y la gran mayoría de los Jóvenes turcos hasta las Guerras de los Balcanes de principios de la segunda década del siglo XX. El revolucionario artículo del activista de origen tártaro “*Üç Tarz-ı Siyaset*” (“los tres caminos políticos”) ha llegado a ser considerado como el “manifiesto del nacionalismo turco”, puesto que en el mismo se compara por primera vez como ideologías admisibles en el Imperio otomano al turquismo con el otomanismo y el islamismo.²²⁵ De igual forma, Akçura cuestionó la ideología de los Jóvenes turcos basada en la premisa de que la necesaria reforma del sistema político no alteraría de forma drástica las fronteras y el territorio del Imperio sino también su estructura social multiétnica. Si una gran mayoría de los *Jön/Genç Türkler* compartían el ideal político de “salvar la patria” gracias a la creación de una nación otomana, finalmente se impusieron dos formas distintas de llegar a ese objetivo: mientras que unos abogaban por una monarquía constitucional, lo que llevaría a la pérdida de territorios habitados por musulmanes no turcos, otros, por el contrario, apoyaban al régimen despótico de Abdulhamid debido a que consideraban que era la única forma de suprimir cualquier movimiento separatista.²²⁶

La posterior revolución joven-turca de julio de 1908 que restableció la Constitución treinta años después de su suspensión, así como las primeras elecciones generales desde 1876, supuso la convicción otomana de que era posible un acuerdo entre modernidad europea y los principios del Islam. Los subsiguientes acontecimientos acaecidos durante el período 1909-1911, cuando las tropas del ejército de la capital del Imperio se amotinaron con el propósito de abolir la Constitución y restablecer la ley coránica, sirvieron para acrecentar la influencia de los miembros del ITC que llegaron a dominar todos los resortes del poder aunque se podría decir que en esta segunda fase el comité entró directamente en el desgaste político. Tras la reposición nuevamente de la Constitución, Mehmet V (1909-1918) ascendió al trono y prometió gobernar bajo la Carta Magna y la ley sagrada en la consecución de la voluntad de la “nación” con las consiguientes limitaciones a su poder.²²⁷

²²⁵ Behlül Özkan. *From the Abode of Islam...*, pp. 52-53 e Yusuf Akçura. *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Lotus, 2005.

²²⁶ M. Şükrü Hanioglu. *Preparation for a...*, pp. 313-317.

²²⁷ Alexander L. Macfie. *The end of the Ottoman Empire: 1908-1923*. Londres: Longman, 1998, pp. 39-53.

Sin embargo, las ideas nacionalistas no fueron favorecidas por el İTC, que se negaban a liquidar el Imperio para crear un Estado-nación, por ello, los líderes unionistas exaltaron un discurso imperial en oposición al nacionalista. Aunque los Jóvenes turcos y los miembros del comité tenían varias razones para adoptar el otomanismo como su ideología. La primera y más importante fue el pragmatismo, ya que, tras tomar el poder en 1908, el İTC tuvo que transformarse de un movimiento intelectual a una organización política que compitiera contra otros partidos gracias al equilibrio entre los diversos grupos étnicos y religiosos y proteger así la integridad del Imperio. Aunque İTC también adoptó el otomanismo de forma retórica e idealista, es decir, la creación de un patriotismo otomano basado en una nación común que tuviera a la historia y la lengua como única alternativa viable al panturquismo y al panislamismo para así superar las tendencias separatistas en un Imperio multiétnico. Aunque se debe enfatizar que las ideologías políticas representadas por el otomanismo, el panturquismo y el islamismo no se excluían mutuamente, puesto que el otomanismo era considerado como una ideología “paraguas” que incluyó elementos panturquistas e islamistas.²²⁸

Aunque durante el verano de 1909, en el IIº congreso del İTC celebrado en Salónica (*Selanik* por aquella época) el representante de Trípoli, Mustafa Kemal, advirtió de las consecuencias que podían llevar la acumulación de todo el poder en manos de los dirigentes de la Secretaria General del Comité (*Komitesi Genel Sekreteri*, KGS). Las advertencias de Kemal se hicieron realidad tras el golpe de *Bab-i Ali* del 23 de enero de 1913, debido a que el poder de la KGS se concentró entonces y hasta 1918 en el despótico triunvirato formado por los “Tres Gobernadores” (*Üç Paşalar*): Sadrazam Mehmet Talât Paşa (1874-1921), İsmail Enver Paşa (1881-1922) y Ahmet Cemal Paşa (1872-1922). Así, la etapa comprendida entre 1909-1919, es decir, desde la revolución constitucional joven-turca hasta la finalización de la Iª Guerra Mundial (IGM) sería determinante para la consolidación de la ideología del nacionalismo turco, estableciéndose como una evolución del panturquismo.²²⁹

En este ambiente, multiétnico y multireligioso, caótico habría sido un suicidio político para el İTC aplicar políticas nacionalistas hacia grupos y territorios no turcos. Aunque años después de la revolución de 1908, la imagen de las élites gobernantes era radicalmente diferente: la dramática pérdida de territorios dio lugar a la fragmentación del discurso imperial. En el caso

²²⁸ Feroz Ahmad. *The Making of Modern Turkey*. Nueva York: Routledge, 1996, p. 82. En línea [http://psi301.cankaya.edu.tr/uploads/files/Feroz%20Ahmad%20Making%20of%20Modern%20TR\(1\).pdf](http://psi301.cankaya.edu.tr/uploads/files/Feroz%20Ahmad%20Making%20of%20Modern%20TR(1).pdf) (Consultado el 02/07/2015).

²²⁹ Eugene Rogan. *The Fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East, 1914-1920*. Londres: Allen Lane, 2015.

otomano, la pérdida significativa de Libia, como último territorio en el continente africano tras la guerra contra Italia en 1911-1912, y en los Balcanes, cuando el corazón europeo del Imperio fue invadido por los estados de la Liga balcánica (Serbia, Montenegro, Grecia y Bulgaria), hizo que los intelectuales turcos y árabes cuestionaran no sólo la validez del otomanismo sino también la capacidad del “Estado eterno otomano” de defender los territorios de Oriente medio habitados por los árabes frente a las potencias europeas. En esta tercera y última etapa, el ITC se vio forzado a abandonar la constitución y restablecer un régimen despótico, debido a la extrema situación política, para continuar con la reorganización del ejército con el fin de evitar la desaparición del Imperio.²³⁰

En relación a lo anterior, hay que destacar la figura de intelectuales como Ziya Gökalp (1875-1924), considerado como el padre del nacionalismo turco, quien concedió el impulso teórico definitivo proporcionándole una connotación puramente étnica e incluso racial dejando de lado la dimensión religiosa. El pensamiento de este turco-kurdo trataba de encontrar soluciones pragmáticas para superar los problemas relacionados con el cambio de civilización debido a que según sus postulados vivía en una sociedad atormentada por la pérdida cultural. El pensamiento de Gökalp propuso el “necesario cambio cognitivo dentro de la comunidad de creyentes y la nación permitiendo la unión de las mismas con la “nueva vida” (*yeni hayat*)”.²³¹ Gökalp también utilizaba de forma amplia en sus artículos y poemas el término panturanismo como una confederación “poco realista” formada por los turcos, mongoles y húngaros y también consideraba la religión como un factor significativo para la unión política”.²³² Sus ideas tuvieron mucha aceptación debido al fracaso latente e imparable del otomanismo (*osmanlılık*). Por lo que la identidad nacionalista turca mantuvo desde un primer momento un carácter civilizatorio y cultural.²³³

²³⁰ Stefano Taglia. *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: The Young Turks on the Challenges of Modernity*. Londres: Nueva York: Routledge, 2015, p. 62.

²³¹ *Op. cit.* Nizayi Berkes. *The Development of Secularism...*, p. 220.

²³² *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, p. 21.

²³³ Una revisión de la obra de Gökalp puede consultarse en cfr. Nizayi Berkes. *Turkish nationalism and Western civilization: selected essays of Ziya Gökalp*. Londres: George Allen and Unwin, 1959.

II.1.2 La culminación del proceso de modernización con la proclamación de la República

Por otro lado, a pesar de los varios intentos de reforma y modernización en el ocaso del Imperio otomano, los cuales estarían claramente probados, el posterior establecimiento de un régimen republicano fue tratado de manera distintiva y considerado como un “nuevo comienzo”. Dicho enfoque convencional se debe a diversas causas pero la persistencia en tratar el período reformista de la primera época republicana como la marca de denominación de una “nueva Turquía” (*Yeni Türkiye*) (republicana y laica), en lugar de una vieja (otomana e islámica), siendo definida como una ruptura con el pasado y presentada como el motor principal de evaluación de estos períodos por separado.²³⁴ A pesar del debate académico establecido entre la continuidad o ruptura entre la época imperial y la republicana, éstas son presentadas como etapas con un claro carácter revolucionario, puesto que en la primera de ellas fue asegurada la independencia de los turcos contra las potencias imperialistas y en la segunda con la fundación de un nuevo y moderno Estado-nación independiente.²³⁵

La firma del Armisticio de Mudros con los aliados el 30 de octubre de 1918, unido a la huida del triunvirato en el poder considerado como responsable del fracaso en la IGM, iniciaba el episodio final en la vida del Imperio otomano con la partición y ocupación de su territorio por parte de las potencias europeas. La parte fundamental del mismo comprendía las regiones árabes de Oriente Medio, la Península Arábiga y la parte norte de África. Desde ese mismo momento, turcos y árabes emprenderán caminos diferentes marcados por la desconfianza y el resentimiento mutuo. Si el último de los sultanes otomanos, Mehmed VI (1860-1926), aplicó una serie de medidas con el objetivo de mitigar los requerimientos de la Entente, especialmente de Inglaterra, y así obtener un tratado de paz favorable, no obstante, la imposición del Tratado de Sèvres el 10 de agosto de 1920 demostró que los esfuerzos del *padişah* no sólo habían fracasado: “lo importante para él era la preservación de la dinastía de Estambul como sede del califato y de su propia autoridad sobre la población musulmana de Oriente medio porque sentía una gran responsabilidad. Él no era un nacionalista y se preocupaba poco por la completa independencia de Anatolia o cualquier otra región”.²³⁶

²³⁴ Feroz Ahmad. *The Making of...*, pp. 52-71.

²³⁵ Nesim Şeker. “Vision of Modernity in the Early Turkish Republic: An Overview”. *Historia Actual Online*, 14 (2007), p. 49. En línea <http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/216/204> (Consultado el 24/03/2013).

²³⁶ *Op. cit.* Erik-Jan Zürcher. *Turkey: A Modern History*. Londres: Tauris, 2005, p. 142.

Ya durante la época republicana “lo árabe estaba asociado al subdesarrollo y a la tradición histórica de fracaso en la IGM. Durante mucho tiempo, los turcos no han podido perdonar a los árabes las sublevaciones nacionales contra el Imperio otomano. Como resultado de ello, los intelectuales de la nueva República, tan occidentales en sus discursos como prooccidentales en sus actuaciones, restringieron las relaciones con el mundo árabe mediante reformas lingüísticas o alfabéticas. Por otro lado, los árabes, al percibir que Turquía se estaba alejando utilizaron esto para legitimar su propia identidad nacionalista”.²³⁷

Relacionado con lo anterior, el desembarco griego en la ciudad de Esmirna en el verano de 1919 y la posterior ocupación de Estambul por las fuerzas aliadas significó el comienzo de la Guerra de Independencia/Liberación (*Kurtuluş Savaşı*) (1919-1922). La resistencia nacionalista encabezada por Mustafa Kemal instó a luchar a su población para salvar la Península de Anatolia del dominio extranjero mientras que varios oficiales y académicos creaban organizaciones secretas como la Asociación Centinela (*Karakol Cemiyeti*). Más tarde, la victoria lograda frente al ejército griego en la batalla de Sakarya y la firma del Tratado de Lausana el 24 de julio de 1923 le convirtieron en un héroe nacional, para algunos en el libertador del país y para muchos incluso en el libertador del Islam.²³⁸

La experiencia adquirida por Mustafa Kemal *Paşa* como comandante durante el conflicto armado de la Guerra de Independencia/Liberación desempeñó un papel crucial en la formación de su punto de vista sobre la influencia social de la religión en la sociedad de Anatolia. La movilización de las masas piadosas en pos de salvar el sultanato sería buena prueba de ello haciendo uso de un gran sentido de la oportunidad y el pragmatismo que en principio perseguía liberar al Islam de sus elementos retrógrados (entendidos bajo una visión positivista), puesto que los consideraba como un gran obstáculo para el progreso. El propio Atatürk sería testigo de la fuerza organizativa y la autoridad moral de los líderes religiosos locales al unirse, en los primeros meses, al movimiento de resistencia.²³⁹ Según Tariq Ramadan, la propia *Kurtuluş Savaşı* sería otro ejemplo de “dos compromisos por la independencia que en apariencia estaban ligados pero cuyo objetivo final no es el mismo sino uno radicalmente opuesto. La situación turca se reprodujo en otros lugares como Egipto, Argelia y Túnez: los nacionalistas, unidos en un principio a los reformistas musulmanes, deseosos como ellos de liberar al país de la presencia extranjera,

²³⁷ *Op. cit.* Mensur Akgün y Sabiha Senyücel Gündoğar. “La percepción de Turquía en Oriente Medio”. *AWRAQ*, 4 (2011), p. 4. En línea <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=67&hash=5eb92ecc67e9336175f008e0aa080949> (Consultado el 18/09/2014).

²³⁸ Cfr. Francisco Veiga. *El turco: diez siglos...*, pp. 435-451.

²³⁹ Ergun Özbudun. “The Nature of the Kemalist Political Regime”. En Ergun Özbudun y Ali Kazancigil (eds.) *Atatürk: Founder of a Modern State*. Hamden, CT: Archon Books, 1981, pp. 80-81.

se van a oponer a continuación a sus antiguos aliados y la lucha por el poder daría lugar a ejecuciones y represiones con frecuencia terribles”.²⁴⁰ Por lo que la posterior proclamación de un régimen republicano y las consecuentes reformas seculares de carácter positivista, aunque la idea de Atatürk en principio no era un régimen propiamente laico, fueron una gran sorpresa para la mayoría de los líderes religiosos a pesar de que su unión al movimiento de resistencia le había dado al mismo un ideal islámico.²⁴¹

En este sentido, la instauración de dicho régimen republicano justifico el carácter contestatario del islam político, el cual, se habría posicionado frente a la “des-islamización” propiciada por Atatürk y el proyecto político kemalista.²⁴² Dicho proceso no consistió en una erradicación completa del Islam, pues Atatürk estableció la conflictividad entre modernización y religión en la ignorancia (*cahil*) de lo que él consideraba el “verdadero islam”, es decir, la religión del Profeta debía adaptarse a las circunstancias y necesidades de la época para, entre otras cosas, ser compatible con la Ciencia y la Modernidad, las “verdaderas guías para la vida”.²⁴³

Por eso, en las reformas kemalistas es posible extrapolar una mentalidad positivista, sobre todo las referentes al ámbito de la secularización. Se podría decir incluso que dicha corriente o escuela puede ser considerada como la base intelectual de la revolución kemalista (*Kemalizm devrimi*). La citada influencia comenzó a manifestarse de manera palpable en la generación de Atatürk, conocida comúnmente como los Jóvenes turcos, los cuales, posteriormente formarían la élite republicana de principios del siglo XX. El positivismo fue un requisito indispensable para el éxito de la nación en consonancia con el progreso contemporáneo, dado que “la Ciencia era la puerta de entrada hacia el progreso en la civilización contemporánea”.²⁴⁴

En dicho contexto, el proyecto de modernidad kemalista implicaba la conceptualización de la República de Turquía como un Estado-nación que solicitaba una conjunto de transiciones que incluyera el paso de una autoridad política basada en la dominación personal a una propia de un Estado de derecho fundamentado en normas y reglamentos; el cambio sobre la creencia en la ley divina como explicación del orden del universo al positivismo y el pensamiento racionalista; la

²⁴⁰ *Op. cit.* Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán: Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*. Barcelona: Bellaterra, 2000, p. 167.

²⁴¹ Cfr. Mustafa Kemal Atatürk. *Nutuk* [Discurso], Vol II. Estambul: Milli Eğitim Basımevi, 1980, p. 468 y Paul Dumont. “Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk”. *American Institute for the Study of the Middle Eastern and Civilization Journal*, 1: 3 (1981), pp. 17-32.

²⁴² Una aproximación exhaustiva a la biografía de Mustafa Kemal puede encontrarse en Andrew Mango. *Atatürk: The Biography of the founder of Modern Turkey*. Londres: John Murray, 2002.

²⁴³ *Op. cit.* Taner Timur. *Türk Devrimi ve Sonrası* [La Revolución turca y sus repercusiones]. Ankara: Imge Kitabı, 1993, p. 99.

²⁴⁴ *Op. cit.* M. Şükrü Hanioglu. *The Young Turks...*, pp. 203-205.

permuta de una comunidad dominada por una élite a una comunidad política (*siyasal topluluğu*) y por último, la transición de una comunidad religiosa a un Estado-nación.²⁴⁵

Como se ha dicho, las reformas kemalistas fueron dirigidas sobre el entendimiento de un positivismo bien arraigado y dirigido hacia las instituciones y la simbología religiosa. Para M. Şükrü Hanioğlu, la existencia durante los últimos años del Imperio otomano de tres movimientos intelectuales (positivismo, occidentalismo y nacionalismo) da la posibilidad de enlazarlo con la consideración kemalista sobre la posición hegemónica del Estado turco. No obstante, “todo ello es consecuencia de la continua reiteración del kemalismo en la presencia tanto de una modernidad única junto a una singular visión (en ocasiones subversiva) del principio de laicidad que cualquier proyecto serio de modernización en el mundo contemporáneo conlleva”.²⁴⁶ La explicación puede tenerla Nilüfer Göle, debido a que aún siendo el positivismo y el principio de laicismo conceptos occidentales, dichos conceptos “adquieren un significado diferente en países no occidentales y/o de mayoría musulmana. El positivismo puede aceptarse como un modelo universal solamente cuando el contexto sirve para disociar la modernidad a partir de la particularidad de una religión o de una cultura y es percibido como el modo racional de pensar y actuar en todas las sociedades. En el caso turco en particular, el positivismo sirvió para legitimar los intentos de modernización de las élites republicanas”.²⁴⁷

²⁴⁵ Şerif A. Mardin. *Türk Modernleşmesi* [La Modernización Turca]. Estambul: İletişim, 1994, pp. 52-53.

²⁴⁶ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan. “Introduction”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, p. 3.

²⁴⁷ *Op. cit.* Nilüfer Göle. “Secularism and Islamism...”, p. 48.

II.1.2.1 Las “seis flechas” kemalistas

Sin embargo, ante el debate académico sobre si el kemalismo fue una ideología o no, la cual no ha podido ser respondido, la versión ampliamente aceptada es la que conceptualiza al mismo como un conjunto de opiniones que nunca fueron definidas en detalle, es decir, “nunca se definieron como un todo coherente que pueda abarcar al término de ideología”.²⁴⁸ En los regímenes autoritarios, según Juan J. Linz citando a Theodor Geiger, es preferible utilizar la palabra mentalidad en lugar de ideología, puesto que mientras que las ideologías son “son sistemas de pensamiento elaboradas y organizadas, más o menos intelectualmente, a menudo por escrito, por los intelectuales, los pseudo-intelectuales, o con su ayuda (espíritu objetivo)”. Por eso, la ideología es un concepto de la sociología de la cultura y denota reflexión, autointerpretación, está sólidamente formada y posee un fuerte elemento utópico. Por el contrario, “las mentalidades son formas de pensamiento y sentimiento, más emocionales que racionales, que proporcionan formas no codificadas de reacción ante distintas situaciones (espíritu subjetivo)”. Por tanto, “la mentalidad es predisposición psíquica, actitud intelectual, carece de forma, es fluctuante, un concepto del estudio del carácter social y más próxima al presente o al pasado”.²⁴⁹

Así mismo, tampoco se buscó durante el mandato kemalista una occidentalización absoluta del régimen, sino un uso conveniente de las técnicas y métodos de la Ilustración y el racionalismo europeo. Un ejemplo significativo de ello pudo ser la búsqueda de una redefinición identitaria nacional por medio de la lengua, lo que se denominó como la “purificación del lenguaje”, es decir, se trató de crear una nueva lengua turca con la intención de despojarla de toda influencia exógena anterior, fundamentalmente persa y árabe, con la intención de hacerla única y genuina, en el que hay que destacar la labor del lingüista de origen armenio Agop Dilâçar (1895-1979).²⁵⁰

²⁴⁸ *Op. cit.* Erik-Jan Zürcher. *Turkey: A Modern...*, p. 189.

²⁴⁹ *Op. cit.* Juan J. Linz. “Una interpretación de los regímenes autoritarios”. *Revista de Sociología*, 8 (1978), pp. 15-16. En línea www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/24674/60548 (Consultado el 23/05/2017) y Theodor Geiger. *Die Soziale Schichtung des deutschen Volkes* [La estratificación social del pueblo alemán]. Stuttgart: Enke, 1932, pp. 77-79.

²⁵⁰ Yılmaz Çolak. “Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey”. *Middle Eastern Studies*, 60: 6 (2004), pp. 67-91 y Erol Ülker. “Contextualising ‘Turkification’: Nation-building in the Late Ottoman Empire (1908-1918)”. *Nations and Nationalism*, 11: 4 (2005), pp. 613-636.

Dicha purificación, “más que cualquier otra reforma, sesgó los lazos de Turquía con el mundo islámico e irrevocablemente obligó al país a virar hacia Occidente”.²⁵¹ De igual manera, dichas reformas se convirtieron posteriormente en un impulso fundamental para la unidad republicana que no solamente reprimiría sino también manipularía al Islam durante los primeros meses de la Guerra de Independencia/Liberación. Por tanto, la construcción de la nación/patria turca durante las tres primeras décadas del siglo XX se produce simultáneamente con la transformación del significado de una definida entidad religiosa a una “comunidad imaginaria” a nivel nacional.²⁵² Según Behlül Özkan, el significado de “*vatan* contempla el territorio del Estado-nación turco considerado como el factor más importante para mantener la cohesión social. El término, durante los primeros años de la República, fue utilizado como el único discurso predominante y hegemónico refiriéndose no sólo al territorio nacional sino también al discurso político en el que se incluyen los conceptos derivados de la palabra como ciudadano (*vatandaş*), patriotismo (*vatan severlik*), apátrida (*vatansiz*) o traidor a la patria (*vatan haini*)”.²⁵³

En consecuencia, las reformas políticas y culturales de carácter panturquista puestas en marcha durante los primeros años del régimen kemalista tenían la intención de lograr la unión de todos los grupos de personas que tuvieran una ascendencia turca bien fuera real o, más o menos, supuesta con la intención de salvaguardar y promover sus intereses. Por su parte, para Erik-Jan Zürcher, la primera fase de formación y consolidación de la ideología nacionalista turca se basó en una secularización de la vida cultural de la sociedad gracias a la construcción de una tesis histórica turca (*Türk Tarih Tesi*), la misma que trataba de demostrar que “Anatolia había sido territorio turco desde tiempos inmemoriales, ampliando así las raíces de los ciudadanos de la República en el territorio que habitaban” para más tarde continuar con la secularización de las instituciones políticas, todo ello fundamentado en los principios proporcionados por las “Seis Flechas” (*Altı Ok*).²⁵⁴ Dichos fundamentos serían los siguientes:

²⁵¹ *Op. cit.* Feroz Ahmad. *The Making of...*, p. 82.

²⁵² Taha Akyol. *Ama Hangi Atatürk* [Pero Qué Atatürk]. Estambul, Doğan Yayıncılık, 2008, pp. 214-298.

²⁵³ *Op. cit.* Behlül Özkan. *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: The Making of a National Homeland in Turkey*. New Haven: Yale University Press, 2012, pp. 229-230.

²⁵⁴ *Op. cit.* Erik-Jan Zürcher. *Turkey: A Modern...*, pp. 189-190. Una revisión comparativa sobre la reforma de las instituciones políticas y el legado kemalista puede encontrarse en cfr. Jacob M. Landau. *Exploring Ottoman and Turkish history...*, pp. 107-125; Ergun Özbudun. “Turkey-Plural Society...”, pp. 71-82 y Geoffrey Lewis. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- a) *Cumhuriyetçilik* (republicanismo); encarnado por el propio Estado, alude a la soberanía nacional además de toda una serie de símbolos y valores que reemplazaron a los teocráticos establecidos durante el Imperio otomano. Como ejemplo de ello, el sultanato-califato así como el Ministerio de Asuntos Religiosos (*Şeriyeye Vekaleti*) y las Fundaciones Piosas (*Evkaf*), como símbolos de lo temporal y espiritual del poder en el Imperio, fueron abolidos el 3 de marzo de 1924 y reemplazados por un régimen republicano mostrando así ante su base popular la naturaleza antimonárquica del nuevo régimen. La creación del Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DİB) el mismo día que se abolió el califato expresaba el fuerte deseo de la élite kemalista de llevar a cabo un “ambicioso programa de reforma religiosa que redefiniera y contralara el Islam. Esta institución bajo la estricta guía de la nueva administración republicana pondría fin a la relativa libertad de interpretación del Islam que el *establishment* religioso precedente había disfrutado hasta la fecha”.²⁵⁵
- b) *Milliyetçilik* (nacionalismo); constituye el motor de construcción de la idea nacional, es decir, el paso del otomanismo islamizado, basado en la identidad étnico-religiosa, al nacionalismo secular kemalista propiamente turco, aunque finalmente se impusiera una cultura de carácter monolítico que ignoraba otras identidades étnicas y culturales.²⁵⁶ En la construcción nacional, los esfuerzos de la élite republicana se centraron en dar una idea a la nueva ciudadanía turca, en detrimento de la otomana, por medio de estudios lingüísticos e históricos, a veces instrumentalizando la historiografía otomana, que establecieran un modelo étnico abierto en el que el nacionalismo turco fuera el “dueño” del país (*ülke sahibi*) para así desplazar a la religión islámica como hegemónica en la identidad nacional. Esta característica identitaria puede verse reflejada sobre todo a raíz de la adopción del alfabeto latino en 1928 y la “purificación” de la lengua turca del árabe clásico y el farsi, como se ha expuesto anteriormente.²⁵⁷ Pero también existieron instituciones que ayudaron, por ejemplo, a reescribir la historia turca sobre la base de un pasado secular con la Sociedad de la Historia turca (*Türk Tarih Kurumu*, TTK), creada mediante una directiva el 12 de abril de 1931; el esfuerzo por purificar y crear una lengua turca libre de valores con la Sociedad de la Lengua turca (*Türk Dil Kurumu*, TDK), fundada

²⁵⁵ *Op. cit.* M. Şükrü Hanoğlu. “The Historical Roots of Kemalism”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, p. 43.

²⁵⁶ Resulta más que curioso las similitudes que propone Nur Yalman entre las reformas kemalistas y la revolución cultural de Mao en China. Cfr. Nur Yalman. “Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey”. *Daedalus*, 102: 1 (1973), pp. 139-168.

²⁵⁷ David Kushner. *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. Londres: Frank Cass, 1977.

el 12 de julio de 1932 o la construcción de las *Halkevleri* (Casas del Pueblo), la primera de ellas inaugurada el 19 de febrero de 1932 en Ankara, cuyo objetivo era educar a los adultos de las zonas rurales de acuerdo con la ideología kemalista.²⁵⁸

- c) *Halkçılık* (populismo); esta “flecha” engloba una serie de ideas vinculadas a la soberanía nacional por las que se estipula que la sociedad turca es una nación igualitaria en la que todos los ciudadanos son iguales ante la ley y no clasista gracias a la división solidaria del trabajo. Esta situación establecía una especie de contrato social entre el Estado y los ciudadanos reportando para éstos últimos una serie de derechos y responsabilidades como el pago de tributos o la realización obligatoria, en caso de ser varón, del servicio militar que actualmente se mantiene en vigor.²⁵⁹ Sin embargo, el régimen de partido único no permitió el desarrollo de cualquier tipo de oposición de carácter autónomo a pesar de los varios intentos, como la corta experiencia política del Partido Progresista Republicano (*Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*, TCF) o el Partido Republicano Liberal/Libre (*Serbest Cumhuriyet Fırkası*, SCF) desde su fundación el 12 de agosto de 1930 hasta su disolución el 17 de noviembre de ese mismo año. El primero de ellos fue un partido político fundado el 17 de noviembre de 1924 a propuesta de Atatürk y liderado por Ali Fuat Cebesoy (1882-1968), Kâzım Karabekir (1882- 1948), Refet Bele (1881- 1963) y Rauf Orbay (1881-1964). El partido apoyaba la democracia liberal aunque sería más tarde acusado de ser el vehículo del movimiento islamista y los nacionalistas kurdos en el intento de subvertir el régimen republicano recién establecido tras la considerada como rebelión del *şeyh* Said.²⁶⁰ Como consecuencia de ello, el partido fue prohibido el 3 de junio de 1925 y Karabekir junto a otros miembros fueron juzgados y encarcelados por un consejo de guerra. Tras ser liberados muchos de ellos mantuvieron el arresto domiciliario durante más de dos décadas junto a otros ochenta y dos miembros de la oposición. Con la presidencia de İsmet İnönü (1884-1973) y la apertura del régimen republicano al multipartidismo,

²⁵⁸ Cfr. Yılmaz Çolak. “Nationalism and the State in Turkey: Drawing the Boundaries of the ‘Turkish Culture’ in 1930s”. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3: 1 (2003), pp. 2-20.

²⁵⁹ İlhan Tekeli y Gencay Saylan. “Türkiye’de Halkçılık Ideolojisinin Evrimi [La Evolución de la Ideología Populista en Turquía]”. *Toplum ve Bilim*, 6-7 (1978), pp. 44-110.

²⁶⁰ La aparición de un “nuevo Estado” dio lugar a una serie de levantamientos armados liderados bien por figuras religiosas y/o por jefes tribales. La primera de ellas comenzó el 13 de febrero de 1925 tras una serie de arrestos bajo el liderazgo de una figura muy importante en el ámbito nacionalista kurdo e islámico sunní, el *şeyh* (jeque) Said. Las fuerzas rebeldes kurdas, con aproximadamente cuatro mil personas, tomaron rápidamente la ciudad de Elazığ y llegaron a ocupar un tercio del total de las ocho provincias turcas con mayoría de población kurda. Pero la brutal represión llevó en septiembre de ese mismo año al ahorcamiento del *şeyh* y varios de sus seguidores en Diyarbakir y otras ciudades del sudeste.

Karakedir fue elegido presidente de la TBMM tras la conclusión de la IIGM.²⁶¹

- d) *Devletçilik* (estatismo); este principio fue justificado en consonancia con la Gran depresión de 1929 y se materializó mediante el intervencionismo del Estado en materia económica, así como en la regulación laboral aunque no de una manera exhaustiva sino que intervenía en los sectores industriales que no habían sido cubiertos suficientemente por el sector privado y que tuvieran una importancia significativa. En este sentido, tampoco se estipulaba como alternativa al capitalismo, debido a que se promovió la creación de una burguesía nacional apoyada por el ente estatal. Una visión del estatismo más general reflejó el carácter paternalista del Estado que llegó a obtener la total responsabilidad de organizar la vida de la nación.²⁶² Tras establecer un centro de autoridad, la soberanía popular fue introducida oficialmente con la breve pero muy importante Constitución de 1921.²⁶³ Las declaraciones del Presidente del Tribunal Constitucional (*Anayasa Mahkemesi*), Yekta Güngör Özden (1991-1998), ejemplifican el calado de dicha flecha en las instituciones gubernamentales en la actualidad donde “el Estado turco es grande, augusto y sublime. Nunca se puede acusar al Estado. Sólo las personas son responsables de ser reprobadas pero nunca el Estado”.²⁶⁴
- e) *Laiklik* (laicidad); este principio supone uno de los elementos fundamentales de las flechas kemalistas como resultado final de las reformas seculares comenzadas por los Jóvenes turcos que, bajo una visión asertiva de la laicidad, no querían erradicar la religión sino limitarla al ámbito privado. Para Binnaz Toprak, el proceso de secularización fue fundamental para la transformación de la política nacionalista dirigida tanto al ámbito cultural como al político. Sin embargo, el laicismo turco se tergiversó no sólo en la definición de la nación turca como homogénea, uni-étnica, uni-lingüística e incluso como una entidad uni-sectaria. Por ello, el proyecto kemalista intentó alcanzar la difícil tarea de hacer que la ciudadanía se imaginara así misma como parte de una nación y por ello se

²⁶¹ Myron E. Weiner y Ergun Özbudun. *Competitive Elections in Developing Countries*. Duke: Duke University Press, 1987, p. 337. Para una aproximación al SCF se puede consultar cfr. Walter F. Weiker. *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and Its Aftermath*. Leiden: Brill, 1973, pp. 63-66.

²⁶² Zafer Toprak. *İttihat ve Terakki ve Devletçilik* [El Comité de Unión y Progreso y el Estatismo]. Estambul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.

²⁶³ Cfr. Ergun Özbudun, E. y Ömer F. Gençkaya. *Democratization and the Politics of Constitution-Making in Turkey*. Budapest: Central European University Press, 2009.

²⁶⁴ Mithat Sancar. *Devlet Akli Kıskaçında Hukuk Devleti* [El Estado de derecho en el sostenimiento del espíritu del Estado]. Estambul: İletişim, 2000, p. 64.

identificase dentro de la misma como una “comunidad imaginada”.²⁶⁵ De igual manera, si bien el politólogo Soner Çağaptay establece cuatro dimensiones en el proceso de secularización kemalista: la secularización simbólica (que incluye la transformación de las connotaciones de un conjunto de símbolos que irán perdiendo su carácter divino); institucional (con el objetivo de finalizar con la fuerza institucional previa del Islam); funcional (ámbito educacional y judicial) y legal (adopción de una especie de mezcla de los códigos comerciales alemán e italiano en 1929, el código penal italiano o el código civil suizo, ambos el 17 de febrero de 1926).²⁶⁶ Por su parte, para Massimo Introvigne los objetivos prioritarios de reforma o “des-islamización” fueron, en primer lugar, los estamentos del Estado, la educación y el derecho, puesto que dichas áreas habían sido tradicionalmente propias de la institucionalización del islam oficial del Imperio, el mismo que era dominado por los ulemas. En segundo lugar, la simbología religiosa añadiéndole a ello el ámbito social y el islam popular de las cofradías religiosas como medios posteriormente sometidos a un cambio fundamental. Si consideramos al Islam como lo hacían los kemalistas, es decir, como una religión tradicional que actuaba como un obstáculo para el progreso, el propio kemalismo implicaría un complejo proceso de islamización mediante el cual el islam oficial fue separado del poder judicial y lo llevó bajo un estricto control del Estado, por ello formalmente y por poner algún ejemplo las hermandades sufíes fueron cerradas. Como gran admirador de la *laïcité* francesa, Atatürk se dio cuenta de que el modelo francés no podía simplemente ser importado a un país de mayoría musulmana. Si el modelo de laicidad en Francia tenía por objeto reducir la religión al ámbito privado completamente separada del Estado, “el caso turco por el contrario y debido a que la religión operaba dentro de un marco en el que la distinción entre lo público y lo privado y entre lo piadoso y lo cultural era mucho menos evidente, el proceso de desinstitucionalización del Islam en el caso turco no fue tan fácilmente susceptible al cambio. El *laiklik* (laicismo) turco, por lo tanto, no pasa por alto el control de la religión como la laicidad francesa debido a la observación ejercida desde la Oficina del Primer ministro a través de instituciones de control asertivo de la laicidad como el realizado por el DİB”.²⁶⁷

²⁶⁵ *Op. cit.* Binnaz Toprak. “The Religious Right”. En Irvin Schick y Ertuğrul A. Tonak (eds.) *Turkey in Transition. New Perspectives*. Nueva York: Oxford University Press, 1987, p. 219.

²⁶⁶ Soner Çağaptay. *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?*. Londres: Nueva York: Routledge, 2006, pp. 156-162.

²⁶⁷ *Op. cit.* Massimo Introvigne. “Turkish Religious Market...”, pp. 37-38.

f) *Devrimcilik* (reformismo o revolución no violenta); con la puesta en práctica de este principio, a través de la acción revolucionaria, se pretendió poner a la República de Turquía a la altura de las naciones contemporáneas “civilizadas”. Los nuevos tipos de asociación comenzaron a basarse más en identidades personales y colectivas. Por tanto, la reforma secular del régimen kemalista se basó en apartar los asuntos religiosos de los políticos, es decir, no buscaba una separación entre Estado y religión sino una sumisión de la misma por razón de Estado. Por ello, y al igual que la mayoría de los reformistas musulmanes de la época, varios intelectuales kemalistas como Celâl Nuri İleri (1881-1938) impulsaron el razonamiento personal (*ictihâd/îyâtihâd*) para la consecución de dicha adaptación del Islam a las necesidades de un Estado moderno. Para Ümit C. Sakallıoğlu, el dilema planteado sobre el papel que jugaría el Islam en la conformación de la existencia social del individuo se resolvería a través de la difusión de las ideas seculares. La cultura, en otras palabras, se convirtió en parte integral de la política nacionalista debido a la necesidad del régimen de mantener la legitimidad popular. A través de este enfoque el Islam constituía una amenaza, debido a que el proyecto secular kemalista se asentaba básicamente en el cambio de las actitudes de los individuos cuya auto-identidad y seguridad emocional comunitaria hasta ahora había sido proporcionada por la religión.²⁶⁸

Sin embargo, a excepción de la flecha representada por el republicanismo, todos los principios kemalistas tienen en realidad raíces otomanas, aunque no en forma de doctrina o principio sino como características del proceso de reformas puestas en marcha. Esto no significa que el republicanismo o su equivalencia otomana, es decir, el término *cumhuriyetçilik* no estuviera totalmente ausente del diccionario político del Imperio otomano. Su uso por parte de algunos intelectuales fue en apoyo de una monarquía constitucional, basada en la soberanía popular. A su vez, el populismo fue uno de los componentes de la ideología del İTC en el poder entre 1908-1918. El estatismo surgió como política económica establecida de forma pragmática durante la IGM. En resumen, se podría decir que Mustafa Kemal no fue el creador de estos principios sino que “él fue el líder que los sistematizó como un programa político en la consecuente transformación de Turquía en un Estado moderno”.²⁶⁹ Sin embargo, Atatürk y la élite burocrática kemalista lo presento como una novedad a través de la cual el Estado y la nación alcanzarían al mundo civilizado contemporáneo.

²⁶⁸ Ümit C. Sakallıoğlu. “Parameters and Strategies...”, p. 235.

²⁶⁹ *Op. cit.* Şükrü Hanioglu. “*Garbcular: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic*”. *Studia Islamica*, 2 (1986), p. 136.

De manera similar, la aparición de esta élite burocrática se debe en gran parte a la occidentalización de la tradición otomana. Cuando Mustafa Kemal obtuvo todo el poder político llegó el momento de crear una sociedad moderna a través del cambio sociocultural de la burocracia civil-militar que fue organizado bajo el dominio del régimen de partido único del CHP.²⁷⁰ Por tanto, “de forma nítida el laicismo kemalista fue anclado en la corriente principal ideológica de los Jóvenes Turcos. Y es por todo ello que las reformas kemalistas pueden ser vistas a su vez como las lógicas conclusiones al proceso de secularización otomano”.²⁷¹

En este sentido, esta novedosa interpretación también pretendía una diferenciación clara entre el “islam árabe” y el “islam turco”, lo que fue clave en la construcción de las bases del nacionalismo turco. Para lograr el propósito diferencial, entre otras cosas, se implantaron nuevas instituciones secularizadas. Un ejemplo de ello fue la creación de la facultad de Teología en la Universidad de Ankara, inaugurada en 1924, en el que destacó el papel desempeñado por el erudito İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946), precursor de esta nueva teología de carácter nacionalista y secular.²⁷²

²⁷⁰ İter Turan. “Continuity and Change in Turkish Bureaucracy: The Kemalist Period and After”. En Jacob M. Landau (ed.) *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Colorado: Westview Press, 1984, pp. 99-121.

²⁷¹ *Op. cit.* Erik-Jan Zürcher. “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları [Los Orígenes Otomanos del Pensamiento Kemalista]. En Tanıl Bora (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* [Pensamiento Político en la Turquía Moderna]. Estambul: İletişim Yayınları, 2002, pp. 47-48.

²⁷² Ümit C. Sakallıoğlu. “Parameters and Strategies...”, p. 234.

II.1.3 La apertura del régimen republicano al pluripartidismo

No obstante, la muerte de Atatürk el 10 de noviembre de 1938 supuso la causa principal del agotamiento del sistema kemalista, excesivamente personalista. Con el voto unánime de la TBMM se eligió como segundo Presidente de la República a İsmet İnönü, más conocido como *Milli Şef* (el líder nacional), y que ya había sido Primer ministro durante dieciséis años, doce de ellos consecutivos (1925-1937), quien para fortalecer su posición en el poder comenzó a desplazar de la élite primaria kemalista (*kadro*) a algunos personajes políticos importantes durante el gobierno del CHP tales como el Ministro de Asuntos Exteriores Tevfik Rüştü Aras (1883-1972), el Ministro de Interior Şükrü Kaya (1883-1959) y el hasta entonces Primer ministro y futuro tercer Presidente de la República (1950-1960), Mahmut Celâl Bayar (1883-1986).

La consecuente y necesaria transición del país de un sistema de partido único a una democracia multipartidista fue posible en gran parte gracias a la evolución de la coyuntura internacional que llevó a la República a alinearse con la filosofía de los regímenes democráticos victoriosos de la IIGM. De hecho, la propia coyuntura internacional, con la derrota ideológica del nacionalsocialismo, desempeñó un papel decisivo para poner fin al régimen republicano kemalista que representaba la inferioridad de los regímenes autoritarios y/o totalitarios con los regímenes democráticos de la época.

De igual manera, teniendo en cuenta el apoyo de Turquía a la causa aliada, los futuros resultados de las relaciones internacionales solamente podrían decidirse en un marco que uniera a los turcos con Occidente mediante un acuerdo que estuviera fundamentado en el principio de la soberanía y los intereses económicos de la República. Es decir, sin el impulso proporcionado por un sistema político plenamente democrático el país no conseguiría el reconocimiento adecuado por la comunidad internacional.²⁷³

A la luz de dichos acontecimientos, sería simplista afirmar que las presiones externas actuaron como factor exclusivo en la introducción del sistema multipartidista, dado que la participación de las fuerzas sociales y culturales facilitó la transición. En primer lugar, la toma de decisiones que permitiera la competencia electoral se debió a la consideración de que un sólo partido nunca había desarrollado una ideología que justificara su permanencia en el poder y, por lo tanto, la élite estatal con el objetivo de mostrar su creencia intrínseca en la democracia veía

²⁷³ Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu. *The rising tide of conservatism in Turkey*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009, p. 25.

necesario reconocer el grado de civilización de una nación mediante un nuevo curso político encaminado a “fortalecer internamente a Turquía y ganarse el respeto del mundo exterior”.²⁷⁴

Así mismo, la transición a un régimen democrático “fue diseñada como una válvula de seguridad que liberara a Turquía de una serie de amenazas y distorsiones pero esa lógica se instauró una vez más desde arriba hacia abajo produciendo, no en un futuro no muy lejano, algún que otro conflicto en el trascurso democrático del país”.²⁷⁵ Por eso, el nuevo Jefe de Estado se alejó de la influencia de la URSS, en parte para beneficiarse de la sustancial ayuda provista por el Plan Marshall de 1946, se acercó a los EEUU con el ingreso de Turquía en la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en 1952, defendió la “neutralidad activa” del país durante la IIGM y abandonó el sistema autoritario kemalista a finales de la década de los años cuarenta, introduciendo el pluripartidismo con una clara tendencia hacia la implementación de un sistema plenamente democrático.²⁷⁶

Aunque en sus comienzos, “el sistema pluripartidista era tan jerárquico como absolutista, puesto que el principio autoritario impregnaba todos los niveles del gobierno de İnönü. Incluso el propio presidente como el líder absoluto de un gobierno autoritario estaba en la cúspide del poder y, al mismo tiempo, era el núcleo de toda esta centralización”.²⁷⁷ Por tanto, durante aquella época el desarrollo de un Estado centralizado sustentado en la burocracia, el ejército y el adoctrinamiento que proporcionaba el *network* educativo hacía de las demandas de un amplio sector de la población no fueran atendidas por el “centro”.

A pesar de ello, lo que sería cierto es que tras el fallecimiento de Atatürk dio comienzo una etapa de cierta “moderación” en las políticas de secularización. Los dirigentes del CHP se concienciaron de la inclinación política de las masas periféricas hacia lo piadoso y comenzaron a desarrollar una actitud menos hostil hacia la religión, sobre todo tras 1945, motivado por un interés electoralista ante la incipiente apertura multipartidista: “si no se imparten clases de religión, nuestro partido no recibirá un solo voto de la gente en las próximas elecciones”.²⁷⁸ Todo lo anterior se vio “reflejado en las distintas concesiones que fueron aprobadas como la distensión administrativa de los trámites para la peregrinación a los lugares sagrados, la re-introducción en

²⁷⁴ *Op. cit.* M. Şükrü Hanioglu. “Garbçılar: Their Attitudes...”, p. 147.

²⁷⁵ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, pp. 24-25.

²⁷⁶ Cfr. Kemal H. Karpat. *The Transition of Turkey's Political Regime to a Multi-Party System*. Princeton: Princeton University Press, 1957, p. 57.

²⁷⁷ *Op. cit.* Selim Deringil. *Turkish Foreign Policy during the Second War: 'Active' Neutrality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 41.

²⁷⁸ *Op. cit.* İsmail Kara. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 3* [El Islamismo en Turquía 3]. Estambul: Pınar Yayınları, 1997, p. 27

la enseñanza primaria de las clases de religión, el relativo fortalecimiento de la organización del DİB y la reapertura de algunos mausoleos históricos”.²⁷⁹

Aunque dicho proceso de secularización significaba a su vez un proceso de cambio. Por primera vez en la historia del Islam, la fuente de legitimidad y la base social del poder estatal soberano pasaron de la religión a la nación, es decir, el Islam dejó de considerarse como la base legitimadora tanto del poder político como del orden público. Sin embargo, según Hakan Yılmaz, el éxito del proceso de secularización dependía de diversos factores. El primero de ellos radicaba en “casos donde las élites secularistas-modernistas habían liderado con éxito una guerra anticolonial, su labor fue, especialmente en el período inicial de su gobierno, facilitada en parte por la legitimidad popular que se les había otorgado. Un segundo factor se estableció en los beneficios materiales que recayeron sobre el pueblo bajo el gobierno de estas élites. Por último, un consistente, riguroso y eficiente reforzamiento de las reglas del juego. Por tanto, podría considerarse que la consecuencia histórica de la secularización fue, por primera vez en la historia, el exilio del Islam del ámbito del Estado al de la sociedad”.²⁸⁰ Es, por tanto, ante dicho marco “democrático” multipartidista donde surgió el movimiento islamista de carácter político como único ente con capacidad de alternativa al orden hegemónico unitario kemalista inmóvil en términos políticos, económicos, sociales y culturales.

²⁷⁹ *Op. cit.* Rifat N. Bali. *Revival of Islam in Turkey in the 1950's Through the Reports of American Diplomats*. Estambul: Libra, 2011, p. 14.

²⁸⁰ *Op. cit.* Hakan Yılmaz. “Islam, Sovereignty...”, pp. 489-491.

II.1.3.1 La propuesta kemalista de retraimiento al exterior: “paz en casa, paz en el mundo”

Tradicionalmente, el discurso de la política exterior se ha encaminado a generar programas, ideales y estrategias políticas con el objetivo de salvaguardar tanto el interés nacional en la arena internacional como legitimar el Estado como una indisoluble unidad política en el ámbito doméstico. Como bien establece David Campbell, la “política exterior es un discurso de poder con alcance supranacional aunque legitimado en el ámbito de lo nacional. En dicho contexto sería donde se ha otorgado a la política exterior del Estado-nación moderno una posición privilegiada, como el discurso al que debemos acudir y principal fuente de los constantes peligros, internos y externos, que acechan a nuestra sociedad”.²⁸¹ Por lo tanto, mediante la representación de amenazas y peligros para la nación, las élites gobernantes formaron un bloque histórico que disciplinara a la sociedad y excluyera con ello a otros grupos “antagónicos” que desafiaran tanto a la hegemonía como a la herencia kemalista. Por ello, la política exterior turca se ha dirigido tradicionalmente a la creación, consolidación y desarrollo de un entorno internacional basado en la estabilidad, la cooperación, la no dependencia, la soberanía nacional, el respeto por el derecho internacional y el crecimiento económico especialmente en la región circundante con el país euroasiático.

Por otro lado, para Behlül Özkan, el discurso de la política exterior turca durante todo el siglo pasado no habría incorporado características uniformes desde 1923. Sin embargo, Özkan también establece que han existido tres períodos distintos, todos ellos separados por rupturas radicales *a creatio ex nihilo*.²⁸² Entre 1923-1939, la occidentalización, el antiimperialismo y el anticolonialismo fueron los parámetros que guiaron la política exterior de Turquía durante los primeros años del régimen republicano. En dicho período bajo el lema de Atatürk “paz en casa, paz en el mundo” (“*yurtta sulh, cihanda sulh*”), Turquía mantuvo la cautela de no alinearse con ninguna de las grandes potencias del momento con la intención de mantener el *statu quo*, es decir, la integridad territorial de la nación turca adquirida tras el Tratado de Lausana de 24 de julio de 1923. Al principio de integridad territorial se añadieron otros tales como la “inviolabilidad de la independencia, la prioridad absoluta del interés nacional y el respeto mutuo entre naciones”.²⁸³

²⁸¹ *Op. cit.* David Campbell. *Writing Security. United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 70.

²⁸² Behlül Özkan. *From the Abode of Islam...*, p. 146.

²⁸³ *Op. cit.* Türkkaya Ataöv. *Turkish Foreign Policy, 1939-1945*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965, pp. 1-2.

En virtud de lo expuesto es posible extraer también el rol pasivo de la política exterior de la época, limitado a la búsqueda de alianzas regionales, principalmente con otros estados de Oriente Medio y los Balcanes contra las grandes potencias, especialmente de Italia.²⁸⁴ No obstante, dada la hostilidad ideológica de las potencias europeas hacia Turquía y la URSS, el tono cordial de las relaciones entre los dos países surgió de las pragmáticas inquietudes y el interés propio, más que de una afinidad ideológica. Un aspecto a resaltar durante aquella época fue la figura de Tevfik Rüşti Aras, el arquitecto de la política exterior kemalista de no alineamiento, que actualmente mantiene el récord como el ministro más veterano en la cartera de asuntos exteriores, cargo que desempeñó durante más de trece años. Con el objetivo de construir alianzas, Turquía se unió a la Liga de las Naciones en 1932; tomó parte con Grecia, Rumania y la antigua Yugoslavia en el Pacto de los Balcanes de 1934; en el Tratado de Montreal de 1936; en el Pacto de Saadabad con Irak, Irán y Afganistán en 1937 así como también en el tratado tripartito de alineación con Gran Bretaña y Francia en 1939.²⁸⁵

En relación con lo anterior, con el comienzo de la época bipolar, el anticomunismo y la consecuente vinculación con el polo occidental frente a la URSS dieron forma a la política exterior turca. Un ejemplo de ello fue la citada entrada de Turquía en la OTAN, la cual, según Nicholas Danforth, se estableció como la característica definitoria y principal referencia de las relaciones con Occidente durante más de medio siglo siendo utilizada a su vez, tanto por Turquía como por la comunidad internacional, como una prueba irrefutable de la identidad occidental, particularmente europea, del país euroasiático. A nivel conceptual “proporcionó a los turcos una nueva posición geoestratégica dentro de Europa pasando de ser considerados como los “barbaros a las puertas de Europa” a los “guardianes” del flanco sudeste del continente. Y a nivel práctico, la pertenencia a la OTAN sirvió de marco definitorio de la estrecha relación que desarrolló con los Estados Unidos”.²⁸⁶

²⁸⁴ Cfr. Dilek Barlas. “Friends or Foes? Diplomatic Relations between Italy and Turkey, 1923-1936”. *International Journal of Middle Easter Studies*, 36 (2004), pp. 231-252. En línea <http://home.ku.edu.tr/~dbarlas/Fofs.pdf> (Consultado el 07/08/2014).

²⁸⁵ William M. Hale. *Turkish Foreign Policy, 1774-2000*. Londres: Frank Cass, 2000, p. 42.

²⁸⁶ *Op. cit.* Nicholas Danforth. “Ideology and Pragmatism in Turkish Foreign Policy: From Atatürk to the AKP”. *Turkish Policy Quarterly*, 7: 3 (2008), p. 87. En línea http://www.esiweb.org/pdf/esi_turkey_tpq_vol7_no3_nicholas_danforth.pdf (Consultado el 08/08/2014).

II.2 LA DIFERENCIACIÓN DEL ISLAM POLÍTICO TURCO COMO CASO CONCRETO: CONTESTACIÓN E IDENTIDAD

En la actualidad, aunque la mayoría de académicos están de acuerdo en cuanto a la existencia de una versión particularizada y localizada del Islam en Turquía, el arduo debate en torno a la existencia de un tipo de Islam de carácter propiamente turco se establece en consonancia a cómo enmarcarlo. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la figura de Ahmet Yaşar Ocak, quien dispone al musulmán turco (*Türk Müslümanlığı*) sobre la aceptación del “hecho de que existe una manera específica de ser musulmán que manifiesta el entendimiento y las prácticas de Turquía, una región que se extiende desde Asia central hasta los Balcanes, dispar del islam persa y árabe en relación con la propia religión, la fe, el ámbito privado, la práctica de rituales y celebraciones religiosas que incluye una interpretación diferente tanto de los principios islámicos como del uso de las costumbres individuales”.²⁸⁷ Por su parte, según Mehmet S. Aydın, un “islam turco (*Türk İslami*) sería posible si se “desarrolla un nuevo enfoque en el Islam que incorpore la sabiduría del sufismo con las experiencias históricas propias de la Turquía moderna. Dicho novedoso enfoque mantendría sus fundamentos intelectuales e institucionales en Turquía y su objetivo sería reinterpretar el Corán con la justificación de entender el mundo contemporáneo”.²⁸⁸

Sin embargo, M. Hakan Yavuz contradice la conceptualización de Ocak, y en parte también la de Aydın, estableciendo que por Islam propiamente turco nos referimos “a la producción de conocimiento religioso en un contexto de preocupaciones de carácter exclusivamente local, todo ello no captura una versión determinada del Islam”. En su lugar, Yavuz propone una definición de “islam turco” que supera el trasfondo étnico, en referencia al proyecto kemalista de nacionalización de la religión que podría implicar el rechazo de la universalidad del Islam, como una forma propia y particular de elaboración y creación de ser musulmán mediante “la reproducción del conocimiento religioso en la “vida cotidiana” por aquellos que son educados en un ambiente propiamente turco. Dicho islam no está compuesto de actitudes que van dirigidas hacia una doctrina islámica, sino más bien hacia lo *islamiyat* (islámico), es decir, pretende acomodar los principios universales del propio Islam para que trabajen en términos de creación

²⁸⁷ *Op. cit.* Ahmet Y. Ocak. *Türk Sufiliğine Bakışlar* [Aproximación a las Órdenes Sufíes Turcas]. Estambul: İletişim, 1996, p. 79.

²⁸⁸ *Op. cit.* Mehmet Aydın. *İslam'in Evrenselliği* [El Universalismo del Islam]. Estambul: Ufuk, 2001, pp. 68-69.

de una serie de instituciones, ideologías, principios, prácticas y valores”.²⁸⁹

En relación con lo anteriormente expuesto, una de las peculiaridades que definen al movimiento islamista turco es la perdurable tradición del sufismo que ha proporcionado, a través de las órdenes religiosas como la *Nakşibendilik* o la *Mevlevilik*, una especie de “salida” a la expresión religiosa islámica. Por tanto, “se hace difícil por no decir imposible un análisis de los grupos y partidos islamistas, a lo que podrían añadirse en el caso turco los partidos conservadores de centro-derecha y también los pertenecientes a la síntesis turco-islámica, sin tener en cuenta a estas organizaciones, sectas o cofradías sufíes, dado que ellas también constituyen una parte destacable de la base social de los partidos islamistas”.²⁹⁰

Por otra parte, las raíces intelectuales del islam propiamente turco pertenecen a figuras como la de Ahmed Yesevî (1093-1166) que se sitúa como la principal fuente intelectual del islam heterodoxo. Yesevi, fundador de la orden religiosa *Yesevilik* (*Yeseviyye*), llegó a ser muy influyente entre las tribus kazajas y kirguises sobre la manera de reinterpretar el Islam, el cual, daba cabida a estilos de vida nómadas. Sin embargo, no trataba de negar las costumbres y tradiciones antiguas sino que las utilizaba para difundir las enseñanzas islámicas. Gran parte de su obra fue compilada en un libro conocido como el *Divan-ı Hikmet* (Consejo de la Sabiduría), una de las primeras obras literarias en turco-otomano sobre el Islam. La *tarikât Yesevilik* se convirtió en el origen intelectual de otras órdenes en la Península de Anatolia como la *Mevlevilik*, *Nakşibendilik* y *Bektaşilik* que analizaremos más adelante.²⁹¹

En contraste, el islam ortodoxo mantuvo a Mansur Maturidi (853-944), original de un distrito al noroeste de Samarcanda (Uzbekistán), Maturit, como una de sus principales figuras que bajo su propuesta teológica por el establecimiento del papel de la razón junto al desarrollo de la fe religiosa puede ser entendido como un sincero contraste a las doctrinas *Mu'tazila* y *Ash'ariyya*.²⁹² La *Maturidiyyah* (*Maturidilik* en turco) sostiene que el papel y la importancia de la

²⁸⁹ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. “Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus”. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24: 2 (2004), p. 218. En línea <http://content.csbs.utah.edu/~hy2453/turkishislam.pdf> (Consultado 28/02/2015).

²⁹⁰ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP...”, p. 57.

²⁹¹ M. Hakan Yavuz. “Is There a Turkish Islam...”, p. 230.

²⁹² La mutazilí (mutázila en árabe) es una corriente racionalista de la teología especulativa islámica desarrollada desde mediados del siglo VIII. “El debilitamiento de la tradición y del principio de autoridad que comportaba este aprecio de la razón dio lugar a dos ideas con consecuencias políticas muy importantes: la negación del carácter dinástico del califato y la obligación del musulmán a resistirse, incluso mediante el empleo de la fuerza, al gobernante injusto. Por su parte, Abū l-Ḥasan al-Ash‘arī (874-936), fundador de la escuela teológica ashari, tuvo su origen como reacción al excesivo racionalismo de la mutazilí. Esta escuela sostiene que la razón humana no es capaz de establecer con absoluta certeza algo en lo que respecta a la moral, el mundo físico o la metafísica. *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 238.

evidencia en la religión no se pueden evitar debido a que no puede ser comprendida por la mera figuración sino por la evidencia. Gracias a este punto de vista, Maturidi desarrolló un enfoque realista de la religión carente tanto de las creencias como de la relación Dios-humano, la misma que no estaría en contradicción con la realidad. Estas tres escuelas teológicas también van a estar en desacuerdo sobre la relación entre la libertad humana y la omnipotencia divina.²⁹³ En resumen, dichos intelectuales desempeñaron un papel decisivo en la localización de la fe universal, pero también en la universalización de los acuerdos a nivel local sobre los asuntos de temática religiosa tratados a través de la religión islámica.

Las relaciones entre el denominado como islam oficial de los ulemas y el heterodoxo de las órdenes sufíes van a estar marcadas por la rivalidad y el antagonismo, puesto que la ortodoxia sunní y la heterodoxia sufí no sólo compitieron sino que también compartieron los espacios de influencia y práctica religiosa de los fieles en el Imperio otomano: el Islam en Anatolia estuvo siempre compartido por la tensión existente entre las madrazas, seminarios donde los clérigos eran educados, y las órdenes religiosas. Esta dicotomía sería muy útil para comprender la evolución de las prácticas islámicas y las instituciones de la Turquía contemporánea. A su vez, el propio desarrollo del sufismo proporcionó una oportunidad única de formular una zona propia denominada como islam turco. O dicho de otra manera, es posible que la absorción del Islam en la cultura turca por medio del *network* sufí fuese moldeando un islam propio en Turquía.

Pero sobre todo ha sido la capacidad de adaptación de los movimientos islamistas lo que ha posibilitado su amplia presencia social y política. La integración y normalización de los partidos políticos de tendencia islamista en el sistema democrático ayudó, y mucho, a la consolidación de la democracia en la República dando la oportunidad de demostrar que puede ser la vía integradora de las corrientes más reformistas del islam político dentro de un Estado laico cumpliéndose así las garantías democráticas y de derecho en una sociedad mayoritariamente musulmana. Es este, por tanto, otro elemento que distingue el islam político turco del islam político árabe o persa en términos generales, confiriéndole no sólo una mera adscripción religiosa sino también cultural mediante la reivindicación de una identidad espiritual e histórica diferenciada, la cual, se plasmara asimismo en la acción social y política. De esta forma, entre las especificidades más destacables del islam político turco estarían las mencionadas a continuación.

²⁹³ Cfr. Wilfred Madelung. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*. Londres: Variorum Reprints, 1985, pp. 112-115.

II.2.1 Especificidades de carácter espiritual/religioso

Durante la segunda mitad del pasado siglo, el islam político contemporáneo en Turquía habría recorrido un largo camino. Todo comenzó con la revuelta islamo-conservadora de intelectuales contra el proceso de secularización implementado por Atatürk.²⁹⁴ De ahí que el vehículo ideológico de dicha revuelta fuese el islam popular representado por las *tarikatar*, término que puede traducirse literalmente como “camino” y se refiere a una escuela, cofradía, hermandad o grupo con una clara orientación mística, prohibidas en 1925 junto a las logias de los derviches (*zaviye/zāwiya*), debido a la creencia de que la propia naturaleza de las mismas era totalmente contraria al espíritu individualista, científico y positivista de la modernización propuesta por los principios hegemónicos del kemalismo.²⁹⁵

En palabras del propio Atatürk, en su discurso en la ciudad de Kastamanu el 30 de agosto de 1925: “la República de Turquía no puede ser una tierra de *şeyhler*, *dervişler* y hermanos laicos. La hermandad más veraz es la de la civilización y de los individuos primitivos que buscan la prosperidad material y moral a través de la guía de un jeque (*şeyh*) a pesar de la iluminación de la ciencia, la tecnología y la civilización en su conjunto, no deben existir en la sociedad turca”.²⁹⁶ La comentada prohibición no supuso un final para las *tarikatar* pero sí un hecho crucial en su historia, dado que las grandes hermandades no desaparecieron pero la disolución “oficial” les obligó a realizar lo que podríamos considerar como una “migración interior” lejos del dominio público.²⁹⁷

Sin embargo, la élite kemalista nunca tuvo la intención de separar los “ámbitos temporal y espiritual en el sentido de la máxima bíblica de “dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.²⁹⁸ De hecho, el proceso de des-islamización kemalista reducía en gran medida el número de opciones disponibles en el panorama religioso, puesto que aunque circunscrito al Estado laico, el islam oficial mantuvo su protagonismo. A ello habría de añadirse que, además de esta legislación secular, Atatürk promovió otras reformas encaminadas a introducir nuevas

²⁹⁴Cfr. Sena Karasipahi. *Muslims in modern Turkey: Kemalism, modernism and the revolt of the Islamic intellectuals*. London: Tauris, 2009.

²⁹⁵ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, pp. 208-212. Por otra parte, para una aproximación al concepto de “ideología hegemónica” puede consultarse cfr. Antonio Gramsci. “Hegemony”. En Daniel Egan y Levon Chorbajian (eds.) *Power: a critical reader*. Upper Saddle River: Nueva Jersey: Pearson Prentice Hall, 2005.

²⁹⁶ “Kastamonu’da İkinci Bir Konuşma, 30/VIII/1925” [Segundo Discurso en Kastamonu, 30/VIII/1925]”. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1919-1938)* [Los Discursos y Declaraciones de Atatürk II (1919-1938)]. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu: Atatürk Araştırma Merkezi, 1989, pp. 218-225. En línea <http://atam.gov.tr/wp-content/uploads/S%C3%96YLEV-ORJ%C4%B0NAL.pdf> (Consultado el 20/06/2014).

²⁹⁷ M. Hakan Yavuz. “Is There a Turkish Islam...”, p. 225.

²⁹⁸ Ümit C. Sakallıoğlu. “Parameters and Strategies...”, p. 233.

costumbres seculares que implicaban la abolición de los símbolos asociados con el Islam en el espacio público y su sustitución por equivalentes próximos a la cultura occidental. Varios ejemplos muestran la intención de marginar aun más al Islam del espacio público fortaleciendo un “estilo de vida secular” con el cambio al sistema métrico, la ley de apellidos de 1934, “la adopción del calendario gregoriano en 1925 (incluyendo los conceptos de “A.C.” y “D.C.”), la prohibición del pañuelo islámico (*türban/başörtüsü*) junto a un nuevo código de vestimenta con la sustitución del *fez* por el sombrero europeo el 23 de agosto de 1925, el cambio de la secuencia de caracteres otomano arabo-pérsico a un alfabeto latino en 1928 o la aceptación del domingo como día de descanso semanal en lugar del viernes en 1935”.²⁹⁹ Las palabras del Ministro de Educación por aquel entonces, Resit Galip (1893-1934), evidenciaba que “el Islam sería entendido correctamente únicamente si es compatible con el carácter de la nación turca. Esto es posible, por poner algún ejemplo, al hacer oraciones en lengua turca. Nuestro principal objetivo es hacer oraciones religiosas (*dua*) y la publicación de libros de temática religiosa en turco moderno (*Türkçe*)”.³⁰⁰

No obstante, ya durante el período otomano, con las reformas seculares y la agitación política vivida durante la etapa de las Tanzimat, con el distanciamiento de la sociedad en cuanto a la expresión tradicional de la conducta musulmana y las relaciones sociales, la contención del islam heterodoxo de las *tarikatlar* tomó un impulso extra. Las políticas destinadas a limitar la influencia de las cofradías durante la época otomana fueron variando desde la prohibición hasta la dispensa clientelar, estableciéndose así un patrón recurrente durante toda la pasada centuria con respecto a la relación entre las mismas y el Estado turco.³⁰¹ Si bien la ortodoxia suní del islam oficial y el islam imperial, junto con el islam heterodoxo e informal sufí, seguían siendo la columna vertebral de la vida cultural otomana, la temprana relación de los sultanes con las *tarikatlar* puede en parte darnos la explicación para justificar la pluralidad de configuraciones religiosas que fueron aceptadas en el Imperio así como también la persecución de algunas de ellas, lo que a su vez reflejaba la intransigencia del propio ente estatal.³⁰²

²⁹⁹ *Op. cit.* M. Şükrü Hanioglu. “The Historical Roots...”, p. 44.

³⁰⁰ Dücane Cündioğlu. *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet* [La adoración al proyecto político turco]. Estambul: Kitabevi Yayınları, 1999, p. 158.

³⁰¹ *Op. cit.* Şerif A. Mardin. *Religion and Social Change...*, p. 13.

³⁰² Karen Barkey. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 67-70.

En 1930, por otro lado, tras el descubrimiento de un complot para asesinar a Atatürk en el conocido como *Menemen Hadisesi* (el incidente de Menemen) al oeste del país y una nueva serie de levantamientos contra las imposiciones seculares en el modo de vestir o exigiendo la vuelta de la llamada a la oración (*ezan*) en árabe en Bursa, el efecto más claro de estas insurgencias, debido a la violenta respuesta del Estado, fue una nueva fase de laicismo militante.³⁰³ En este sentido, “la declaración en diciembre de 1935 del Sheikh Halit como “el *Mahdi*” (“el Guiado”), trajo consigo otra serie de sangrientas insurgencias lideradas por su hijo, el Sheikh Kudus, con la posterior proclamación de Kayserili Ahmet Kalayci de una nueva *tarikati*, la orden religiosa de *İskilip* que, en consecuencia, incitó a las masas populares a rebelarse en 1936”.³⁰⁴

Desde la fundación de la República el Islam ha desempeñado a la misma vez una función dual y contradictoria. Si la élite estatal ha confiado a menudo en la religión islámica como una seña de identidad (*kimlik*) común de los pueblos que constituyen la nación turca, al mismo tiempo, también ha sido percibido como una amenaza debido a su capacidad inherente para desafiar al poder del Estado como una fuente alternativa de legitimidad política.³⁰⁵ Según Şerif A. Mardin y M. Hakan Yavuz, identifican las demandas en disputa entre el poder del Estado y el carácter popular del Islam como una de las líneas de fractura que definen la política turca.³⁰⁶

³⁰³ Para un tratamiento en profundidad de los distintos levantamientos puede consultarse cfr. Umut Azak. *Islam and Secularism...*, pp. 21-23; Ertan Aydın. “Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the *Ulku* Version of Kemalism, 1933-1936”. *Middle Eastern Studies*, 40: 5 (2004), pp. 55-82 y Çetin Özek. *Devlet ve Din* [Estado y Religión]. Estambul: Ada Yayınları, 1982, p. 498.

³⁰⁴ *Op. cit.* Nilüfer Narlı. “The Rise of the Islamist Movement in Turkey”. *Middle East Review of International Affairs*, 3: 3 (1999), p. 39. En línea <http://www.rubincenter.org/meria/1999/09/narli.pdf> (Consultado el 08/09/2014).

³⁰⁵ Mustafa Erdoğan. “Islam in Turkish Politics: Turkey’s Quest for Democracy without Islam”. *Liberal Düşünce Topluluğu*, 4: 14 (1999), pp. 103-117.

³⁰⁶ Şerif A. Mardin. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 54 y M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, p. 24.

II.2.1.1 El bazar otomano de lo religioso

En este sentido, lo verdaderamente enriquecedor del Islam es la pluralidad y variedad de formas en que éste se manifiesta: islam de los doctores de la ley, de las cofradías, islam popular, islam político e incluso el islam singular y doctrinalmente marginal de los alevíes. Por tanto, el caso turco podría ofrecer un caso de modelo ideal por una serie de razones, puesto que el Islam en el país de herencia otomana ha sido convenientemente integrador, rechazando elementos seculares y occidentales, y aún mantiene una serie de tensiones entre las grandes ciudades y el ámbito rural, entre Estambul y Anatolia, es decir, entre la ciudad moderna, republicana, laica y occidentalizada y el ámbito rural anatolio, tradicional, conservador y sufi. Lo curioso es que la distinta relación entre estos tipos de Islam en la época actual, junto con el laicismo asertivo kemalista, han llevado a síntesis originales y sugerentes como el AKP, todo ello inmerso en un contexto intelectual generalmente marcado por el pluralismo y la tolerancia religiosa.

De manera similar, podemos estipular el “bazar otomano de lo religioso” de acuerdo al histórico resultado de la competencia entre cuatro tendencias durante la época imperial: la primera de ellas fue la representada por el Islam como religión oficial del Imperio otomano, cuya ortodoxia estaba garantizada por los ulemas del Estado.³⁰⁷ Durante aquella época, la administración de la justicia estaba controlada por los *kadiler*, que mantenían una serie de funciones en las distintas regiones del Imperio como mantener el orden público, la administración de la justicia, e incluso, podían llegar a recaudar los impuestos y controlar a las fundaciones piadosas.³⁰⁸

En segundo lugar, se encuentra la tendencia del islam heterodoxo en el ámbito rural anatolio, fundamentado en el patrimonio sincrético de los turcomanos unidos a influencias chiítas. De hecho, los grupos más relevantes de esta tendencia no eran técnicamente chiítas, pero formaban parte de lo que algunos académicos han denominado como la “tradición hiper-chiíta”. Dicha tradición “es un tipo de pensamiento religioso que mantiene la encarnación divina de Ali (600-661), yerno y cuarto sucesor del Profeta, cuya reclamación del califato, gracias a la conflictividad creada con Muawiyah I (602-680), llevó a sus seguidores a establecer el chiísmo como una rama separada del islam mayoritario sunní dirigidos originalmente por Muawiyah y sus sucesores, los califas omeyas. Esta rama del Islam considera a sus líderes reencarnaciones de Ali. No obstante, ninguna de estas afirmaciones han sido aceptadas por la corriente principal del

³⁰⁷ Thierry Zarcone. *La Turquie: de l'Empire ottoman à la République d'Atatürk* [Turquía: del Imperio otomano a la República de Atatürk]. Paris: Gallimard, 2005.

³⁰⁸ M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 18.

chiísmo”.³⁰⁹ Como objeto de un arduo debate, en el intento de aproximarnos a una tipología más precisa de los grupos de dicha tradición, un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en la opinión de Thierry Zarcone que no incluye a la cofradía *Bektaşilik* (*Bektaşiyya*) como parte de esta tradición mientras que sí lo hace con la cofradía *Kızılbaş* (*Kızılbaşlık*), a pesar de que dichas cofradías comparten muchas de sus creencias y prácticas religiosas.³¹⁰

Otra de las tendencias que podían encontrarse en el Imperio es lo que Zarcone califica como el islam heterodoxo de los “doctores filósofos”. Dicha tendencia está fundamentada en la tradición de Bedreddin Simavli (1359-1416) y una serie de místicos independientes próximos al panteísmo. A la que podría añadirse, en cuarto y último lugar, la tradición del islam popular de las grandes cofradías suníes que perpetúan a una parte sustancial del islam ortodoxo fuera del ámbito de la educación religiosa mediante una amplia red proporcionada por las congregaciones (*tekkeler* o *dergahlar*).

Sin embargo, dado que muchos de los jeques de las cofradías locales más importantes eran a su vez ulemas, en principio, no hubo conflictos sustanciales con la primera tendencia analizada. De manera similar, Feroz Ahmad sugiere una distinción entre tres grupos de hermandades sufíes: el primero de ellos “respeto plenamente la sharía como es definida por los ulemas bajo la escuela jurídica hanefí (*Nakşibendiya* y *Chaziliya*); otro de los grupos se mantiene dividido entre el respeto a la ortodoxia y la simpatía por el misticismo de Ibn Arabi (1165-1240) despreciados por la mayoría de los ulemas representantes del islam oficial (*Halvetiya* y *Mevleviya*) y el último de los grupos es el que intenta armonizar las influencias preislámicas no sunníes con el chiísmo (*Bektaşiyya*, *Melamiya* y *Hamzeviya*)”.³¹¹

³⁰⁹ *Op. cit.* Massimo Introvigne. “Turkish Religious Market...”, p. 36.

³¹⁰ Thierry Zarcone. *Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam: Rıza Tevfik, penseur Ottoman (1868-1949), du soufisme a la confrérie* [Místicos, filósofos, y franco-masones en el Islam: Rıza Tevfik, pensador otomano (1868-1949), del sufismo a la cofradía]. Paris: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1993, p. 194.

³¹¹ *Op. cit.* Feroz Ahmad. *Turkey: The Quest for Identity*. Oxford: OneWorld, 2003, p. 210.

II.2.1.1.1 El islam heterodoxo de las cofradías religiosas

Con respecto a la última de las tendencias analizadas anteriormente, la característica básica de las *tarikatlara* (cofradías religiosas) está fundamentada en una fuerte mentalidad de grupo, debido a que son una especie de unidad familiar que proporciona a los fieles una profunda seguridad, solidaridad y asistencia en su vida diaria a cambio de lealtad al grupo, en otras palabras, “toman la mano de la persona para salvar su alma de la destrucción”.³¹² Dichas cofradías, principales instituciones del sufismo, estaban dirigidas originalmente a la búsqueda de la verdad divina y la purificación del alma, permitiendo así el logro de una condición de perfección humana (*insan-ı kâmil*).³¹³ Algunas de las funciones de las órdenes religiosas era el de escuelas de la moral, centros culturales para el desarrollo de espacios de arte islámico para el debate político y filosófico e incluso, en algunas ocasiones, como lugares de socialización.³¹⁴

A su vez y con algunas excepciones, los miembros de las órdenes religiosas participan en lo que comúnmente se conoce como el islam universal, es decir, llevan a cabo los preceptos islámicos universales de la profesión de fe (*şehadet*), la oración (*namaz*), el ayuno (*oruç*), la peregrinación a los lugares sagrados (*hac*) y la limosna (*sadaka*). También mantienen una admiración por el pasado islámico de la época otomana y, en particular, se ven a sí mismos como la preservación de dicho patrimonio histórico. Las órdenes religiosas se estructuran a través del liderazgo carismático e influyente y la obediencia fiel del discípulo, es decir, se podría decir que son organizaciones muy personalistas, en la que el grupo leal es cohesionado en torno a un líder carismático. La relación fundamental dentro de una orden sufí es la compuesta por el *şeyh* o *halife* (jeque/líder) y el *mürüt* (discípulo/alumno). Esta relación no es de igual a igual, dado que los *şeyhler* se definen generalmente como “maestro o doctor” y desarrolla funciones que son esencialmente de autoridad y que implican una relación asimétrica con el discípulo. A todo ello se añade “la unidad básica de organización de todas las *tarikatlara* es la *tekke* o *dergah* (congregación), un pequeño grupo de creyentes unidos en torno a las enseñanzas de un *şeyh*”.³¹⁵

³¹² Adil Özdemir y Kenneth Frank. *Visible Islam in Modern Turkey*. Nueva York: St. Martin's Press, 2000.

³¹³ Mustafa Kara. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* [La Historia del Sufismo y las Hermandades Islámicas]. Estambul: Dergah Yayınları, 1999, pp. 18-19.

³¹⁴ *Op. cit.* Thierry Zarcone. *Mystiques, philosophes, et francs-maçons...*, p. 199.

³¹⁵ *Op. cit.* Erkan Akin y Ömer Karasapan. “Turkey's Tarikats”. *Middle East Report*, 153 (1988), p. 16.

De igual manera, el islam turco es un ejemplo de localización basado en la enseñanza universal proporcionada a través de las obras realizadas por las órdenes sufíes. Dicha localización permite identificar varios factores sociales, políticos y económicos que han sido y continúan siendo decisivos para establecer una comprensión distintiva del islam turco en términos generales, y su lugar en el mundo musulmán a través de la identidad islámica en la presentación de un modelo “exitoso” de síntesis político-religiosa. Si podemos considerar esta aproximación como cierta, podría ofrecernos una explicación legítima del por qué conceptos tales como el amor, la pasión, el personalismo, la intimidad, la hospitalidad y un deseo de equilibrar o moderar todas estas virtudes son actualmente características propias de la cultura turca. Dicha simbiosis cultural y religiosa ayudó al establecimiento de las más importantes e influyentes cofradías y comunidades religiosas:

- *Nakşibendilik (Nakşibendiya)*. La *tarikát* Nakşibendi está considerada la mayor y más comprometida de las cofradías religiosas del mundo místico islámico. La fundación de la hermandad se remonta al siglo XIV, tiene como símbolo a Bahá al-Din al-Naksibendi (m. 1389) y actualmente es posible encontrar grupos Nakşibendi en Turquía, India, Pakistán, Irak, Irán, Siria, China y las repúblicas asiáticas de la extinta URSS (Azerbaiyán, Kazajistán, Kirguistán, Turkmenistán y Uzbekistán). El historiador Kemal H. Karpat otorga a esta hermandad un papel esencial en el surgimiento de una clase media de connotación islámica en el seno del Imperio otomano en la segunda mitad del siglo XIX.³¹⁶ La estructura organizacional de la cofradía ha contado con la participación de influyentes familias relacionadas con la política. Un ejemplo contemporáneo de lo anterior involucra a la familia de Halil Turgut Özal (1927-1993), Primer ministro y VII Presidente de la República durante un decenio. Por ello, en la denominada como “década Özal” (1983-1993) se procuró al sufismo excepcionales ventajas sociales y económicas con la creación de las sociedades de beneficencia que desde entonces centraron su ámbito de actuación a la dimensión social y ya no tanto a la mística pasando a denominarse como comunidades religiosas.³¹⁷ El propio concepto de *cemaat* (del árabe *yamā'āt*) no sería novedoso, puesto que está destinado a “cualquier tipo de colectivo formado por personas que realizan algún tipo de actividad motivadas por un mismo objetivo o sentimiento”. De la misma forma, el término *cemaat* ya fue utilizado en los últimos años del Imperio otomano bajo el concepto de *cemiyet* que designaba a todo tipo de asociaciones y/u organizaciones relacionadas con

³¹⁶ Kemal H. Karpat. *The Politicization of Islam...*, pp. 106-107.

³¹⁷ Ali Bulaç. *Din-Kent ve Cemaat. Fethullah Gülen Örneği* [Religión-Urbana y Comunidad. El Caso de Fethullah Gülen]. Estambul: Ufuk Kitap, 2007.

una variedad de actividades.³¹⁸ Para uno de los intelectuales islamo-turcos más reputados, Ali Bulaç, la principal diferencia entre los conceptos de *cemaat* y *cemiyet* se encuentra en las relaciones que unen a los miembros de las primeras, normalmente religiosas, donde el individualismo es casi inexistente desde un principio por lo que las acciones llevadas a cabo por ellas son acometidas por el bien propio de la *cemaat*. Mientras tanto, las segundas normalmente eran asociaciones de personas que compartían un mismo objetivo. Por otro lado, la explicación a dichas ventajas podría deberse a la pertenencia de Özal a la congregación de İskenderpaşa siguiendo los postulados del jeque Mehmed Zahid Kotku.³¹⁹ El ex *premier*, mediante un decreto en la TBMM consiguió la apertura de la gran mezquita de Süleymaniye para que su madre pudiera ser enterrada allí junto al *şeyh* de la hermandad. Por su parte, el propio Kotku transformó una comunidad basada principalmente en la mezquita en un movimiento proto-político que hacía hincapié en la educación, la alfabetización, el progreso económico, las asociaciones comerciales y la industrialización, las cuales, a su vez eran cruciales para el desarrollo del propio movimiento.³²⁰ Kotku, mediante la visión positiva del ente estatal como organismo, pensaba que con la creación de instituciones políticas se configuraría una segunda capa de legitimidad del movimiento islamista y por ende en su conjunto de la legitimidad islámica, visión similar a la mantenida tradicionalmente por otros *şeyhler* Nakşibendi como Mevlana Halid (1779-1827) o Bediüzzaman Said Nursi (1878-1960), líder carismático de la organización religiosa que analizaremos a continuación, la *Nurcu*.

- *Nurcu* (*Nurculuk*). Junto con la cofradía Nakşibendi, las distintas comunidades *Nurculuk* conforman el conjunto de organizaciones religiosas más influyentes e importantes que se sitúan en el origen y desarrollo del islam político turco. Sin embargo, todo lo anterior ha permitido la existencia de un debate académico que establece la corriente *Nurcu* como resultado de la descomposición del modelo o una extensión de la cofradía Nakşibendi y por lo tanto consideran a su máximo representante, Bediüzzaman Said Nursi, como una figura moderna de dicha *tarikát*.³²¹ Aunque para Zeynep A. Kuru y Ahmet T. Kuru esta

³¹⁸ Sencer Ayata. "Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon". En Richard Tapper (ed.) *Islam in the Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Nueva York: I. B. Tauris, 1991, pp. 223-253.

³¹⁹ Otras ramas destacadas de la *tarikát* Nakşibendi que merecen ser nombradas por su importancia son las *tekkeler* İsmailağa, Menzil Kolu y Erenköy. Adil Özdemir y Kenneth Frank. *Visible Islam...*, p. 70.

³²⁰ Ergun Özbudun. "Islam and Politics in Modern Turkey: The Case of the National Salvation Party". En Barbara Freyer Stowasser (ed.) *The Islamic Impulse*. Londres: Croom Helm, 1988, p. 146.

³²¹ Elisabeth Özdalga. "Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism". *Middle East Critique*, 9: 17 (2000), pp. 83-104; Kemal H. Karpat. *Politicization of Islam*. Oxford: Oxford University

clasificación sería inexacta sobre dos aspectos teóricos basados en la aproximación al cambio social y la religión en la Turquía moderna.³²² El primero de ellos radica en la explicación de los fenómenos sociales a través de las condiciones estructurales, de ahí que “se explique el surgimiento del movimiento Nur a través de la estructura social del entorno de Nursi, dominado abrumadoramente por la *tarikát* Nakşibendi. Y en segundo lugar, la doble búsqueda de, por un lado, la continuidad histórica entre el final de la época otomana y el comienzo del régimen republicano y, por el otro, de la continuidad histórica entre la *tarikát* Nakşibendi y el movimiento Nur. Sin embargo, Nursi nunca se identificó únicamente con la *tarikát* Nakşibendi o cualquier otra cofradía religiosa, debido a que el impacto intelectual del sufismo en la vida de Nursi no se limitó a la influencia de una sola sino también por otras como la *tarikát* Qadiri o la Mevlevi”. Por su parte, Thierry Zarcone, entre otros, califican al movimiento *Nurculuk* como de “criptosufismo”, dado que “Nursi apreciaba el esfuerzo que realizaba el sufismo por desarrollar la espiritualidad pero a su vez no era capaz de abordar los problemas sustanciales de los musulmanes en los tiempos modernos debido a la propagación tanto del positivismo como del materialismo.³²³ La figura carismática de Nursi es considerada también como una de las personalidades más influyentes en la historia reciente de Turquía y como la verdadera contraparte “islámica” y “tradicional” de Atatürk, a pesar de su dedicación con mayor empeño a una labor de reflexión educativa más que a la política en sí misma. Un ejemplo de ello puede encontrarse en su obra más célebre, *Risale-i Nur* (Epístola de la Luz), una colección (*külliyyatı*) de exégesis coránica.³²⁴ Según Luz Gómez, “la *Risala* (*Risale* en turco) es un mensaje, opúsculo, tratado o predicación del mensaje divino, la predicación pública de Mahoma a partir del año 612 cuando de la enseñanza en el círculo familiar y privado, el Enviado (*Elçi*) pasó a predicar abiertamente. El recuerdo de la *Risale* ha sido motivo

Press, 2001, pp. 108-113 y Paul Dumont. “*Les 'Disciples de la lumière'. Le mouvement Nourdjou en Turquie* [Los 'Discípulos de la luz'. El movimiento Nourdjou en Turquía]”. En Olivier Carré y Paul Dumont (eds.) *Radicalismes islamiques. Iran, Liban, Turquie* [Radicalismos islámicos. Irán, Libano, Turquía]. Paris: Le Harmattan, 1985, pp. 250-253.

³²² *Op. cit.* Zeynep A. Kuru y Ahmet T. Kuru. “Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi’s Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism”. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19: 1 (2008), pp. 105-106.

³²³ *Op. cit.* (*Ibid.*), pp. 108-109. Thierry Zarcone. *Mystiques, philosophes, et francs-maçons...*, p. 269; Şükran Vahide. “Toward an intellectual biography of Nursi”. En I. Abu Rabi’ (ed.) *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 1-32 y Hamid Algar. “Said Nursi and the Risale-i Nur”. En Khurshid Ahmad y Zafar Ishaq Ansari (eds.) *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abu'l-A‘la Mawdudi Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari*. Leicester: The Islamic Foundation, 1979, p. 326. Para una aproximación a la distinción entre el activismo de base basado en la fe de Nursi y el sufismo se puede consultar cfr. Bilal Kuşpınar. “The concept of man: Mavlana Jalal al-Din and Said Nursi”. En I. Abu Rabi’ (ed.) *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 157-158.

³²⁴ Cfr. B. Said Nursi. *Risale-i Nur Külliyyatı* [Colección de las Epístolas de la Luz]. Estambul: Nesil, 1996.

predilecto en la forja de una identidad colectiva musulmana. Como tal, se ha divulgado a lo largo de la historia de todas las formas posibles desde cantares populares a tebeos infantiles o creaciones audiovisuales”.³²⁵ Desde un punto de vista ideológico, la historia de la República de Turquía podría resumirse en la antítesis de dos antagonismos: por un lado, Atatürk, quien secularizó y occidentalizó el ámbito urbano y por el otro Nursi, que representaba a los fieles de la población rural, a pesar de que en un principio el propio Nursi formara parte de los Jóvenes turcos.³²⁶ De forma similar, Nursi personifica una de las especificidades del islam político turco, mencionadas anteriormente, debido a que socavó la autoridad tradicional de los ulemas, estableciendo una nueva forma de transmisión del conocimiento religioso por cauces no oficialistas, basada en la pertenencia a la *enfüsi cemaat* (comunidad interior) en la que se enfatizaban los lazos de la fe por encima de la descripción étnica o política. Su discurso hizo quebrar las bases hegemónicas del régimen y abrió el espacio público para el disenso y la emancipación, donde el Islam era el instrumento pertinente para realizar la transformación económica y social que necesitaba Turquía. Según Tariq Ramadan, en los escritos de Said Nursi se encuentran “todos los fundamentos de lo que representa el sustrato reformista. En sus epístolas y en sus sermones, hace constante alusión a las aleyas coránicas, a los hadices y, en sus comentarios, a las perspectivas de progreso derivadas de la aplicación del *iytihād* (en turco *ictihād*) o esfuerzo de interpretación. Su lucha social y política está organizada, en general, en torno a la reivindicación de la fe y de la identidad musulmanas de los turcos, y por extensión, de todas las naciones islámicas”.³²⁷ Proporcionó al creyente una nueva forma de comprender su fe y de situarse en la modernidad para en vez de entenderla en conflicto con el Islam, situarla en simbiosis con ella. Para Nursi, el pensamiento ético-moral es necesario para que una sociedad descubra quién es y qué quiere ser. En este sentido, el pensamiento de Nursi también estableció una nueva moral compatible con la condición urbana como uno de los objetivos clave para el renacimiento del islam político en Turquía. Por ello, el propio movimiento islamista turco surge, al igual que en el resto del mundo islámico, como un movimiento fundamentalmente urbano y en muchos casos producto del éxodo rural que contribuyó a la sensibilización religiosa de dichos sectores. Lo expuesto anteriormente resultará crucial en el desarrollo ideológico islamista turco que beberá, en gran parte, de los postulados mantenidos por

³²⁵ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 296.

³²⁶ Rainer Hermann. *Political Islam in Turkey*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1995, p. 7.

³²⁷ *Op. cit.* Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, p. 170.

Nursi en muchas de sus obras. No obstante, actualmente las distintas organizaciones religiosas dirigen escuelas, operan en medios radiofónicos y televisivos, publican periódicos, organizan masivos mítines políticos y conferencias y reclutan de manera activa a estudiantes universitarios apelando a su idealismo. Dichas organizaciones no llevan a cabo las actividades anteriormente mencionadas en su propio nombre, dado que legalmente no existen, pero utilizan el nombre de fundaciones legalmente constituidas o personas físicas de renombre.³²⁸

- *Bektaşilik (Bektaşiyya)*. Dentro de las grandes cofradías religiosas en Turquía también es destacable la conformada por los grupos Bektasíes, que mantienen sus orígenes en los derviches del Jorasán iraní, más conocidos como los santos de la montaña (*alp erenler*), que a principios del siglo XIV se trasladaron a Anatolia tras la invasión de los mongoles. Estos grupos sufíes heterodoxos se convirtieron posteriormente en instrumentos de turquificación y “constructores de *ethos*”.³²⁹ Por tanto, se podría decir que la *tarikát* Bektasí se conformó, mediante el uso de la mística popular, como uno de los transmisores de la lengua y la cultura otomana durante el período imperial. Si bien Hacı Bektaş Veli (1209-1271) es considerado el fundador de la orden y primer *Pir* (predicador o líder espiritual) destacando su obra *Makâlât*, sin embargo, la orden no se transformó en una verdadera *tarikát*, es decir, en una organización con una jerarquía estructurada y centralizada, hasta principios del siglo XVI de la mano de Balım Sultan (1457-1517), considerado como el segundo *Pir* y *kurumlaştırdığı* (institucionalizador) de la orden, quien también estableció la congregación principal de la organización (*Pirevi*) en la ciudad de Hacıbektaş (conocida anteriormente como Sulucakarahöyük) situada en la provincia de Nevşehir en la Anatolia central.³³⁰ La doctrina de la cofradía es heterodoxa y su credo se sitúa más cercano a la rama chií del Islam, dicha doctrina se torna a menudo hacia postulados esotéricos en lugar de exotéricos e incluso algunos miembros de la cofradía comparten algunos rituales (*törenler*) paganos que no se encuentran en ninguna de las corrientes principales del Islam. Un ejemplo de ello es la creencia en la reencarnación de las almas y la posterior perfección de las mismas en un animal, de ahí que los Bektasíes no consuman la carne de algunos animales como el conejo. Todo ello

³²⁸ Adil Özdemir y Kenneth Frank. *Visible Islam...*, pp. 68-69.

³²⁹ Suraiya Faroqhi. “Bektashis: A Report on Current Research”. En Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (eds.) *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* [Bektachiyya. Estudios sobre la orden mística de los Bektasí y los grupos relevantes de Hacı Bektaş]. Estambul: ISIS, 1995, pp. 9-28.

³³⁰ John Kingsley Birge. *The Bektashi Order of Dervishes*. Londres: Luzac Oriental, 1994, p. 107.

proviene de la intención de los miembros de la cofradía de mostrar una fuerza espiritual distintiva, dando como resultado una mayor permisibilidad normativa en comparación con las demás organizaciones religiosas analizadas.³³¹

- *Mevlevilik (Mevleviya)*. Otra de las cofradías de más renombre en Turquía es la meleví. Este grupo toma su nombre de la figura fundadora del mismo, Celâleddin-i Mehmet Rûmî (1207-1273) y más conocido como *Mevlânâ* (nuestro Maestro/Protector). A través del tiempo, esta *tarikât* ha mantenido su centro neurálgico en la ciudad de Konya, situada en Anatolia central, y son reconocidos por su llamativo ritual, el *Sema*, una especie de danza-meditación impregnada de un significado espiritual. La *Sema* “consta de un giro constante, por ello, los miembros de esta *tarikât* sean conocidos también como los derviches giróvagos. Los propios derviches llevan una túnica blanca y un sombrero cilíndrico de color marrón mantienen su cabeza mirando al cielo, la palma de su mano derecha hacia arriba para recibir la gracia de Dios y la palma de la mano izquierda hacia abajo, transmitiendo dicha gracia divina al mundo. El giro constante de los derviches recuerda la circunvalación de la Kaaba en la Meca durante la peregrinación, el movimiento de los planetas a través de sus orbitas y los repetitivos ciclos de la naturaleza”.³³²

Existen otras cofradías que también han mantenido cierta notoriedad como la *Kadirilik (Kadiri Muhammediye)*, la *Icmalcılık*, la *Halvetiye* (y sus diferentes congregaciones *Şabaniye*, *Cerrahilik* y *Uşakilik*), la *Kadiri-Rufaiye* (y su congregación *Galibilik*) o la *Melamilik*.³³³ Por tanto, el Islam en la Turquía actual es heredero de una pluralidad histórica y las formas de socialización que ha creado, como las cofradías sufíes, han sido amplias y prósperas. Incluso, tras la prohibición de las mismas en 1925, los debates y reflexiones que han acompañado a una modernidad a veces impuesta por la élite laicista han dado cuenta de dicha pluralidad.

³³¹ Norman Itzkowitz. *Ottoman Empire...*, pp. 8-10.

³³² *Op. cit.* Adil Özdemir y Kenneth Frank. *Visible Islam...*, pp. 72-73.

³³³ Marc Saurina i Lucini. “Los grupos religiosos (CEMAAT)...”, pp. 41-42.

II.2.2 Especificidades de carácter político e institucional

Uno de los factores que ha jugado un rol importante en el caso del movimiento islamista turco es el permanente control por estatal del ámbito religioso, el cual, no sólo denota un marcado carácter positivista relegando mediante un férreo control estatal cualquier simbología religiosa al ámbito privado sino que también fue utilizado por los militares, a partir de la década de los setenta del pasado siglo, como proceso de domesticación del propio islam político con el objetivo de promover la unidad nacional y contener así el avance de los grupos izquierdistas.³³⁴ Si se realiza un examen detallado de la revista mensual *Dinayet Dergisi* (“Revista Religiosa”) publicada por el Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*, DİB) o la nueva *Islam Ansiklopedisi* (Enciclopedia del Islam) publicada por la Fundación del propio DİB (*Türk Diyanet Vakıf-Sen*), indican el grado en el que la visión asertiva del principio de laicismo se había establecido como hegemónica en Turquía desde mediados de los años setenta.³³⁵

Otro ejemplo de lo anterior puede evidenciarse en la consolidación y establecimiento del marco institucional del aparato estatal religioso tras llegada al poder del Partido Demócrata (*Demokrat Parti*, DP) en las elecciones celebradas el 14 de mayo de 1950, aunque el control absoluto de las instituciones por parte del “centro”, que excluía automáticamente del sistema a la periferia, continuara. Una de las notables características sobre la interacción del Estado con el movimiento islamista, a los que podrían añadirse los partidos de la centro-derecha conservadora de connotación islámica como el ANAP o el DYP, ha sido el rol dominante del primero. A pesar del mantenimiento de un estricto Estado laico, existe un aparato estatal promovido por el DİB en el que las distintas facultades de teología, escuelas religiosas musulmanas de primaria y secundaria, la obligación de cursar la asignatura de religión y los cursos optativos de Corán son los principales actores institucionales en el ámbito religioso. A ello se le añade el control del sermón del viernes (*jutba*) en la búsqueda de ideas anti-republicanas y la proclama de un Islam moderno acorde con las necesidades del Estado.³³⁶

³³⁴ Cfr. Pierre F. Bourdieu. “Genesis and Structure of Religious Field”. *Comparative Social Research*, 13 (1991), pp. 1-44.

³³⁵ M. Hakan Yavuz. “Islamic political identity...”, p. 69. Página web del Directorio. En línea <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/default.aspx> (Consultada el 23/01/2013).

³³⁶ Thierry Zarcone. “La Turquía republicana (1923-1993)”. En Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (eds.) *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 2000, pp. 457-466.

II.2.2.1 El control asertivo de las instituciones religiosas

De hecho y en relación con lo anterior, hasta ese momento, es decir, durante la década de los años cincuenta y sesenta, el movimiento islamista y los partidos conservadores de centro-derecha habían operado dentro de las fronteras de un Estado-nación cuya iniciativa y ejecución eran detentadas por la hegemonía del kemalismo. La teoría crítica, como uno de los puntos de vista disponibles para el análisis de las políticas estatales de índole secular, se ha basado en gran parte en un análisis del discurso foucaultiano que sostiene el propósito de revelar las relaciones de poder detrás de los debates sobre la deconstrucción de los discursos sobre el principio de laicidad. Desde esta perspectiva, Sinem Gürbey considera sobre el Estado turco que “no ha legitimado su consolidación sobre el Islam, políticamente hablando, sino que más bien creó una tipología generalmente conocida como un islam “privatizado”, “republicano” o “kemalista”. Una segunda perspectiva es el enfoque hermenéutico, el cual, tiene como objetivo las peculiaridades de la laicidad en un caso particular. Según uno de los defensores de esta perspectiva, Andrew Davison, “el Estado turco no desestabilizó el Islam pero sí lo considero de una manera diferente”.³³⁷

De ahí que la creación del DİB el 3 de marzo de 1924 por medio de la Ley número 429 establezca al propio *Diyanet* como la institución que “administra todos los asuntos relacionados con la fe y el culto de la religión del Islam”, sin embargo, el primer artículo de dicha Ley también dispone explícitamente que todos los demás asuntos serán legislados por la TBMM.³³⁸ El DİB, en principio Junta Consultiva (*Hey'et-i Müşavere*) y Jefatura de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Reisliği*), además de la prestación de servicios y normalizar las actividades también coordina y administra los asuntos religiosos y mantiene varias responsabilidades como la reparación y el mantenimiento o el pago de los salarios del personal de las mezquitas tanto en el territorio nacional como en el extranjero.

Como se ha dicho anteriormente, con el ascenso al poder del DP durante la década de los años cincuenta, el control diario de las instituciones estatales fue alejándose lentamente del centro aunque siguiera sustentado bajo la total supervisión del mismo, ya que, desde su creación, el DİB ha estado bajo los auspicios de la oficina del Primer ministro quien también propone al

³³⁷ *Op. cit.* Sinem Gürbey. “Islam, Nation-State, and the Military: A discussion of Secularism in Turkey”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29: 3 (2009), pp. 378 y *Op. cit.* Andrew Davison. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven: Yale University Press, 1998, p. 62.

³³⁸ Cfr. İftar B. Gözaydın. “Management of Religion in Turkey: The Diyanet and Beyond”. Özgür Heval Çınar y Mine Yıldırım (ed.) *Freedom of Religion and Belief in Turkey*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 10-35.

presidente de la institución aunque finalmente es nombrado por el Presidente de la República. Según Mustafa Şen, el DİB, como otra de las especificidades del caso turco en este caso en el ámbito institucional, por medio de un control asertivo de la religión, mantiene una serie de características fundamentales.

Pero las funciones del *Diyanet* fueron ampliadas durante las décadas golpistas de los setenta y ochenta gracias a la alianza del ente estatal (y el estamento militar) con los sectores islamo-turcos sunníes más conservadores ante el avance de los grupos izquierdistas. Así, el Presidente del DİB por aquella época, Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951), daba buena cuenta de esta nueva redefinición de las relaciones entre Estado y religión: “el Islam rechaza absolutamente el comunismo así como todo tipo de ideología y prácticas relacionadas. La fe y el alma son las mejores armas contra el comunismo. Es imposible que un verdadero creyente se reconcilie con las ideas y las prácticas comunistas”.³³⁹ En este contexto, el rol que mantienen las escuelas religiosas vocaciones que capacitan al personal religioso que posteriormente formara parte del DİB, no son el único factor que ha procurado un aumento de la “sunnificación” del ámbito educativo durante la última década en el sistema educativo turco.³⁴⁰

El aparato religioso estatal disfruta del monopolio de los servicios religiosos. El Estado interfiere en la religión y las actividades religiosas esperando que la religión esté subordinada al ente estatal. De ahí que el carácter oficial de dicho directorio, financiado y dirigido por el Estado, demuestra no sólo el carácter limitado sino también contradictorio del modelo “separatista” de laicismo turco, puesto que “debido al predominio de una visión asertiva de la laicidad en Turquía, el Estado prosigue la política de excluir al Islam de lo público aunque únicamente restringiéndolo a las mezquitas administradas por el propio *Diyanet*”.³⁴¹ Para una estimación próxima a la dimensión presupuestaria del directorio su asignación para el año 2016, aproximadamente 1,74 billones de euros, es equivalente a la suma del presupuesto de once ministerios de un total de veintiuno.³⁴²

³³⁹ *Op. cit.* Feroz Ahmad. *Demokrasi Sürecinde...*, p. 464.

³⁴⁰ *Op. cit.* Sam Kaplan. “Religious Nationalism: a Textbook Case from Turkey”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25: 3 (2005), p. 670.

³⁴¹ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan. “Laïcité as an Ideal Type and a Continuum”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, p. 97.

³⁴² “2017 bütçesi Erdoğan ve Diyanet’e yaradı [Erdoğan y la creación del presupuesto del Diyanet para 2017]”. *Birgün*, 26/12/2016. En línea <http://www.birgun.net/haber-detay/2017-butcesi-erdogan-ve-diyanet-e-yaradi-140878.html> (Consultado el 08/03/2017).

Si la propia noción de laicismo requiere la neutralidad del Estado hacia todas las religiones, sectas y credos, el modelo turco de laicismo sería deficiente, dado que el servicio que provee el DİB está dirigido exclusivamente a los musulmanes con lo que no representa a los ciudadanos turcos que no mantienen esa creencia. La explicación a todo lo anterior quizás la tenga la tradición otomana sobre la creencia de carácter religioso de la nación dominante (*millet-i hakime*) sobre las naciones gobernadas (*millet-i mahkume*) que ha continuado durante la época republicana. Según Andrew Davison, la instrucción religiosa en las escuelas turcas ha sido diseñada principalmente para proteger al Estado de uno de los mayores temores hacia la religión, la conciencia individual de los ciudadanos.³⁴³

Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en la minoría cristiana, debido a que las autoridades no han permitido hasta la fecha la reapertura del seminario ortodoxo de teología en la isla de Heybeliada próxima a la ciudad de Estambul.³⁴⁴ Por tanto y desde su creación, estas instituciones oficiales han divulgado cierto entendimiento y prácticas del islam sunní de interpretación hanefí excluyendo así a otras minorías religiosas como los alevíes. A ello se añade la enseñanza de la asignatura obligatoria de “Cultura Religiosa y Ética” (*Din Kültürü ve Etiği*) estipulada como un principio constitucional, particularmente en el artículo 24 de la Constitución de 1982, en este “extraño” modelo de laicidad. Por lo que dichas instituciones son las mejores herramientas para la homogenización de los turcos en términos de prácticas y creencias religiosas.³⁴⁵

A su vez, el aparato estatal religioso juega un rol crucial en la expansión de la base social del movimiento islamista organizada por los grupos sunníes. En este contexto, hay que destacar el rol que mantienen las *imam hatipler*, puesto que el movimiento islamista siempre ha visto en estas escuelas los canales idóneos para el reclutamiento de nuevos miembros así como la cuna islámica de nuevos “ulemas”. Todo ello acrecentado durante la última década gracias a la politización de la institución por parte del partido en el gobierno siendo a su vez sujeto de un acalorado debate en las elecciones generales celebradas el 7 de junio de 2015 donde se llegó a considerar al pro-kurdo Partido Democrático de los Pueblos (*Halkların Demokratik Partisi*, HDP)

³⁴³ Andrew Davison. “Turkey, a Secular’ State?The Challenge of Description”.*South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3 (2003), pp. 333-350.

³⁴⁴ Hasta su clausura por las autoridades turcas en 1971, el seminario de Halki fue el principal centro educativo religioso del patriarcado ortodoxo de Constantinopla. Cfr. Gül Demir y Niki Gamm. “The never ending story of Halki Theological Seminary reopening”. *Hurriyet*, 20/04/2015. En línea <http://www.hurriyet.com.tr/english/domestic/11457790.asp> (Consultado el 22/04/2015).

³⁴⁵ İştâr B. Gözaydın. “A Religious Administration to Secure Secularism: Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey”. *Marburg Journal of Religion*, 11: 1 (2006). En línea <http://web.unimarburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/current.html> (Consultado el 06/06/2013).

como “kemalismo kurdo” al pronunciarse a favor de la supresión de la institución.³⁴⁶

Por su parte, para el presidente del DİB desde el 11 de noviembre de 2010, Mehmet Görmez, “el enfoque liberal y racional sobre la cuestión religiosa ha hecho fuertes contribuciones a la expansión de la paz y la felicidad en la sociedad turca así como en otras comunidades musulmanas. Si actualmente la religión es vista como la fuente de la búsqueda de la paz y el confort, este enfoque refuerza la interpretación única de la laicidad garantizando jurídicamente la libertad de credo y pensamiento. Si bien no debemos olvidar a nuestros hermanos turcos en Europa (*Avrupa Türkleri*), quienes algunos de ellos están resistiendo a las presiones contra la asimilación tratando así de proteger su identidad a pesar de las diversas dificultades, el apoyo del DİB es fundamental para la protección de sus raíces religiosas y culturales y equilibrarlas con las políticas de asimilación en sus países de residencia”.³⁴⁷

De forma similar, “también necesitan el apoyo del DİB los hermanos turcos que representan el legado del Estado otomano en una amplia área geográfica que va desde los Balcanes a los republicas túrquicas que también se encuentran luchando por la protección y el reconocimiento de sus diferentes raíces e identidades. En un contexto donde tanto las intromisiones chiíes y salafistas como la visión orientalista sobre la estructuración sistemática de la islamofobia moderna en su conjunto está tratando de minar la influencia turca en la región. Por todo ello, el DİB debe ser el escudo protector de las tradiciones religiosas y culturales a nivel nacional como en el extranjero, y para la consecución de este empeño, se debe actuar de forma independiente de las autoridades políticas y perseguir un enfoque que esté por encima de cualquier consideración política sectaria”.³⁴⁸

No obstante, la institución que más polémica ha creado alrededor de las minorías religiosas en Turquía es el propio DİB.³⁴⁹ A ello se añade la introducción de cursos optativos de Córán para estudiantes de 8-12 años o la asignatura obligatoria de “Cultura Religiosa y Moralidad” (*Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*) estipulada como un principio constitucional introducido por los militares, particularmente en el artículo 24 de la constitución de 1982, en este “singular” modelo

³⁴⁶ Taha Özkan. “Kurdish Kemalism”. *Daily Sabah*, 14/05/2015. En línea <http://www.dailysabah.com/columns/taha-ozkan/2015/05/15/kurdish-kemalism> (Consultado el 15/06/2015).

³⁴⁷ *Op. cit.* Mehmet Görmez. “Religion and Secularism in the Modern World: a Turkish Perspective”. *Tepav Turkish Policy Brief Series*, 2 (2012), p. 2. En línea [http://www.tepav.org.tr/upload/files/1336135444-1.Religion and Secularism in the Modern World a Turkish Perspective by Mehmet Gorme.pdf](http://www.tepav.org.tr/upload/files/1336135444-1.Religion%20and%20Secularism%20in%20the%20Modern%20World%20a%20Turkish%20Perspective%20by%20Mehmet%20Gomez.pdf) (Consultado el 11/11/2014).

³⁴⁸ *Op. cit.* (*Ibid.*), p. 3.

³⁴⁹ Pinar Tremblay. “Turkish Alevis Refuse 'Sunnification'”. *Al-Monitor*, 11/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/turkey-shiites-alevis-sunnification-gulen-mosque-cemevi.html> (Consultado el 10/06/2015).

de laicidad. En principio, dicha asignatura iba a ser retirada del currículo escolar en virtud a lo dispuesto por la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (ECtHR), que declaraba la imposición de la fe sunní a una estudiante aleví de secundaria, Eylem Zengin, como una violación de su libertad de expresión de los artículos 9, 41 y 46 de la Convención Europea de Derechos Humanos (ECHR), el gobierno únicamente modificó el nombre de los cursos por “Cultura Religiosa y Ética” (*Din Kültürü ve Etiği*) y se añadieron temas relacionados con el conocimiento general de todas las religiones para convertir al islam sunní en sujeto imparcial aunque todavía prosigue la discriminación hacia esta minoría, ya que, la esencia de los cursos se mantiene y el islam sunní continua imponiéndose a los estudiantes con la memorización de suras coránicas y oraciones.³⁵⁰

El *Diyanet*, además de administrar más de 85.400 mezquitas, la supervisión de la oración colectiva de los viernes y la emisión de certificados *halal* para productores de alimentos también “designa al funcionariado religioso a todos los niveles en Turquía; organiza la participación del país en la peregrinación a la Meca; el nombramiento de imanes para servir a los ciudadanos turcos que viven en el extranjero; proporciona cursos de aprendizaje, memorización y recitación del Corán; realiza declaraciones públicas sobre celebraciones religiosas importantes y la publicación y revisión de publicaciones islámicas para recomendar o desalentar su uso”.³⁵¹ El directorio también administra una fundación, *Türkiye Diyanet Vakfı*, una cadena de televisión y radio, *TRT Diyanet* y *Diyanet FM*, y un servicio de línea telefónica gratuita que ofrece orientación islámica sobre asuntos cotidianos fomentando “un estilo de vida piadoso con la emisión de *fatwas* relativas, por poner algún ejemplo, a la celebración del año nuevo gregoriano, jugar a la lotería, la alimentación de perros en casa o el uso de papel higiénico”.³⁵² En términos jurídicos dichas *fatwas* no tienen ningún peso legal y su cumplimiento es completamente voluntario aunque lo que hace único al *Diyanet* es la incogruencia que puede tener proporcionar por parte de un Estado laico una conducta religiosa para lo cotidiano.

³⁵⁰ Asunto Hasan y Eylem Zengin v. Turquía, demanda núm. 1448/04. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 09/10/2007. En línea <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=002-2493> (Consultado el 16/06/2015) y cfr. Yılmaz Murat Bilican. “Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi [Los cursos obligatorios de Religión y Ética]”. *T24*, 21/09/2013. En línea <http://t24.com.tr/yazarlar/yilmaz-murat-bilican/zorunlu-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-dersi,7465> (Consultado el 16/06/2015).

³⁵¹ *Op. cit.* Mustafa Şen. “Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party”. *Turkish Studies*, 11: 1 (2010), pp. 45-46.

³⁵² David Lepasca. “Turkey Casts the Diyanet: Ankara's Religious Directorate Takes Off”. *Foreign Affairs*, 17/05/2015. En línea <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-17/turkey-casts-diyanet> (Consultado el 19/05/2015).

II.2.2.2 El estamento militar en el papel del “otro” necesario para la reivindicación del “yo” político islamista

Por otro lado, dentro de las especificidades de carácter político habría que destacar el papel preponderante del estamento militar que ha mantenido un rol determinante en la forma de gobierno y en la construcción nacional, e incluso, en algunos casos como único actor cohesionador de la identidad nacionalista, como sucede en el caso de Turquía. La corriente mayoritaria del islam político turco debió entender que en la competición por el poder estatal no era suficiente con ganar las elecciones. Por lo tanto, la competición por los recursos del Estado no estaba limitada a los partidos políticos sino que también podían participar en ella actores de carácter capitalista y sobre todo, la élite militar. La constante prohibición de partidos con tendencia islamista así como los sucesivos pronunciamientos, asonadas y subversiones militares hicieron saber a los partidos políticos turcos de connotación islámica que el contrincante más duro en la competición por el poder sería precisamente el estamento militar.³⁵³

Hasta mediados de los años setenta en sus largos años como oposición el islamista RP, heredero del MSP, había ido creando una imagen real de alternativa en el poder. A pesar de ello, una victoria en las elecciones podía ser motivo suficiente para la intervención de los militares con la justificación de salvar a la república de un hipotético restablecimiento de un régimen teocrático que se constituye a su vez como la etapa de “negación” entre la clase política kemalista y los partidos políticos islamistas durante la década de los años setenta cuando los burócratas y los militares utilizaron al propio movimiento como arma dialéctica para reafirmar la creencia de que el Islam no formaba parte de la identidad política nacionalista.³⁵⁴

La conflictividad del *establishment* kemalista formado por militares, gran parte del poder judicial, la Asociación de Industriales y Hombres de Negocios Turcos (*Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği*, TÜSİAD), un influyente conglomerado de medios de comunicación junto al principal partido de la oposición, el CHP, con el islam político turco es una constante desde la formación de la República sobre una serie de equilibrios de poder. Por lo que la segunda y última fase en esta relación es la considerada como “integradora, que comienza a partir de los años ochenta, cuando parte del *establishment* empieza a considerar al islam político como un ámbito legítimo del sistema fundamentado en el giro hacia el pragmatismo democrático conservador de base religiosa no sólo en su lenguaje sino también en su proyecto político. A pesar de lo anterior,

³⁵³ Ferrán Izquierdo. “La competición por el poder entre...”, pp. 112-132.

³⁵⁴ Taha Parla y Andrew Davison. *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

dicha fase jugaría un rol importante en el ascenso político y social del movimiento islamista en la década de los años noventa. Por ello, la posterior victoria del Refah en las elecciones de 1995, gracias a la coalición de gobierno con el DYP, convirtió al líder histórico del islam político tradicional turco, Necmettin Erbakan (1926-2011), en Primer ministro de la República de Turquía.

Más tarde, ante lo que el ejército consideró como una hipotética amenaza a los valores laicistas y kemalistas de la República se produjo una nueva intervención de la élite militar, esta vez con carácter “postmoderno” o “virtual” al no utilizar la violencia represiva con el objetivo de frenar el desarrollo del islam político, lo que hizo imposible una efectiva gobernanza, evidenciándose un cambio en la legitimación de los militares que pasó de instrumentalizarse en constituciones con ambiguas referencias determinando el papel de las Fuerzas Armadas (FFAA) como garantes de la Ley y la Constitución (*Anayasa*), es decir, a la integridad territorial nacional del Estado fundamentado en los valores modernizadores proporcionados por Atatürk, a una legitimación política e incluso de supervivencia ligada a la existencia de los movimientos islamistas.

Por tanto, otra de las especificidades del islam político turco se establecería sobre que dicha labor de contestación política ejercida desde su aparición frente al régimen y las élites kemalistas no vendría históricamente marcada por un proceso de colonización y descolonización en el que el “otro” es el colonizador extranjero y, por tanto, ajeno y enemigo de los valores sociales y morales del Islam sino más bien y teniendo en cuenta el contexto socio histórico de la Turquía moderna a una reivindicación del Islam como parte esencial de la identidad colectiva e individual susceptible de vehicular los valores de la modernidad científica, tecnológica y política y siempre basada en parámetros culturales propios, léase turcos. De ahí que la explicación cultural que considera al islam político como un movimiento de protesta social colonial sería inapropiada en el caso turco, dado que Turquía nunca fue sometida a dicha dominación colonial. Según Banu Eligür, la revolución kemalista (*Kemalizm devrimi*) “fue una lucha exitosa como prevención a la dominación y el imperialismo occidental. No obstante, a diferencia de los países árabes en los que había al mismo tiempo un tipo de dominación colonial y el esfuerzo de instalar un tipo de Estado occidental, por su parte, en Turquía hubo tanto una presencia de un sentimiento de independencia como el deseo de instaurar el principio de laicismo”.³⁵⁵

³⁵⁵ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 7.

Por tanto, si bien es cierto que el islamismo en Turquía nunca se usó como herramienta política para liberar al país de las potencias ocupantes tras la IGM, la distancia y/o desigualdad no sólo económica sino también política y social entre la periferia y el centro fue clave para que el islam político turco surgiera como contestación o incluso como reacción a las carencias del desarrollo que desafiaban el monopolio del poder de la élite, en el caso turco, kemalista y laica.³⁵⁶ De manera similar, no se reivindica tanto un Islam de contestación frente a un “otro” sino más bien un Islam de concertación y conciliación con un “nosotros” colectivo. No obstante, en el sistema político e ideológico turco el ejército es el elemento que va a jugar sin duda el papel del “otro” necesario para la reivindicación del “yo” político islamista como puede comprobarse en el discurso de Erbakan primero y de Recep Tayyip Erdoğan (n. 1954), después.³⁵⁷

Un ejemplo de lo anterior es posible encontrarlo cuando el “Refah, disuelto en 1998 bajo la presión del ejército a pesar de haber dirigido un gobierno de coalición (1996-1997), apeló contra su disolución en nombre de la democracia ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (*European Court of Human Rights*, ECtHR) y no ante las masas populares. Tras el posterior cierre del Partido de la Virtud (*Fazilet Partisi*, FP) en 2001, dos partidos lo sustituyeron: la vieja guardia tradicionalista fundó el Partido de la Felicidad (*Saadet Partisi*, SP) y los reformadores (*yenilikçiler*) el AK Parti, liderado por el antiguo alcalde de Estambul, Tayyip Erdoğan, que se apoya en los tecnócratas y los cuadros del partido dotados de un gran pragmatismo gracias a la experiencia concreta de gestión municipal”.³⁵⁸

Como veremos en el siguiente capítulo, la posterior victoria electoral del AK Parti en noviembre de 2002 se fundamentó en parte a la “moderación” del programa político (tanto de las pretensiones contenidas en él, del mensaje y del discurso) así como la consideración de gran parte del electorado de la efectiva labor de gobierno municipal, la cual, convenció a muchos votantes de que era un gestor eficiente limitando al mismo tiempo las posibilidades de una intervención del estamento militar.

³⁵⁶ Yıldız Atasoy. *Turkey, Islamists and Democracy: Transition and Globalization in a Muslim State*. Londres: Nueva York: I.B. Tauris, 2005, pp. 23-59.

³⁵⁷ Ali Aslan. “The Impossibility of Society: Beyond Center-Periphery Relations in Turkey”. *İnsan & Toplum*, 3: 5 (2003), pp. 37-54.

³⁵⁸ *Op. cit.* Olivier Roy. *El Islam mundializado...*, p. 41.

II.2.3 Especificidades de carácter sociopolítico

Por otro lado, el generalizado liberalismo económico gracias a las políticas neoliberales implementadas durante una década (1983-1993) por el gobierno del ANAP, liderado por Turgut Özal, propició también la pluralización de los movimientos islamistas en Turquía, puesto que la sociedad civil fue capaz de reformular el discurso sociopolítico fuera del marco hegemónico kemalista, lo que llevaría a la aparición de una esfera pública conservadora de connotación islámica.³⁵⁹ Con la creación de nuevos espacios de opinión y diversos discursos, entre ellos intelectuales y eruditos musulmanes como Muhammed Fethullah Gülen (n. 1941), sintetizan otra de las peculiaridades del islam político turco en el campo de la acción sociopolítica, dado que su ideología estaba adscrita a las síntesis entre el nacionalismo turco y ciertos componentes islámicos desarrollado bajo una marco democrático de acción social de tipo pluralista mediante la insistencia en la reforma de la educación y los aspectos morales, todo ello adaptado a una sociedad postmoderna y global.³⁶⁰

En este sentido, Gülen también representa el único ejemplo moderno de expansión de un movimiento, en principio cultural, a regiones fuera del ámbito religioso dentro de un Estado laico concretando dicha síntesis en una comunidad religiosa (*cemmat*), conocida coloquialmente como *Hizmet* (Servicio), mediante el uso de la legitimidad que proporciona el Islam para dar entidad a la burguesía política y equipararse con ello a la nueva sociedad de consumo. Una de las peculiaridades que diferencian a estas *cemaatlar* en contraposición a las cofradías religiosas es una mayor organización y un marcado carácter nacionalista.³⁶¹ Tras la muerte de Said Nursi el 23 de marzo de 1960, el movimiento *Nurculuk* quebró al transformarse debido en parte al carácter pluralista de la propia hermandad. Uno de los grupos más influyentes que aparecieron fue la propia *cemaat fethullahci*, considerada por M. Hakan Yavuz como de *neonurcu* y por Thierry Zarcone como “el intento más logrado de adaptación del Islam a una sociedad moderna”.³⁶²

³⁵⁹ Cfr. İlkay Sunar y Binnaz Toprak. “Islam in Politics: The Case of Turkey”. *Government and Opposition*, 18: 4 (1983), pp. 421–441.

³⁶⁰ David Tittensor. “The Gülen movement and the case of a secret agenda: putting the debate in perspective”. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23: 2 (2012), p. 175.

³⁶¹ Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State*. Londres: I.B. Tauris, 1991, pp. 189-222.

³⁶² *Op. cit.* Jean-François Mayer. “The Gülen Movement: a modern expression of Turkish Islam - Interview with Hakan Yavuz”. *Relioscope*, 21/07/2004. En línea http://religion.info/english/interviews/article_74.shtml#U4hCT3J_srV (Consultado el 31/05/2014).

II.2.3.1 La *Hizmet cemaati* de Fethullah Gülen

A pesar de los contrastes con el movimiento del que procede, la comunidad religiosa de Gülen (*Gülen cemaati*) está basada en algunos de los temas centrales propuestos por Nursi que incluyen, por ejemplo, una comprensión positivista del Islam. A ello se le podría añadir “una lucha silenciosa en lugar de violenta contra el movimiento de izquierdas, el apoyo a los partidos conservadores de connotación islámica en vez de crear un partido islámico independiente, una síntesis entre una cofradía sufi y elementos literales del Islam mediante una estrategia global centrada, al menos públicamente, en islamizar al individuo y no al ente estatal”.³⁶³

A partir de esta idea común que “busca dar acceso a una identidad musulmana más flexible, el movimiento Gülen pervivió donde la cofradía *Nurculuk* se había fragmentado a partir de los debates políticos, las distinciones de clase, la división entre kurdos y turcos o entre los más y menos cultos”.³⁶⁴ Según Olivier Roy, en principio la comunidad religiosa de Gülen se identificaba con el concepto de *cemaat* (comunidad religiosa) buscando estructurar las interacciones sociales reutilizando y reinterpretando así los valores religiosos sin imponer la religión a la sociedad para más tarde renunciar a este apelativo en la búsqueda de una terminología que mostrara innovación, definiéndose actualmente con el término de *birlik* (unión) y enfatizando por ello un carácter más cultural.³⁶⁵

Por su parte, M. Hakan Yavuz identifica tres etapas en el también conocido como “movimiento Gülen” (*Gülen hareketi*): un período de formación primigenia (1966-1983) donde el predicador (*hatip*) Gülen utilizó los cursos de verano de la escuela coránica de Kestanepazarı, orientados espiritualmente y motivados intelectualmente en la construcción de una comunidad religiosa en Esmirna, en la que aglutinó a su alrededor a los primeros seguidores que interiorizaron los valores islámicos de responsabilidad, auto-sacrificio y la dedicación al bien colectivo de la comunidad musulmana. Durante esta fase, Gülen intentó mantener a la comunidad al margen del activismo político, aunque debido a la polarización creciente de la época, el movimiento abrazó una retórica anticomunista, nacionalista y conservadora en contraposición a los movimientos radicalizados de izquierdas. Tras el golpe militar de 1971, el propio Gülen no

³⁶³ *Op. cit.* Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, pp. 126-127.

³⁶⁴ *Op. cit.* Francisco Veiga. “Neoliberalismo, tecnocracia e islamismo nacional: el movimiento Gülen”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 93-94 (2011), p. 223. En línea www.cidob.org/es/content/download/30887/468968/file/219-240_FRANCISCO+VEIGA.pdf (Consultado el 26/05/2014).

³⁶⁵ Cfr. Olivier Roy. *El Islam mundializado...*, p.131.

evitó entrar en prisión debido a la implicación de éste con el movimiento *Nurculuk* de la citada ciudad situada en la costa del mar Egeo debido a la violación del artículo 163 del Código Penal (*Ceza Kanunu*) que criminalizaba el “facilitar, organizar, incitar o administrar una sociedad con el objetivo de asimilar los fundamentos y creencias religiosas en las asambleas del Estado, la economía, la política o la ley básica de oposición a la laicidad y entrar en las organizaciones o incitar a otros a unirse a organizaciones para este fin”.³⁶⁶

Hasta hace bien poco, dicho artículo era un “traje a medida” para el movimiento islamista sabiendo que se prohibía la formación y participación en asociaciones dedicadas a la propaganda dirigidas a alterar el *statu quo* sobre una base de principios religiosos. Incluso actualmente, a pesar de la derogación del mismo el 31 de enero de 1991, existen otras disposiciones que tienen el mismo efecto como la ley 3713 aprobada el 12 de abril de 1991 y más conocida como Ley Antiterrorista (*Terörle Mücadele Kanunu*) o la Ley de Partidos Políticos (*Siyasi Partiler Kanunu*) de 1983.³⁶⁷ Tras ser absuelto no sin cumplir siete meses de condena, con la intención de evitar la participación directa en la actividad política, Gülen se dedicó al asociacionismo con el establecimiento de organizaciones educativas como la Fundación de Profesores Turcos (*Türkiye Öğretmenler Vakfı*) o la Fundación de Educación Media y Superior de Akyazi (*Akyazılı Orta ve Yüksek Eğitim Vakfı*). Estas organizaciones mantuvieron el objetivo de impulsar una nueva generación de islamo-turcos que se beneficiaran o incluso si fuera necesario resistieran al proceso de reforma propuesto por la modernidad.³⁶⁸

La segunda fase (1983-1997) supone la aparición y expansión en la esfera pública del movimiento gracias a los estrechos vínculos que Gülen mantuvo con el Primer ministro por aquella época, Turgut Özal, quien dotó de un nuevo protagonismo social a la religión, una especie de “*soft Islam*” supervisado, tutelado y vigilado en todo momento por el *establishment* kemalista tras la asonada militar de 1980. No obstante, el movimiento liderado por Gülen se mantuvo opuesto al islamismo propuesto por la Visión/Perspectiva Nacional (MG), puesto que los propios islamistas percibían a la organización como aliada no sólo del Estado secular sino también de los EEUU: “Gülen actuaba generalmente en sentido contrario al movimiento que seguían los islamistas; pedía, por ejemplo, que se construyeran escuelas y hospitales en lugar de mezquitas, y en uno de sus sermones en la mezquita de Pertevniyal Valide Sultan en mayo de 1989 se pronunció

³⁶⁶ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Islamic political identity...*, p. 185 y *op. cit.* Ahmet Şık. *İmamın Ordusu* [El Ejército del Imam]. Estambul: Postacı Publishing House, 2011, p. 6. En línea <http://www.antenna-tr.org/media/files/pdf/160148216.pdf> (Consultado el 01/04/2015).

³⁶⁷ Para la evolución histórica del concepto fundamental del artículo en cuestión se puede consultar cfr. Çetin Özek. *Devlet ve Din...*, pp. 500-507.

³⁶⁸ M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, pp. 181-183.

en contra del pañuelo islámico precisando que no era esencial y que lo que importaba realmente era estudiar en la escuela, lo que indignó a los islamistas.³⁶⁹ En palabras del propio Gülen, la citada visión del Islam propuesta por el islamismo de carácter reformista-democrático era en realidad una especie de “ideología totalizadora que está totalmente en contra del espíritu del Islam que promueve el imperio de la ley y rechaza abiertamente la opresión contra cualquier segmento de la sociedad”.³⁷⁰

El contexto provisto por el “özalismo” también supuso un notable empuje para las cofradías y comunidades religiosas, sobre todo la *fethullahçı*, que trabajó estrechamente junto al gobierno del ANAP para transformar el panorama sociocultural de Turquía. A su vez, la conversión discursiva del líder fue percibida como una evolución del movimiento que destacaba el “valor de los medios de comunicación y la economía de mercado. Ese nuevo estilo se notó pronto en el campo de la educación al aprovechar el fuerte impulso que dio Özal a la privatización de la misma”.³⁷¹ Con todo ello, el movimiento Gülen puede ser vinculado con los orígenes de una nueva burguesía periférica en Anatolia que posteriormente sería la base del triunfo electoral del AKP en las elecciones de 2002 y sucesivas hasta 2011.

Por último, la tercera fase (1997-) supone la apertura internacional, forzada liberalización y paradójica persecución del movimiento tras la enésima intervención del estamento militar en febrero de 1997. Aunque esta vez de carácter “postmoderno”, debido a que “esa manifestación de autoritarismo encubierta rompía con los métodos arcaicos y brutales empleados por los militares en los anteriores golpes de Estado,”³⁷² imponiendo dieciocho medidas, una especie de “código de vigilancia”, al gobierno islamista en coalición liderado por el Refah.

Sin embargo, con la doble intención de preservar la infraestructura del movimiento pero, al mismo tiempo, también llevar adelante un proyecto islámico con denominación propiamente turca que fuera compatible con la visión de laicismo que mantenía la élite kemalista, Gülen aprobó las medidas interpuestas por el Comité de Seguridad Nacional (*Milli Güvenlik Kurulu*, MGK). Aunque la paradójica y posterior persecución del erudito, debido a que era reconocido como uno de los líderes religiosos más influyentes en Turquía, dio con su exilio a los EEUU con el pretexto de continuar con su tratamiento médico. Actualmente, Gülen prosigue dirigiendo el movimiento desde Pennsylvania bajo la velada protección de las autoridades norteamericanas.

³⁶⁹ (*Ibid.*), *Secularism and Muslim...*, p. 225.

³⁷⁰ *Op. cit.* M. Fethullah Gülen. “An Interview with Fethullah Gülen”. *Muslim World*, 95: 3 (2005), p. 452.

³⁷¹ *Op. cit.* Francisco Veiga. “Neoliberalismo, tecnocracia...”, pp. 223-224.

³⁷² *Op. cit.* Thierry Zarcone. *El islam en la...*, pp. 236-243.

Por otro lado, en la *cemaat fetullahçı* también es posible encontrar un sentimiento nacionalista en los más de cuatrocientos centros educativos construidos alrededor de más de cincuenta países (principalmente en Asia Central, Extremo Oriente, América del Norte y del Sur, Balcanes e incluso algunos países de África) en los cuales se enfatiza una turquificación próxima al panturquismo en vez de una islamización del individuo manteniendo la premisa de que el mundo árabe no entiende el Islam adecuadamente y evidenciado en el apoyo a la cooperación entre Turquía y Occidente mediante el diálogo interreligioso.³⁷³ No obstante, la comprensión de Gülen sobre la *ümmet* como “una entidad sociocultural transnacional y no una político-legal utópica no considera el mundo en términos políticos y por ello no establece límites imaginarios al mismo”.³⁷⁴

Otro ejemplo de lo anterior puede derivarse del propio discurso público de la comunidad realizado a través de un poderoso conglomerado de medios de comunicación como el periódico *Zaman*, con ediciones en inglés y francés; revistas de diversa temática como las dedicadas a lo científico, *Sızıntı*, al medio ambiente, *Ekoloji*, o la teología, *Yeni Ümit*. El movimiento también administra los canales de televisión *Samanyolu TV*, *Mehtap TV* y *Aksyon TV*; estaciones radiofónicas como *Burç FM* y *Dunya FM*; la agencia de noticias *Cihan* e incluso entidades financieras como el banco islámico *Bank Asya* y compañías de seguros como *Işık*. Todo este conglomerado empresarial no está basado fundamentalmente en referencias islámicas aunque en los últimos años es posible observar un incremento de la cultura musulmana en el mismo más bien con la intención de persuadir a la sociedad piadosa de un orgullo nacionalista y una postura disconforme contra el laicismo autoritario.³⁷⁵

Así mismo, una organización interna patriarcal y disciplinada es otra de las características fundamentales de la comunidad que “lleva a las comunidades existentes, y por supuesto religiosas, a un nuevo nivel mediante la búsqueda activa de recaudación de fondos económicos, movilización de recursos y difusión de “su” mensaje entre la nueva burguesía urbana más conservadora”. Tras el proceso iniciado el 28 de febrero de 1997 por el estamento militar que apuntaba directamente a la extinción de las actividades de la gran mayoría de grupos, proyectos

³⁷³ Una aproximación al ideario nacionalista de Gülen puede encontrarse en Hasan Kösebalaban. “The Making of Enemy and Friend. Fethullah Gülen’s National-Security Identity”. En M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, pp. 170-183 e İhsan Yılmaz. “Towards a Muslim Secularism? An Islamic ‘Twin Tolerations’ Understanding of Religion in the Public Sphere”. *Turkish Journal of Politics*, 3: 2 (2012), pp. 41-52.

³⁷⁴ İhsan Yılmaz. “İjtihad and Tajdid by Conduct: The Gülen Movement.” En M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 235.

³⁷⁵ M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, p. 191.

sociales y la burguesía islámica, la mayoría de intelectuales y una parte de la facción reformista o “innovadora” que más tarde fundaría el AKP coincidían en la mayor parte de las opiniones que la *fethullahçı cemaati* había venido defendiendo desde la década de los años sesenta.³⁷⁶

Como se ha dicho, si tradicionalmente con la intención de evitar una confrontación con el *establishment* secular la comunidad evitaba pronunciarse sobre temas políticos, no obstante, a finales de la década de los años noventa con la creación de la Fundación de Periodistas y Escritores (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfi*, GYV) afiliada a la *cemaat*, con el doble objetivo de contener la polarización política de la sociedad turca y la búsqueda de un nuevo consenso social se llevaron a cabo distintos seminarios, aglutinados en la “Plataforma Abant” (*Abant Platformu*), que incluían a distintos intelectuales, académicos y políticos turcos con marcados y diferentes orígenes ideológicos en los que se podía encontrar a líderes políticos que posteriormente formaría el AKP, es decir, Tayyip Erdoğan, Bülent Arınç y Abdullah Gül.³⁷⁷

Por tanto, en un contexto sobre la conflictividad de diversas visiones del proceso de globalización, el movimiento de “Gülen es una fuerza en el desarrollo del discurso islámico sobre la multiculturalidad en un mundo globalizado. Su visión tiende un puente entre la modernidad y la postmodernidad, lo global y lo local, y tiene una influencia significativa en los debates contemporáneos que dan forma a las visiones de futuro entre los musulmanes y los no musulmanes”.³⁷⁸ A comienzos del siglo XXI, la comunidad no sólo se convirtió en un aliado necesario contra la opresión secular y su peculiar control de la religión por parte del Estado kemalista sino también en un respetado miembro del amplio campo islamo-conservador turco gracias al contexto proveído por el gobierno del AKP tras sucesivas victorias en las elecciones generales de 2002, 2007 y 2011.³⁷⁹

A su vez, el movimiento Gülen ha sido un factor importante como vehículo de cambio sociopolítico posibilitando en parte dichas victorias electorales. No obstante, la propia *cemaat* muestra especialmente a las diversas asociaciones y organizaciones civiles de sensibilidad

³⁷⁶ *Op. cit.* Yasin Aktay. “Diaspora and Stability: Constitutive Elements in a Body of Knowledge”. En M. Hakan Yavuz y John L. Esposito (eds.) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 152.

³⁷⁷ Ahmet T. Kuru. “Fethullah Gülen’s Search for a Middle Way between Modernity and Muslim Tradition”. En M. Hakan Yavuz y John Esposito (eds.) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 117. Página web de la GYV. En línea <http://www.gyv.org.tr/> (Consultada el 06/09/2014).

³⁷⁸ *Op. cit.* John O. Voll. “Fethullah Gülen: Transcending Modernity in the New Islamic Discourse”. En M. Hakan Yavuz y John Esposito (eds.) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, p. 247.

³⁷⁹ Cihan Z. Tuğal. *Passive Revolution...*, p. 77.

islámica, aunque exclusivamente a los miembros de su propio movimiento, el desarrollo de varias estrategias para penetrar en las instituciones estatales y así neutralizar la hostilidad laicista hacia el Islam, la cultura tradicional y la identidad turca-musulmana.³⁸⁰

Según el historiador Francisco Veiga, el movimiento no es ajeno al tradicional papel de Turquía como “laboratorio del Islam”,³⁸¹ lo cierto es que “se trata de una adaptación moderna de claro trasfondo neoliberal, en lo político y económico, al insistir en la acción sobre la meditación. Esta estrategia ha tenido un gran éxito por cuanto permite medir su popularidad en términos materiales; y además, el sentimiento nacionalista que lo acompaña lo hace más asumible y comprensible para los fieles. Así, el movimiento Gülen no pertenece al ámbito de un islamismo radicalizado y global sino que forma parte de la solución al mismo”.³⁸²

De hecho, existen diferentes definiciones de la comunidad *fethullahçı*, como “post-sufismo” o “neosufismo”, aunque la que más nos interesa es la ofrecida por Olivier Roy que establece al movimiento de Gülen como uno de los casos más claros dentro de un fenómeno denominado por el autor como “neocofradismo”.³⁸³ En líneas generales, lo que Roy estipula como “neocofradías” son asociaciones y/o movimientos de creación reciente cuyo fundador a menudo vive todavía aunque la mayoría de ellas apelan a un enraizamiento en grandes cofradías históricas en el caso concreto de la *cemaat* de Gülen con la *Nurcu*. No obstante, sus sistemas de organización, reclutamiento, relación con los tiempos y el saber son plenamente modernos. Por ello, “el movimiento puede ser considerado como moderno en el sentido de que se adhiere a una visión del mundo centrada en el individuo que se vuelve hacia sí mismo al tiempo que está políticamente activo a fin de hacer realidad sus objetivos personales sin dejar de adherirse a una identidad colectiva”.³⁸⁴

³⁸⁰ Bülent Aras y Ömer Çaha. “Fethullah Gülen and his Liberal Turkish Islam Movement”. *The Middle East Review of International Affairs*, 4: 4 (2000). En línea <http://www.gloria-center.org/2000/12/aras-and-çaha-2000-12-04/> (Consultado 25/09/2013).

³⁸¹ Francisco Veiga. “El laboratorio turco. Un siglo de transformaciones radicales y experimentos políticos”. *Revista HMiC*, 1 (2003), pp. 99-107. En línea <http://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n1p99.pdf> (Consultado el 01/06/2014).

³⁸² *Op. cit.* Francisco Veiga. “Neoliberalismo, tecnocracia...”, p. 235.

³⁸³ Cihan Z. Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, p. 111; Hakan Yavuz. “Being Modern in the Nurcu Way”. *ISIM Newsletter*, 6 (2000), pp. 7-14. En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17415/ISIM_6_Being_Modern_in_the_Nurcu_Way.pdf?sequence=1 (Consultado el 01/06/2014) y Olivier Roy. *El Islam mundializado...*, pp. 129-135.

³⁸⁴ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. “Being Modern...”, p. 7.

III. LA REDEFINICIÓN IDEOLÓGICA Y CULTURAL DEL AKP: ISLAMISMO “CÍVICO” CON UNA DENOMINACIÓN ISLAMOTURCA DE CONSERVADURISMO

III.1 LA “ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA” ISLAMISTA COMO PRECURSORA DEL ÉXITO ELECTORAL DEL AKP

Como enésima etapa del ciclo de apertura-represión en el escenario político turco, aludiendo al Islam como elemento ideológico dinamizador o legitimador de la acción política, la ilegalización el 16 de enero de 1998 del RP por parte del Tribunal Constitucional (AM) se debió en gran medida a la práctica de actividades contrarias a la laicidad del Estado, garantizada como una de las características irreformables de la República por lo dispuesto en los artículos 2 y 4 de la Constitución de 1982.³⁸⁵ La posterior formación del FP supuso la ruptura entre una facción conservadora o tradicionalista (*gelenekçiler*), leal al liderazgo indiscutible del jefe histórico del islam político contemporáneo en Turquía, Necmettin Erbakan, y otra reformista (*yenilikçiler*), dirigida en aquella época por el popular alcalde de Estambul, Recep Tayyip Erdoğan, se hizo más que evidente con el cuestionamiento no sólo del liderazgo y la ideología del partido sino también con el modo de hacer política.³⁸⁶

Desde aquel momento, la facción *yenilikçiler*, también conocida como innovadora, comenzó a transmitir un punto de vista renovado y novedoso en el terreno discursivo sobre varias cuestiones fundamentales que enfatizaban la importancia de la democracia, los DDHH y la economía de mercado, declarando así el fracaso de los islamismos tal como lo habíamos conocido hasta entonces.³⁸⁷ Esta nueva generación de políticos consideraba al movimiento islamista de carácter reformista-democrático como errático al querer equiparar la experiencia islamista de los países de Oriente Medio, debido a la acentuada influencia ideológica que los últimos habían ejercido sobre los primeros, con las condiciones del caso turco.

A pesar de la tradición tenaz del movimiento, la crítica abierta de la facción reformista iba dirigida principalmente al uso e instrumentalización de la religión en el gobierno en coalición del Refah durante la década de los años noventa, subrayando con ello que no era el Estado sino los propios ciudadanos los que debían manifestar una afinidad religiosa concreta. Lo anterior, junto a la búsqueda de consenso y el respeto por las opiniones y las creencias de otras personas, eran consideradas por éstos como la verdadera esencia de la democracia.

³⁸⁵ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 16 de enero de 1998, núm. 1998/I. *TC Resmî Gazete*, 22/02/1998. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf> (Consultado el 22/09/2014). Para una aproximación al cierre del Refah se puede consultar cfr. Yılmaz Aliefendioğlu. “Laiklik ve Laik Devlet” [Laicismo y Estado Laico]. En İbrahim Ö. Kaboğlu. *Laiklik ve Demokrasi* [Laicismo y Democracia]. Ankara: İmge Yayınları, 2001, pp. 82-83.

³⁸⁶ Jenny B. White. *Islamist mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*. Washington: University of Washington, 2002, pp. 131-145.

³⁸⁷ Ziya Öniş. “Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Coexistence”. *Contemporary Politics*, 7: 4 (2001), pp. 281-291.

Sin embargo, el 11 de mayo de 1999, poco más de un año después de la fundación del FP, el Fiscal General de la Corte de Casación (*Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı*), Vural Savaş, interpuso una demanda contra el partido que justificó considerando a la nueva formación islamista como la prolongación del RP y, por tanto, centro (*mihrak*) de actividades anti-seculares así como también “un tumor maligno que se ha hecho metástasis”.³⁸⁸ La consiguiente apertura de un proceso de ilegalización contra el FP ofreció a la facción reformista la justificación perfecta para probar su propia suerte.

Finalmente, la clausura del FP el 22 de junio de 2001, a pesar del discurso democrático y pro-adhesión a la UE, se debió a la defensa de la libertad de uso del pañuelo islámico en el espacio público, lo que fue considerado como un comportamiento anti-secular por el AM esgrimiendo el artículo 68 de la Constitución y los artículos 84-89 de la Ley de Partidos Políticos de 1983. Posiblemente fue el caso protagonizado por Merve Kavakçı lo que dio motivos suficientes al tribunal para poner fin a la vida política del FP. Kavakçı se negó a quitarse el *türban* durante la jura de su cargo en la TBMM en mayo de 1999, provocando con ello una gran protesta y siendo acusada tanto por el Presidente de la República por aquel entonces, Süleyman Demirel (1924-2015), como por el Primer ministro, Bülent Ecevit (1925-2006), de ser una “agente provocadora” y “de utilizar la asamblea como plataforma para desafiar al Estado”.³⁸⁹

Por tanto, casos como el anterior hicieron advertir a la facción reformista que la única manera de “sobrevivir” en la arena política era evitar la confrontación directa con el *establishment* kemalista mediante la renuncia a la instrumentalización política de la religión, ejemplificada en declaraciones como las realizadas por el ex Viceprimer ministro del gobierno, Bülent Arınç: “si somos realistas, no debemos tropezar de nuevo y enfrentarnos con los militares”.³⁹⁰

Lo que tradicionalmente había sido un partido político con una profunda identidad comunitaria, reflejada en una mentalidad similar a la de una orden religiosa que, a su vez, daba especial importancia a la obediencia fiel a la figura del líder carismático, dejó de considerarse una virtud política primordial. Según Sabri Sayarı, una de las características más destacables de

³⁸⁸ “Savcı Savaş'ın 'Fazilet' savaşı [El Fiscal Savaş y su guerra de la 'Virtud']”. *Sabah*, 19/01/2000. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/01/19/p05.html> (Consultado el 12/09/2014). Para una aproximación a las opiniones de la propia implicada se puede consultar cfr. Merve Kavakçı. *Headscarf Politics in Turkey: a Postcolonial Reading*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010, pp. 145-153.

³⁸⁹ Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish politics: challenges to democratic consolidation*. Boulder: Lynne Rienner, 2000, p. 87.

³⁹⁰ Ümit Cizre y Menderes Cinar. “Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3 (2003), p. 326 e İhsan Yılmaz. “State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey”. *Muslim World*, 95: 3 (2005), pp. 386-390.

los partidos políticos en Turquía es el rol dominante del líder carismático debido principalmente a la cultura política del país más que por una convicción ideológica compartida por los miembros del partido. Dicho líder es capaz de subordinar al mismo tiempo a la organización partidista a sus propios intereses y ambiciones, o incluso, llevar a cabo maniobras antidemocráticas para mantener su posición castigando o expulsando a los miembros que abiertamente desafían su política de liderazgo. Esta característica contrasta con las prácticas en los sistemas de partidos institucionalizados donde la organización partidista, en teoría, “adquiere valor propio mediante la obtención de un estatuto independiente que juega un papel determinante en el reclutamiento político de la élite parlamentaria”.³⁹¹ De ahí que el congreso del FP, celebrado el 14 de mayo del 2000, suponga por primera vez en la historia contemporánea de los partidos islamistas en Turquía, la existencia de una competición abierta por el liderazgo del partido.³⁹²

Por otro lado, además de los cambios en la estrategia y el discurso político de la facción innovadora, una persona y su visión política ejemplifican claramente el proceso de transformación y/o evolución del movimiento islamista turco. Este sería Tayyip Erdoğan, nacido en Estambul de una familia originaria de la provincia de Rize, en la costa del Mar Negro, quien pasó su infancia y juventud en el barrio obrero de Kasımpaşa, en el céntrico distrito estambulota de Beyoğlu. Erdoğan, es el mayor de los tres hijos del segundo matrimonio de Ahmet Erdoğan, descendiente de inmigrantes originarios de Batumi, ciudad georgiana de la costa oriental del Mar Negro próximo a la frontera con Turquía. En 1978 se casó con Emine Gülbaran con quien tiene dos hijas, Esra y Sümeyye, y dos hijos, Necmettin Bilal y Ahmet Burak.

El propio Erdoğan, tras licenciarse en Economía y Comercio en la Universidad del Mármara, comenzó a tener relación con uno de los factores influyentes en el desarrollo de su personalidad: la orden sufí Nakşibendi. Como sucedería con otros de los líderes emblemáticos del islam político turco, Erdoğan asistió a los seminarios que organizaba la congregación religiosa (*dini dergahsi*) de İskenderpaşa, encabezada en aquella época por Mehmet Zahid Kotku (1897-1980), *şeyh* (jeque) y líder espiritual de los distintos partidos islamistas ligados a la MG.³⁹³ Esta comunidad sufí daba

³⁹¹ Sabri Sayarı. “Non-electoral sources of party system change in Turkey”. En Serap Yazıcı, Kemal Gözler y E. Fuat Keyman (eds.) *Prof. Dr. Ergun Özbudun'a Armağan. Essays in Honor of Ergun Özbudun*. Ankara: Yetkin, 2008, p. 412. En línea http://research.sabanciuniv.edu/9822/2/Nonelectoral_Sources_of_Party_System_Change_%C4%B1n_Turkey.pdf (Consultado 28/02/2015).

³⁹² Ergün Yıldırım. “A Sociological Representation of the Justice and Development Party: Is It a Political Design or a Political Becoming?”. *Turkish Studies*, 8: 1 (2007), pp. 5-24.

³⁹³ Gareth H. Jenkins. *Political Islam in Turkey: Running West, Heading East*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 214-217.

importancia a los valores morales, especialmente a la búsqueda del conocimiento y la ciencia, y que ha mantenido una gran influencia en Erdoğan.³⁹⁴

Para el *şeyh* Kotku la política era muy importante, de ahí la manifiesta influencia en personalidades como Erbakan o los hermanos Turgut y Korkut Özal, puesto que consideraba únicamente que mediante la organización política de los musulmanes éstos podían ser eficaces en la expansión de la libertad religiosa y por ende en la práctica del Islam así como también en la preservación de sus derechos como musulmanes. Para ello, Kotku predicaba una militancia activa en la cual los propios musulmanes eran los responsables de llevar al campo de la acción política la “cuestión” sociopolítica islámica.³⁹⁵

La orden religiosa Nakşibendi, sin embargo, dispersó sus fuerzas -concentradas anteriormente en el movimiento islamista- tras la salida de varios miembros del Refah para unirse a formaciones conservadoras de centroderecha como el ANAP o al DYP, como por ejemplo los hermanos Özal, disconformes con la forma en que Erbakan dirigía el RP. Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en la Fundación de la Unidad (*Birlik Vakfi*), creada en 1986 por dirigentes del ANAP, una organización que amparó bajo un mismo techo a fuerzas piadosas con burócratas y conservadores. Dicha organización aprovechó la compartida ideología cultural del movimiento para promocionar las políticas conservadoras del partido.³⁹⁶

Con todo ello, la Fundación de la Unidad es heredera ideológica y organizativa de la segunda influencia en la vida de Erdoğan, la Unión Nacional de Estudiantes de Turquía (*Milli Türk Talebe Birliği*), que ha jugado un papel crucial en la “educación política” de los jóvenes grupos de conservadores que más tarde se convertirán en políticos de perfil alto en el AKP, entre otros, Abdullah Gül o İsmail Kahraman (este último se convirtió en Ministro de Cultura con el Gobierno en coalición entre el Refah y el DYP de 1996 y actualmente es el presidente del Parlamento).³⁹⁷ Aunque la Unión Nacional de Estudiantes surgió en 1946 como una asociación estudiantil de carácter nacional-laicista, la organización cambió su perspectiva y liderazgo a finales de la década de los años sesenta bajo los postulados de Rasim Cinisli, y del propio Kahraman, en

³⁹⁴ “La apertura al exterior de la congregación, las nuevas relaciones y la presencia de nuevos miembros en la *dergâh* que no procedían de familias de tradición religiosa instruidos en una educación moderna y secular cambiaron progresivamente la estructura de la congregación. Dicha transformación se hizo patente con el cambio de nombre de la propia *dergâh* que pasó de recibir el nombre de congregación de Gümüşhanevi a ser conocida como *İskenderpaşa cemaati*”. *Op. cit.* Marc Saurina i Lucini. “Los grupos religiosos...”, p. 34.

³⁹⁵ M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, pp. 149-150.

³⁹⁶ *Op. cit.* Şerif A. Mardin. “Turkish Islamic Exceptionalism...”, p. 163. Página web de la BV. En línea <http://www.birlikvakfi.org.tr/> (Consultada el 13/01/2013).

³⁹⁷ Página web de la MTTB. En línea <http://www.mttb.org.tr/> (Consultado el 13/01/2013).

oposición al reformismo político de carácter *top-down* (de arriba hacia abajo) propuesto por el kemalismo. El nacionalismo de carácter islamo-turco, con una versión propia de la herencia otomana, se convirtió en la ideología principal de la MTTB.

Debido al éxito y poder alcanzado por el discurso socialista en la época, intelectuales conservadores como Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), Osman Yüksel Serdengeçti (1971-1983), Nurettin Topçu (1909-1975) y Osman Turan (1914-1978) construyeron una retórica que hacía uso de la ideologización del Islam como antídoto a la amenaza comunista. A su vez, definieron el nacionalismo turco, enmarcándolo en lo islámico: “la construcción de un rol formativo del islamismo con el nacionalismo delimita su crítica de connotación islámica en términos ideológicos nacionalistas sobre el régimen kemalista”. Con Kısakürek como ideólogo durante la década de los años setenta, la MTTB giró hacia el anticomunismo, el anti-kemalismo y el anti-elitismo del sistema político turco convirtiendo a dicha asociación estudiantil de carácter étnico-religiosa conservadora en el centro del debate intelectual que le proporcionó una oportuna red de movilidad social donde “el amor tanto por la religión como por la nación se entremezclaba e incluso podía ser unificado”.³⁹⁸

Erdoğan se unió a la MTTB en 1969, potenciando su activismo debido a su educación conservadora, aprendió el poder que mantiene el concepto de asociacionismo ideológico y le ayudó a ampliar su círculo de amistades políticas. Posteriormente, con la incorporación de Erdoğan al MSP en la década de los años setenta dio comienzo su carrera política, en la que podía observarse ya en sus primeros discursos una extraordinaria base de activismo político y una oratoria incendiaria en la causa del movimiento islamista.

Más tarde, se convirtió en alcalde de Estambul con el Refah desde 1994 a 1998, en Primer Ministro con el AKP desde 2003 hasta 2014, y finalmente, tras las primeras elecciones presidenciales por sufragio directo, fue nombrado XII. *Cumhurbaşkanı*. (XII. Presidente de la República) el 24 de agosto del 2014.³⁹⁹ Durante su militancia en las filas del RP era frecuente escuchar durante sus discursos polémicas declaraciones tales como “mi referencia es el Islam”, “la soberanía, tanto material como inmaterial, pertenece a Dios”, “la gente puede ser musulmana o laica pero no se puede ser las dos cosas a la vez”, “la democracia no es un objetivo sino un instrumento”, “no hay espacio para el kemalismo o cualquier otra ideología oficial en el futuro

³⁹⁸ *Op. cit.* Tarık Zafer Tunaya. *İslamcılık Akımı* [La Corriente Islamista]. Estambul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, p. 238.

³⁹⁹ Para una descripción previa de Tayyip Erdoğan como un político “moderado” se puede consultar Metin Heper. “Islam and Democracy: Toward a Reconciliation?”. *Middle East Journal*, 51: 1 (1997), p. 37.

de Turquía” o “[*Alhamdulillah*] alabado sea Dios, apoyamos la sharía”, a su vez, todo ello es frecuentemente mencionado por la oposición para invocar su pasado islamista anti-sistémico.⁴⁰⁰

Como consecuencia de lo anterior, Erdoğan fue condenado a diez meses de prisión de conformidad con el controvertido artículo 312 del código penal por incitar al odio religioso y la desobediencia civil con la lectura de un poema del padre del nacionalismo turco, Ziya Gökalp, en el que también declaró que tenía el derecho fundamental de decir libremente que su referencia era el Islam en clara alusión a la realizada por Bill Clinton cuando anunció que su referencia era la Biblia en el acto de nombramiento como Presidente de los EEUU: “como individuo mi punto de referencia es el Islam al igual que el cristianismo lo es para el presidente Clinton”.⁴⁰¹

Así mismo, Erdoğan identificó durante su discurso político a dos partes bien diferenciadas y tradicionalmente enfrentadas en la sociedad turca: “los que siguen las reformas seculares de Atatürk y los musulmanes unidos al Islam y la *şeriat* (sharí’a)”, criticando públicamente la prohibición del *türban* en el espacio e instituciones públicas al considerar ésta incompatible con los principios de un verdadero Estado laico y democrático.⁴⁰² La sentencia también le excluía, gracias al artículo 76 de la Constitución, del desempeño de cualquier cargo público de por vida, por lo que durante el congreso del FP mencionado anteriormente, sería Abdullah Gül quien fuera el candidato *yenilikçiler* a enfrentarse contra la facción *gelenekçiler*, personalizada en Recai Kutan, quien mantenía la confianza y el apoyo de Erdoğan, inhabilitado también para ocupar cargos públicos durante cinco años tras el enésimo golpe de Estado perpetrado por los militares en 1997.⁴⁰³

El candidato de la facción reformista del FP, Abdullah Gül, nació el 29 de octubre de 1950 en Kayseri. De familia piadosa y conservadora, asistió a la escuela en esta ciudad para más tarde graduarse en Economía por la Universidad de Estambul. Posteriormente, pasó dos años en Londres, los cuales según M. Hakan Yavuz, transformaron ideológicamente su persona hacia postulados

⁴⁰⁰ Cfr. Sedat Ergin. “Tayyip Erdoğan orta yolcu mu? [¿Esta Tayyip Erdoğan a medio camino?]”. *Hurriyet*, 28/09/2001. En línea <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=-28502&yazarid=308> (Consultado el 31/01/2014); “Erdoğan: Millet isterse laiklik tabii ki gidecek [Si la Nación quiere por supuesto que iremos hacia el laicismo]”. *Hurriyet*, 21/08/2001. En línea <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2001/08/21/18523.asp> (Consultado el 31/01/2014) y Metin Sever y Cem Dizdar (eds.) 2. *Cumhuriyet tartışmaları*. [Debates de la República (2º)]. Ankara: Başak Yayınları, 1993, pp. 432-439.

⁴⁰¹ El poema en cuestión decía literalmente: “las bayonetas son minaretes. Las cúpulas yelmos, las mezquitas cuarteles, los musulmanes soldados”. *Op. cit.* Ruşen Çakır y Fehmi Çalmuk. 1980 *Sonrasi İslami Hareket: Recep Tayyip Erdoğan, Bir Dönüşüm Öyküsü* [El Movimiento Islámico tras 1980: Recep Tayyip Erdoğan, la Historia de una Transformación]. Estambul: Metis Yayınları, 2001, p. 144.

⁴⁰² Cfr. Birol A. Yeşilada. “The Virtue Party”. En Barry Rubin y Metin Heper (eds.) *Political Parties in Turkey*. Londres: Frank Cass, 2002, p. 68.

⁴⁰³ Jeremy Salt. “Turkey’s Military Democracy”. *Current History*, 98: 626 (1999), pp. 72-78.

modernistas: “los ideales de Gül están moldeados por su vinculación ideológica con el Gran Movimiento del Este (*Büyük Doğu Hareketi*) de Necip Fazıl Kısakürek (1904-1983), a los que podrían añadirse Nurettin Topçu (1909-1975) y Sezai Karakoç (n. 1933) como los intelectuales islamistas más importantes de la época, activista e ideólogo que trató de sintetizar la triple hélice identitaria de la política en Turquía: islamismo (*islamcılık*), nacionalismo (*milliyetçilik*) y conservadurismo (*muhafazakarlık*)”.⁴⁰⁴ La primera de ellas se define como una identidad política que tradicionalmente antepone la lealtad hacia el Islam sobre la nacional, la cual, está definida por los valores de la religión del Profeta y la historia islámica del pueblo turco al servicio de la *umma* o comunidad de creyentes musulmanes, resaltando por ello el pasado islámico selyúcida y otomano. Por el contrario, la identidad etnolingüística nacionalista es turca y musulmana (otomana) donde la ciudadanía constituye el cuerpo orgánico de la nación turca y su tarea principal es la lealtad y el servicio al Estado turco. Obsesionados con el territorio, la identidad esta basada de forma interna y externa en el “otro” especialmente con los países limítrofes con Turquía. Por último, la identidad etnoreligiosa conservadora (islamo-turca) es definida por los valores tradicionales de Anatolia (nacionales y espirituales) a favor de la expansión de la sociedad civil consistente en las comunidades religiosas y la vecindad.⁴⁰⁵

En 1981, Gül renunció a su posición académica para convertirse en asesor del Banco Islámico de Desarrollo (IDB) donde trabajó hasta 1991. En las elecciones de dicho año, fue elegido diputado de la TBMM por la provincia de Kayseri. Durante aquella época, Erbakan hizo de él la “ventana al mundo exterior” del RP, primero como responsable de las relaciones internacionales del partido, y más tarde, como portavoz del gobierno en 1995. La vida política de Gül también resume la evolución de los nuevos actores en la transformación social de Anatolia al ser reelegido como diputado por el FP y más tarde en 2002 por el AKP. Con este partido ha ocupado el cargo de Primer ministro durante unos meses debido a la condena de Erdoğan para más tarde desempeñar la cartera de Asuntos Exteriores. Desde 2007 y hasta el verano de 2014, fue Presidente de la República.

Durante su campaña para las elecciones primarias del FP, Gül enfatizó la necesidad de competición y democracia interna en el partido, en un intento de emanciparse del liderazgo, estrategia y prácticas político-discursivas precedentes, refiriéndose al congreso como “el día en el que el movimiento conoció la política por primera vez en su historia”. El propio Gül también calificó el congreso como la primera ocasión en la que el partido se vio públicamente

⁴⁰⁴ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, pp. 136-137.

⁴⁰⁵ (*Ibid.*), pp. 36-35.

involucrado en la autocrítica: “con este congreso, el partido salió de la pecera y comenzó a nadar en un mar abierto”.⁴⁰⁶

Sin embargo, la reacción del círculo político cercano a Erbakan no se hizo esperar y acusó a la oposición de conspirar para dividir el partido insertándolo en el funcionalismo (*nifak*), es decir, la doctrina sociológica que considera que la sociedad está constituida por partes que funcionan para mantener el conjunto y en la que el mal funcionamiento de una parte obliga al reajuste de las otras, añadiéndole a ello las presiones y manipulaciones pertinentes en el intento fallido de bloquear la candidatura alternativa. Un ejemplo de lo anterior pudo constatarse cuando a pocos días de la celebración del congreso y desde el consejo de miembros fundadores del FP se intentaron modificar los estatutos del partido para evitar la presencia de una lista alternativa a la oficial para ocupar la jefatura del Comité Ejecutivo Central (*Merkez Yürütme Kurulu*). Finalmente, Gül perdería por un reñido margen de 112 votos (521-633), lo que mostraba la inevitable división interna del FP y la consecuente fragmentación del movimiento islamista turco vinculado a la MG. Con el apoyo recibido, la facción reformista pudo inferir el cambio de discurso que recientemente había sido adoptado por el liderazgo extendiéndose así a las bases del partido.⁴⁰⁷ Por ello, la citada prohibición del FP debido a la subversión del mismo contra el *establishment* laico proporcionó tanto el contexto como la oportunidad idónea para la facción reformista.

Por un lado, los tradicionalistas acabarían fundando el Partido de la Felicidad (*Saadet Partisi*, SP), donde el significado del propio concepto de felicidad en este caso mantiene connotaciones sobre el estado de satisfacción que provee la autorrealización espiritual.⁴⁰⁸ Y por el otro, los reformistas configuraron en un primer momento el “Movimiento de los Virtuosos” (*Erdemliler Hareketi*), lo que más tarde se convertiría en el AKP/AK Parti, fundado el 14 de agosto del 2001. A pesar del pedigrí islámico de la gran mayoría de sus miembros, el partido ha tratado constantemente desde su fundación de presentarse como un partido conservador en lugar de religioso pudiéndose añadir también los esfuerzos de los miembros del partido por demostrar su “devoción” por la figura de Mustafa Kemal, Atatürk. Lo anterior pudo constatarse en la conferencia de prensa que presentaba al partido, puesto que la sala del evento estaba cubierta por un enorme retrato de Atatürk y todos los presentes guardaron un minuto de silencio en su

⁴⁰⁶ Mustafa Ünal. “Delege kararında çok zorlandı” [La elección de los delegados fue muy difícil]. *Zaman*, 15/05/2000. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/05/15/yazarlar/1.html> (Consultado el 13/12/2013).

⁴⁰⁷ İhsan D. Dağı. “Post-Islamism à la Turca”. En Asef Bayat (ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013, p. 85. Página web de la AMGT. En línea <http://www.igmg.org/tr/anasayfa.html> (Consultada el 16/11/2014).

⁴⁰⁸ R. Quinn Mecham. “From the ashes of virtue, a promise of light: the transformation of political Islam in Turkey”. *Third World Quarterly*, 25:2 (2004), pp. 339-358.

memoria. Tras la finalización del acto, Erdoğan junto a los miembros fundadores visitaron el mausoleo ubicado en Anıtkabir para presentar sus respetos al “progenitor de los turcos”.⁴⁰⁹

Mientras que el SP prefirió adherirse al tradicional apoyo de su base/*network* en el ámbito local a pesar de los drásticos cambios políticos en la coyuntura tanto doméstica como internacional, por el contrario, el AK Parti construyó la nueva identidad del partido sobre la esencia de la moderación en el ámbito religioso y el neoliberalismo en lo económico declarando que habían evolucionado con el tiempo adaptándose así a las cambiantes condiciones de la coyuntura internacional.⁴¹⁰ El Consejo de Miembros Fundadores (*Kuruyu Üyeler*) del AKP está compuesto por setenta y cuatro miembros, trece de ellos son mujeres y cincuenta y uno fueron anteriormente diputados del FP, considerados también como “el núcleo duro del partido e integrado por una serie de jóvenes reformistas. El miembro más destacado de esta tendencia será el futuro XI Presidente de la República, Abdullah Gül. En segundo lugar, se integran en el AKP una serie de políticos procedentes de partidos del centro-derecha conservador y, más concretamente del Partido de la Madre Patria (ANAP) de Turgut Özal y del Partido del Camino Verdadero (DYP) - Partido Demócrata (DP) de Süleyman Demirel. Un tercer grupo será el de los tecnócratas, muchos de los cuales no procedían de ningún partido o poseían un perfil heterogéneo o difuso que va del nacionalismo a la izquierda”.⁴¹¹

A pesar de su inhabilitación, Erdoğan fue declarado líder del partido debido a que el AM dictaminó que podía encabezar un partido político, aunque la legalidad de ocupar posteriormente un cargo público a causa de su condena se mantuvo en duda. Bajo el liderazgo de Erdoğan se sumaron algunas figuras influyentes de centro-derecha como los hermanos Hüseyin y Ömer Çelik, Ali Coşkun, Akif Gülle, Cemil Çiçek, Hasan Murat Mercan, Abdüllatif Sener, Mir Dengir Firat, Nevzat Yalçıntaş, Erkan Mumcu, Nazlı Ilıcak o Abdülkadir Aksu. Finalmente, Bülent Arınç, otro histórico líder islamista, sería el portavoz del grupo parlamentario.⁴¹²

Arınç nació el 25 de mayo de 1948 en la antigua capital del Imperio otomano, Bursa. Tras perder a su padre a la temprana edad de doce años se trasladó junto a su familia a la ciudad de Manisa para más tarde graduarse en derecho por la Universidad de Ankara. Su interés por la

⁴⁰⁹ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 188.

⁴¹⁰ Şakir Dinçşahin. “A Symptomatic Analysis of the Justice and Development Party’s Populism in Turkey, 2007-2010”. *Government and Opposition*, 47: 4 (2012), pp. 618-640.

⁴¹¹ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP...”, pp. 69-70. Miembros fundadores (*Kuruyu Üyeler*, KÜ) del AK Parti. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/yonetim/kurucu-uyeler> (Consultado 13/12/2013).

⁴¹² Ergun Özbudun. “From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey”. *South European Society & Politics*, 11: 3-4, (2006), p. 543.

política comenzó durante sus primeros años de universidad cuando fue coordinador de la rama juvenil del MSP en Manisa y más tarde presidente provincial del partido en aquella ciudad. Posteriormente, en un mitin del RP celebrado el 13 de octubre de 1985 en el que supuestamente se vertieron graves insultos sobre Atatürk fue condenado junto a otros miembros del partido a dos años de prisión aunque finalmente el Tribunal Supremo de la República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyet Yargıtay Başkanlığı*) anularía la condena. Tras dos tentativas electorales fallidas fue elegido diputado por Manisa en las elecciones generales de 1995. En los siguientes comicios fue nuevamente elegido como diputado y también vicepresidente ejecutivo del FP a nivel nacional. Tras el cierre del citado FP, se unió al AKP. Con dicho partido fue reelegido diputado por Manisa y después por Bursa en las elecciones de 2007 y 2011 respectivamente. Desde 2009 hasta noviembre de 2015 ha sido Presidente del Parlamento, Viceprimer ministro y Portavoz del gobierno.

Por otro lado, el 4 de noviembre de 2002, un día después de las primeras elecciones generales que venció el AKP, el diario conservador *Sabah* (la Mañana) abrió su edición con el titular “*Anadolu ihtilati*” (la revolución de Anatolia), proponiendo así al partido como el representante (agente) político del supuesto hogar de los auténticos, humildes y no corruptos islamo-turcos que habrían sido dominados y oprimidos por la élite laica y modernista (militar-civil) kemalista, la misma que se resiste a las demandas que cuestionan la calidad democrática del país.⁴¹³

No obstante, la “estructura de oportunidad política” (*siyasal fırsatı yapısı*, SFY) proveída por el movimiento islamista durante la primera mitad de la década de los años noventa, según Banu Eligür, funcionó como una de las precursoras más importantes del posterior éxito electoral del AKP. Eligür también considera que la SFY explica la celeridad de los movimientos sociales, manifestando la correspondencia entre una dinámica organizativa y la enmarcación de procesos democráticos. Si bien la primera “se define por el nivel de organización junto a la estrategia y los objetivos jugando un papel fundamental en la fase de emergencia del propio movimiento. A partir de entonces, la estructura organizativa del movimiento en sí misma se aproximara a ocupar el “centro”. Y el segundo, define cómo determinados significados compartidos por los actores de los movimientos van acompañados de la acción colectiva, favoreciendo al movimiento en cada etapa de su desarrollo”.⁴¹⁴

⁴¹³ “Anadolu ihtilati” [La revolución de Anatolia]. *Sabah*, 11/04/2002. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/11/04/> (Consultado el 14/12/2013).

⁴¹⁴ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, pp. 12-13.

Para el introductor del término, Peter K. Eisinger, la SFY se sitúa “en el grado de probabilidad que dispone un partido político de ser capaz de acceder al poder y manipular posteriormente bajo sus intereses a todos los demás grupos del sistema político convirtiéndose así en hegemónico. En este contexto, las variables de “tiempo” y “destino” serán dependientes en gran medida de las oportunidades que ofrezcan tanto los “insurgentes” en la cambiante estructura institucional como también en la disposición ideológica de aquellos que estuvieran en el poder”.⁴¹⁵ Por su parte, Doug McAdam, establece cuatro criterios para la identificación de una SFY en “la relativa apertura o el cierre institucionalizado del sistema político”, “la presencia o ausencia de aliados en la élite estatal”, “la estabilidad o inestabilidad de las alineaciones de la élite” y “la capacidad y propensión del Estado hacia la represión”. Mientras que el primero “es un aspecto relativo a la estructura tanto formal como legal e institucional de un Estado, el segundo y tercer elemento describen la estructura informal de las relaciones de poder del ente estatal”.⁴¹⁶

Como veremos a lo largo de toda la segunda parte del presente capítulo, si bien la primera SFY (1980-1991) devino de la explotación de “oportunidades políticas” por parte del movimiento islamista debido a su relación de conveniencia con el *establishment* kemalista, la segunda (SFY2) (1991-1997), fue provista gracias al producto obtenido de la combinación de una serie de “oportunidades” y “espacios” políticos tales como el mal funcionamiento y la corrupción sistemática del Estado junto a las dinámicas organizativas tanto de “la estructura legal del sistema de gobierno” como de “la estructura informal de las relaciones de poder característica del sistema político”.⁴¹⁷ Sin embargo, los islamistas, tras haber instaurado un robusto *network* de movilidad social en el ámbito de lo local no sólo enmarcaron su proyecto político en uno de carácter sistémico mediante la retórica política del “Orden Justo” (*Adil Düzen*) sino que también, y a diferencia de los principales partidos políticos del momento, la posterior explotación de la SFY2 capacitó a los propios islamistas para competir con éxito en las elecciones generales celebradas el 25 de diciembre 1995.

⁴¹⁵ *Op. cit.* Peter K. Eisinger. “The Conditions of Protest Behavior in American Cities”. *American Political Science Review*, 67: 1 (1973), pp. 124-125. En línea <http://irp.wisc.edu/publications/dps/pdfs/dp10872.pdf> (Consultado el 15/11/2014).

⁴¹⁶ *Op. cit.* Doug McAdam. “Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions”. En Doug McAdam, John D. McCarthy y Mayer N. Zald. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Nueva York: Cambridge University Press, 1996, pp. 27-28.

⁴¹⁷ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, pp. 278-283.

A su vez, el contexto político que vio nacer al AKP se caracterizaba por un “fallido sistema de partidos debido a la desacreditación de los partidos mayoritarios tras mostrar una clara incapacidad para evitar la crisis no sólo política sino también económica; una oposición débil o ausente; una alianza política sin precedentes de las fuerzas sociales anteriormente en conflicto como los grupos descontentos pro-islámicos, grupos sociales desconcertados económicamente y especialmente los grupos más sensibles a las fuerzas del mercado como la élite empresarial así como los funcionarios públicos y asalariados que perdieron sus empleos, inversiones y ahorros con el aumento de la inflación; un mayor nivel de apatía política; la búsqueda de un nuevo partido pro-islámico y la convocatoria nacional para la creación, mantenimiento y estabilidad a toda costa de la economía”.⁴¹⁸

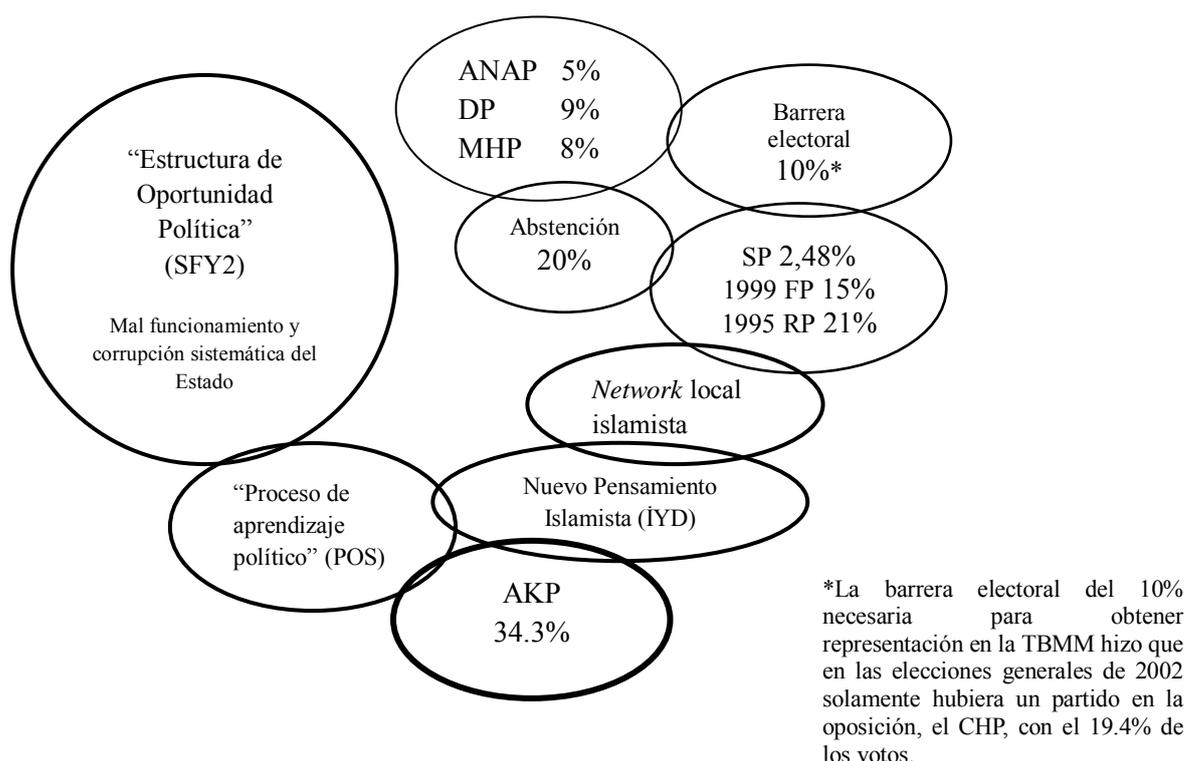
Por todo ello, el notable éxito electoral del DP en la década de los años cincuenta (56,6%), del ANAP en los ochenta (45,14%) y del citado RP (21,38%) en los noventa son considerados como tres de los fenómenos electorales más interesantes en la política turca del pasado siglo,⁴¹⁹ el resultado de las elecciones del 3 de noviembre de 2002 (34,3%) y la posterior consolidación del AKP como fuerza política dominante en el poder tras sucesivas victorias en elecciones municipales (42% en 2004, 39% en 2009 y 45,5% en 2014), generales (46,6% en 2007, 49,9% en 2011, 40,9% y 49,4% en junio y noviembre de 2015 respectivamente) y presidenciales (51,79% en 2014) deben ser vistas como un punto de inflexión en el orden político turco, puesto que se habrían creado las condiciones y el contexto político óptimo para la resolución de una pugna clave para el entendimiento de la Ciencia Política en la Turquía contemporánea: el paradigma/fractura centro-periferia.⁴²⁰

⁴¹⁸ *Op. cit.* Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey’s Justice and Development Party”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 114.

⁴¹⁹ Cfr. Ziya Öniş y E. Fuat Keyman. “Turkey at the Polls...”, p. 112.

⁴²⁰ Soli Özel. “After the Tsunami”. *Journal of Democracy*, 14: 3 (2003), pp. 80-94 y Sabri Sayarı. “Party system and democratic consolidation in Turkey”. En Carmen Rodríguez, Antonio Ávalos, Hakan Yılmaz y Ana I. Planet (eds.) *Turkey’s Democratization Process*. Londres: Routledge, 2014, p. 94.

Figura II. El éxito electoral del AKP en las elecciones generales del 2002



Fuente: elaboración propia

Como se puede observar en la “Figura II”, el éxito electoral del AKP en las elecciones generales de 2002 se debió al contexto electoral idóneo anteriormente citado junto al aprovechamiento de los “espacios de oportunidad política” provistos durante la década de los años noventa. A todo lo anterior debemos añadir también un tipo de “nuevo pensamiento islamista” gracias a la puesta en marcha de un novedoso entendimiento de la política eludiendo en cierta manera el populismo, el uso de la instrumentalización política de la religión y la corrupción. Así, el AK Parti se reafirmó en la búsqueda de un nuevo contrato social entre las diferentes facciones de la sociedad turca. Dicha síntesis estuvo basada, en gran parte, sobre una base de deseo reformista liberal y las distintas sensibilidades culturales conservadoras de connotación religiosa latentes en el país euroasiático.⁴²¹

Después de ganar las elecciones, el partido no tardó ni una semana en ofrecer seis garantías (*altı güvence*) que de alguna manera sosegarán al *establishment* kemalista: no interferir en la vida cotidiana de los ciudadanos; acelerar el proceso de plena adhesión a la UE; fortalecer la integración de Turquía en un mundo globalizado; comprometerse con la ejecución del

⁴²¹ Stephen Kinzer. “The Quiet Revolution”. *The American Prospect*, 14/11/2003. En línea <http://prospect.org/article/quiet-revolution> (Consultado el 14/12/2013).

programa del Fondo Monetario Internacional (FMI); no anteponer el fin de la prohibición del velo a otros problemas y no tensar el país ni provocar un nuevo proceso como el iniciado el 28 de febrero de 1997.⁴²²

En resumen, como sostiene İhsan D. Dağı, esta novedosa comprensión se basa en una estrategia política a tres niveles: el primero de ellos se establece en la “adopción de un lenguaje que actúe como escudo discursivo mediante el uso de la democracia y los DDHH; el segundo nivel comprende la movilización social como una forma de apoyo popular y legitimidad democrática y el tercero, en la construcción de una coalición demócrata liberal con sesgos modernos y/o seculares que reconozcan al AKP como actor legítimo en el sistema político turco”.⁴²³

⁴²² “6 güvence” [6 garantías]. *Hürriyet*, 04/10/2002. En línea <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=107530> (Consultado el 03/05/2015).

⁴²³ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “The Justice and Development Party: Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006, p. 89. En línea <http://www.policy.hu/dagi/leftmenu/files/AKPyavuz2005.pdf> (Consultado el 05/05/2015).

III.1.1 El islam popular y la tendencia islamista reformista-democrática en las raíces del AKP

Para una mejor comprensión de la citada “revolución silenciosa”, debemos retroceder hasta la formación el 26 de enero de 1970 del MNP tras el abandono por parte de Necmettin Erbakan del Partido de la Justicia (*Adalet Partisi*, AP). Como se ha dicho anteriormente, el intento del AKP de proyectar una inclusiva y novedosa imagen en la que “abandonaba” el islamismo reformista-democrático en su léxico político mantenía el objetivo de convertirse en un modelo de partido político de masas bajo la perspectiva del centro-derecha conservador, o los pertenecientes a la “síntesis turco-islámica” (*türk-islam sentezi*), enfatizando por ello sus diferencias con asociaciones, movimientos y partidos políticos islamistas precedentes que trataban de rememorar la tradición ideológica de la “Visión/Perspectiva Nacional” (*Milli Görüş*, MG), promovida en 1969 por Erbakan durante su primer exilio en Suiza.⁴²⁴

El propio Erbakan, más conocido como *hoca* (maestro), de ocupación científica y ex docente de la Universidad Politécnica de Estambul (*İstanbul Teknik Üniversitesi*), sintetiza el idealismo islamista de tipo tradicional, dedicado a la realización de obras literarias de corta extensión, que hacían apología de la religión del Profeta y criticaban, entre otras cosas, el carácter cristiano, masón y sionista del partido en el poder por aquella época, el AP de Süleyman Demirel. Todo ello supuso un hito fundamental en el desarrollo del islam político turco, siendo el germen de la transformación del discurso y la práctica política islamista posterior, debido a su clara orientación islámica que prodigaba una ferviente religiosidad basada en el islam popular de las cofradías sufíes.⁴²⁵

Pero sobre todo puede decirse que el movimiento político de la MG fue el “alma” del islam político de filiación *Nakşibendilik*, puesto que miembros fundadores del MNP como Süleyman A. Emre, İsmail Müftüoğlu, Hüsamettin Fadiloğlu, Hüseyin Abbas, Fehim Adak, Hasan Aksay o el propio Erbakan eran miembros de la misma *tarikat*. A pesar de que los partidos políticos relacionados con el movimiento islamista fueran prohibidos uno tras otro en el convulso escenario político turco de la época, los miembros de la orden consideraron como fundamental la

⁴²⁴ Cfr. Imanol Ortega. “La Primavera islamista y el modelo turco”. En Paloma González del Miño (dir.) *La primavera árabe ¿una revolución regional?* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013, pp. 214-238. En línea <https://docs.google.com/uc?id=0B9K-KHTxvxMMQXNsejhNb0QwXzQ&export=download>.

⁴²⁵ Cfr. M. Hakan Yavuz. “Milli Görüş Hareketi: Muhalif ve Modernist Hareket [El Movimiento de la Visión/Perspectiva Nacional: un Movimiento Modernista de Oposición]”. En Tanıl Bora y Murat Gültekingil. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* [El Pensamiento Liberal en la Turquía Moderna], vol. 6, *İslamcılık* [Islamismo]. Estambul: İletişim Yayınları, 2004, pp. 591-603.

existencia de un partido político islamista con el objetivo primordial de servir a las personas piadosas.

Otra de las organizaciones religiosas que ha influenciado al movimiento islamista de carácter político fue la *Nurculuk*, aunque en menor medida que la anterior, debido a que la cooperación con el movimiento *Nurcu* no duró mucho. Los diputados y a la misma vez cofrades pertenecientes a dicha organización religiosa se sentían incómodos con la forma en la que el partido estaba siendo dirigido por la figura política de Erbakan. Como miembros de una organización islámica diferente, los *Nurcular* rechazaron la idea de que la única manera de servir al Islam debía ser en virtud de un liderazgo político fundamentado en la figura del líder carismático.⁴²⁶

En virtud de lo expuesto, aunque a menudo se utiliza el término “islamismo” para englobar a todo el movimiento, en el caso concreto de Turquía, el propio término no puede ser concebido de forma monolítica debido al carácter plural y la diversa implicación de diferentes grupos con objetivos e intereses dispares. Como veremos a continuación, las tres organizaciones (*Nakşibendilik*, *Nurculuk* y *Milli Görüş*) son consideradas también como las principales precursoras y fuentes de legitimidad política en la posterior sugestión del AKP.⁴²⁷

⁴²⁶ Fulya Atacan. “Explaining Religious...”, p. 191.

⁴²⁷ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, pp. 192-194.

III.1.1.1 Las entidades religiosas *Nakşibendilik* y *Nurculuk*

Como se ha dicho, la *tarikát Nakşibendilik* ha sido parte de la historia y la cultura turca durante varios siglos. Sin embargo, al igual que las demás órdenes religiosas, ha sufrido especialmente durante la segunda mitad del pasado siglo un apreciable proceso de transformación en paralelo con el país para adaptarse no sólo a la nueva realidad sino también a la floreciente sociedad del momento. Algunos de sus líderes y miembros destacados aceptaron cargos en la Administración pública dentro del Directorio de Asuntos Religiosos (DİB) para “esconder” sus actividades y utilizar las mezquitas de propiedad estatal como nuevos centros de activismo sufi.⁴²⁸ Con la emergencia como *şeyh* en la orden de M. Zahid Kotku, lo cual derivó en un mayor atractivo de la hermandad para las masas populares, grupos de estudiantes universitarios empezaron a reunirse alrededor de él y fortalecieron la influencia política de la secta, creando el linaje Nakşibendi que más tarde conectara a la mayoría de los cuadros dirigentes de la MG y del AK Parti, incluyendo al propio Erdoğan. Kotku fue crucial en la transformación de la orden y en la creación de un “referente” para la mayoría de los movimientos sociopolíticos contemporáneos islamo-turcos.⁴²⁹

Durante la década de los años setenta, los miembros de la hermandad comenzaron a establecerse en puestos claves de otras instituciones públicas como la Organización para la Planificación Estatal (*Devlet Planlama Teşkilatı*, DPT), siendo este hecho crucial para la posterior consolidación de la organización religiosa. Más tarde, bajo la considerada como “década Özal” (1983-93), quien comenzó su carrera política de alto nivel como presidente de la DPT, permitió a los miembros de la orden Nakşibendi “conectar” con la estructura del Estado como nunca antes se había visto en la historia contemporánea de Turquía. Además de sus conexiones con Özal y sus familiares, Kotku también influyó a otros políticos clave en años venideros. Por ejemplo, sus puntos de vista económicos, políticos y sociales atrajeron a Necmettin Erbakan, fundador y líder político del MNP, MSP y RP entre 1973 y 1998.

Algunas de las ideas de Kotku podían verse reflejadas en el *modus operandi* de los sucesivos partidos islamistas de la MG, como los factores que impulsaban al énfasis de Erbakan sobre el papel de los medios de comunicación o la importancia de la industrialización en el control de las principales corporaciones y empresas del país. A todo ello, “el nacionalismo excéntrico de la ideología de Erbakan, combinado con los valores culturales, tradicionales y

⁴²⁸ M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 140.

⁴²⁹ Şerif A. Mardin. *Religion and Social...*, pp. 58-60.

religiosos de carácter conservador, constituye la columna vertebral de todos los partidos dirigidos por él y por el movimiento de la MG”.⁴³⁰

En relación con lo anterior, el carácter nacionalista de la hermandad estaría directamente conectado con los principios republicanos del kemalismo. Se debe señalar, sin embargo, que la visión del mundo en el ámbito nacionalista de Kotku difería considerablemente de la ideología de los partidos liderados por Erbakan. La visión del *şeyh* no estaba dirigida contra el Estado, el *establishment* o el sistema político turco y tenía poco en común con el islam político más radicalizado, representado por organizaciones juveniles como los *Akıncılar* (Guerreros), en principio afines a la MG. A medida que, durante la década de los años setenta, los conflictos entre el Comité Ejecutivo Central y las organizaciones juveniles del MNP fueron acrecentándose, todo ello mostró la preexistencia en el movimiento islamista de lo que “podía parecer como su propio “centro” y “periferia”.⁴³¹ La “periferia”, es decir, los grupos juveniles de los *Akıncılar* aparecieron para optar por un proyecto de ingeniería social contemplado bajo un cambio sociocultural de carácter radical. Estas controversias entre la Secretaria General del partido y la organización juvenil afiliada al mismo muestran que los movimientos islamistas en Turquía no serían totalmente homogéneos y, en consecuencia, no existe manera alguna de entender la hegemonía política en la sociedad turca basado en el análisis de una sola parte”.⁴³²

Kotku, en su lugar, cambió la tradición Nakşibendi introduciendo un nuevo código procedimental en el movimiento islamista que enfatizaban la autonomía y legitimación a través de la organización y una recia modernización. Cuando el ANAP de Özal accedió al ejecutivo tras ganar las elecciones de 1983, una peculiar combinación de modernización, liberalización económica y enseñanzas *Nakşibendilik* eran características fundamentales de la ideología que sustentaba el gobierno en el poder. Para Türker Alkan, “el crecimiento y la libertad de movimientos de la experiencia islamista a partir de 1960 y la generación de vínculos entre los diferentes valores en los ámbitos públicos y civiles logrados con el auge de los partidos políticos islamistas, todo ello debe ser visto como las consecuencias naturales heredadas del régimen kemalista y un éxito para la democracia turca”.⁴³³

⁴³⁰ *Op. cit.* Ali Yaşar Sarıbay. “Refah Partisi’nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler [Tras la Dinámica Socio-Política del Partido del Bienestar]”. *Türkiye Günlüğü*, 27 (1994), pp. 19-23.

⁴³¹ Şerif A. Mardin. “The Naksibendi Order in Turkish History”. En Richard Tapper (ed.) *Islam in the Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Nueva York: I. B. Tauris, 1991, p. 132.

⁴³² *Op. cit.* Özlem B. Akkaya. *The National Outlook...*, pp. 53-54. Por otro lado, para una aproximación al islamismo radical y moderado en Turquía se puede consultar cfr. Nilüfer Narlı. “Moderate Against Radical Islamicism in Turkey”. *Zeitschrift Fur Turkeistudien*, 1: 96 (1996), pp. 35-59.

⁴³³ *Op. cit.* Türker Alkan. “The National Salvation Party in Turkey”. En Metin Heper y Raphael Israeli (eds.) *Islam and Politics in the Modern Middle East*. Londres: Sydney: Croom Helm, 1984, p. 86.

Sin embargo, tras el fallecimiento del *şeyh* daría comienzo el primer conflicto abierto entre miembros del Refah que, a su vez, pertenecían a la misma orden. Dicha cofradía rechazó la percepción singular de servir al Islam como permaneciendo únicamente bajo un determinado liderazgo encarnado por la figura carismática de Erbakan. En última instancia, dicha conflictividad derivó a principios de los años noventa en la escisión entre el jeque del grupo, Mahmud Esat Coşan (1938-2001) quien sucedió a Kotku tras su muerte, y Erbakan. El nuevo *şeyh* afirmaba que Erbakan al declararse independiente también se había autoproclamado como líder absoluto del movimiento y comenzó a criticar abiertamente a las órdenes sufíes. Pero no sería hasta que el RP comenzó a ganar más apoyos de diferentes grupos y organizaciones islámicas cuando el líder islamista se sintió seguro para reemplazar a cofrades de la *tarikát* por miembros del partido sin ninguna vinculación con la misma.

Por otro lado, el segundo movimiento influyente en la posterior creación del AK Parti está protagonizado por una comunidad religiosa (*cemaat*), en este caso la Nurcu (también conocidos como *Nurculuk*), considerada como una de las comunidades sociopolíticas más poderosas y eficaces de la Turquía contemporánea. La fundación de la organización se remonta a los escritos de Bediüzzaman Said Nursi en la década de los años veinte del pasado siglo. Según M. Hakan Yavuz, Nursi intentó flexibilizar la identidad turco-musulmana con un nuevo mapa cognitivo mediante la actualización de la terminología y el lenguaje islámico, proporcionando así un novedoso léxico con el que pudieran participar en los debates que proponía la Modernidad referidos a la ciencia, la libertad o la democracia. Por lo que, en cierta manera, trató de “domesticar” la ciencia y los discursos de la modernidad con el lenguaje islámico facilitando así la difusión del conocimiento científico en los países musulmanes.⁴³⁴ Por su parte, para Tariq Ramandan, “Nursi consideraba que la acción social debe ocupar el primer lugar y estableció por ello como prioridad el trabajo educativo que procuraba la organización para todo el pueblo y a todos los niveles de la sociedad”.⁴³⁵

El origen del movimiento se caracterizó, en un primer momento, como de resistencia contra el proceso de modernización kemalista, pero sus oportunidades para la movilización de la sociedad civil fueron mejorando enormemente con la transición del sistema político turco al multipartidismo durante la década de los años cincuenta.⁴³⁶ En la acción reformista llevada a cabo por Nursi, prosigue Ramadan, todo es nuevo: “los métodos de trabajo no son los mismos que

⁴³⁴ M. Hakan Yavuz. *Islamic political identity...*, p. 174.

⁴³⁵ *Op. cit.* Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, p. 170.

⁴³⁶ Zeki Saritoprak. “Islam and Politics in the Light of Said Nursi's Writings”. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19: 1 (2008), pp. 113-126.

nos habíamos encontrado en S. Jamāl-al-dīn al-Afghānī (1838-1897), Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) o M. Rashid Rida (1865-1935). El “maestro” (*hoca* en turco), como también era conocido Nursi, ha presentado un marco; ha fundado la actuación sobre las bases de las referencias religiosas, de las que tiene un conocimiento excelente; por otro lado, ha difundido una corriente de pensamiento amplio que engloba todos los aspectos de la vida social, política y económica; finalmente, ha orientado su discurso hacia la práctica concreta apoyándose en las competencias necesarias para llevar más lejos las reflexiones y las realizaciones; en resumen, Said Nursi ha creado un *movimiento*, un movimiento cuya dinámica ha generado a partir de una estructura fuerte y exigente”.⁴³⁷

En términos ideológicos, el movimiento sostiene un carácter tanto prospectivo como proactivo que ofrece, a su vez, un marco conceptual que mantiene la creencia sobre una transición de un pueblo sometido a la transformación de una comunidad confesional (*inanç topluluğu*) a una sociedad nacionalista y laica (*milliyetçi laik toplum*).⁴³⁸ Tras las reformas constitucionales aprobadas con la instauración de un régimen republicano en 1923, el impacto de la religión en la vida cotidiana de la sociedad se redujo drásticamente. La única solución para modernizar el Estado introduciendo el pensamiento positivista occidental como base para la modernización fue visto como una ruptura radical con el pasado religioso privando así a las autoridades religiosas de formar modelos de conocimiento. Los escritos de Nursi abarcaron el desmoronamiento de la autoridad religiosa con el establecimiento de dualismos que enfatizaban la necesidad de ciencia y religión; libertad y fe o modernidad y tradición. Sus enseñanzas situaron como protagonista al Islam a modo de agente transformador económico y social del país.

En este sentido, la matriz del movimiento Nur se define en un nuevo entorno urbano para la comunidad musulmana impartiendo muchos cursos religiosos y círculos de lectura privados (*dershane*). El *network* proporcionado por las citadas *dershaneler* provee de una identidad significativamente diferente a la *Nur cemaati* de otros movimientos islámicos de la Turquía moderna. En consecuencia, lo expuesto anteriormente podría considerarse como una visión ascética del principio de laicismo, en el que la gran mayoría de movimientos, asociaciones y comunidades islámicas mantenían la tendencia de “guardar silencio” sobre el modelo de laicismo impuesto en la época republicana, dado que evitaban de manera misántropa la política y en su lugar “preferían centrarse en la provisión de servicios religiosos como la enseñanza del Corán, la

⁴³⁷ *Op. cit.* Tariq Ramadan. *El reformismo musulmán...*, p. 172.

⁴³⁸ Nilüfer Gole. “İslami Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar” [Intachable Islam, Laicos y Demócratas Radicales]. *Türkiye Günlüğü*, 27 (1994), p. 13.

apertura de residencias para estudiantes o las citadas anteriormente *dershaneler*".⁴³⁹

A nivel individual, la identidad *Nurculuk* establece un marco conceptual para entender la interacción social a nivel comunitario que también funciona como límite en relación a otros grupos sociales. Sin embargo, tras la muerte de Nursi en 1960 el movimiento quebró al transformarse en parte también al carácter plural del movimiento provocando no sólo diferentes interpretaciones de la obra del *hoca* sino también una variedad de grupos.

⁴³⁹ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru. "Reinterpretation of Secularism in Turkey. The Case of Justice and Development Party". En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 139-140.

III.1.1.2 La Visión/Perspectiva Nacional y el Partido del Orden Nacional

En último lugar, el tercer movimiento fundamental para el posterior “atractivo” político del AKP sería la “Visión/Perspectiva Nacional”, que hasta la aparición del MNP el 26 de enero de 1970, estuvo representado por un mosaico de pequeños partidos sin influencia política o ideológica. El primer partido político de tendencia islamista en la República de Turquía fue el Partido del Desarrollo Nacional (*Milli Kalkınma Partisi*, MKP), fundado el 18 de julio de 1945 por Cevat Rifat Atilhan (1892-1967), quien enarbolaba ideas contrarias a la laicidad, la masonería y el sionismo. En una segunda etapa, tras el fracaso en las elecciones de 1950, aunque con nuevo nombre, surgió el Partido Conservador Turco (*Türk Muhafazakar Parti*, TMP) que insistía en la recuperación del legado otomano y la unidad turco-árabe.⁴⁴⁰

En sus orígenes, la MG simboliza un sistema de ideales y valores interconectados de carácter moral y ético tradicional de la sociedad turca. El resto de la retórica del movimiento, como el establecimiento de vínculos más estrechos con otros Estados musulmanes, la industrialización, un orden económico justo y la fundación de una “Gran Turquía” sería de importancia secundaria. Esencialmente y en líneas generales, el movimiento ayudó a desarrollar una estrategia electoral *catch-all* (atrápalo todo) a los partidos islamistas ligados al mismo, apremiándoles, a su vez, a que promovieran tres elementos clave para aumentar su “atractivo popular”: una idea de *ümmet* o comunidad de creyentes musulmanes, énfasis en una economía “estatista” y una avenencia nacionalista que, en teoría, comprendía el respeto al *establishment* kemalista.

Con todo ello, los objetivos principales del movimiento se fundamentan en cuatro pilares: cultura (*kültür*), industrialización (*sanayileşme*), justicia social (*sosyal adaletin*) y educación (*eğitim*).⁴⁴¹ Binnaz Toprak considera que con el objetivo de diferenciar al partido de todos los demás, los cuales eran considerados como “simples imitadores” (*taklitçiler*) y miembros del “club de Occidente”, los islamistas propusieron una “forma de vida musulmana” (“*yaşam Müslüman yolu*”) que procurase un cambio social, acompañado también de un fuerte proceso de industrialización.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, pp. 85-89.

⁴⁴¹ Necmettin Erbakan. *Milli Görüş* [Visión/Perspectiva Nacional]. Estambul: Dergah, 1975, p. 24. En línea http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/Milli_Gorus_part_1.pdf http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/Milli_Gorus_part_2.pdf (Consultado el 20/04/2015).

⁴⁴² Binnaz Toprak. “Islam and Democracy in Turkey”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 181-183.

El proyecto político de la MG también llevaba incorporado una finalidad civilizatoria de carácter islámica, dado que Erbakan sugirió la cooperación con el mundo musulmán mediante el establecimiento de tres instituciones supranacionales de marcado carácter islámico, alternativas a las oficiales del mundo occidental: una Organización de las Naciones Unidas (ONU) en representación de los países musulmanes; una organización de defensa similar a la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN); una unión económica con una moneda y una organización cultural común similar a la propuesta por la institución comunitaria de la UE. Erbakan presuponía que, tras la llegada al poder de la MG, una ola revolucionaria se extendería por todo el mundo musulmán y los gobiernos imitadores de Occidente serían derrocados.⁴⁴³ Todo lo anterior es sustentado actualmente por intelectuales como Sezai Karakoç, quien afirma que las “artificiales” fronteras políticas propuestas por los Estados-nación habían provocado la división de la comunidad islámica y por ello debían ser sustituidos por una “Gran Federación Islámica” (*Büyük İslami Federasyonu*).⁴⁴⁴

A su vez, el movimiento se propuso conseguir el apoyo estratégico y financiero permanente de la diáspora turca mediante organizaciones en el exterior como la Organización Europea para la Visión/Perspectiva Nacional (*Avrupa Milli Görüş Teşkilâtı*, AMGT): “las masas de inmigrantes turcos a Europa, y especialmente a Alemania, fue un recurso formidable para el crecimiento y expansión del citado movimiento, teniendo en cuenta que la gran mayoría de inmigrantes turcos procedían de zonas del interior en la que persistían modos de vida muy tradicionales y sufrían el natural desarraigo en los países occidentales y cristianos de destino. Con todo ello, el movimiento estaba libre de las cíclicas persecuciones de los gobiernos seculares”.⁴⁴⁵ Esta dimensión exterior de la identidad política islámica se refiere a la percepción e interacciones que mantiene la MG con la diáspora turca. Por ello, una de las principales características del movimiento islamista turco ha sido el neotomanismo, también conocido como nuevo otomanismo (*yeni-Osmanlıcilik*). En este sentido, en una entrevista del periodista Ruşen Çakır con Olivier Roy, el segundo argumentaba que el propio movimiento islamista en Turquía es, ante todo, nacionalista dado que el Islam está interrelacionado con la idea de nación/patria turca, pero todo ello también incluye a la diáspora en Europa, la cual sigue manteniendo su identidad

⁴⁴³ Necmettin Erbakan. *İslam ve İlim* [Islam y Ciencia]. Estambul: Furkan Yayınları, 1994, pp. 69-73.

⁴⁴⁴ Metin Gurcan. “Seventh Son of the East: Sezai Karakoç and His Doctrine of Revival”. *Turkish Studies*, 16: 1 (2015), pp. 1-19. En línea https://www.academia.edu/attachments/37224673/download_file?st=MTQzNDEyODgyNiw4OC4xLjQwLjEzMSwzMjU0NTI1&s=swp-toolbar (Consultado el 12/06/2015).

⁴⁴⁵ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP...”, pp. 54-55.

nacional y relaciones con su país de origen. Pero además de la dimensión territorial, Roy resalta también el papel del legado otomano en la evolución del movimiento islamista turco.⁴⁴⁶

Según Korkut Özal (n. 1929), miembro del MNP y MSP, Ministro de Alimentación, Agricultura y Ganadería en el Gobierno de coalición CHP-MSP de 1974 y Ministro de Interior en 1977, el objetivo primordial de la MG era trasladar el sistema de valores de connotación islámica implícito en el pueblo turco al terreno político teniendo en cuenta, no obstante, la situación sociopolítica de la época reflejada en el artículo 163 del Código penal, el cual, prohibía la instrumentalización de la religión con propósitos políticos.⁴⁴⁷

Como se ha dicho, todo ello garantizaba al partido el derecho de expresión, protegido por la legislación europea, difundido a Turquía gracias a medios de comunicación como la radio, la televisión o periódicos como *Tek Nizam* (Un Orden) que denominaba al movimiento (*hareketi*) como musulmán conservador (*mukaddesatçı*). Pero también en periódicos de tirada nacional, como *Bügün* (Hoy), en el que la MG era considerada como la voz de las “masas musulmanas oprimidas”.⁴⁴⁸ La organización creció hasta incluir en más de doscientas cincuenta y dos ciudades de toda Europa las estrictas enseñanzas del Islam que proporcionaba la *tarikât* Nakşibendi. Estos centros fueron renombrados bajo la Organización para la Visión/Perspectiva Nacional de la Sociedad Islámica (*İslam Toplumunu Milli Görüş Teşkilatı*, İTMGT) donde más de catorce mil estudiantes recibían una educación de clara connotación islámica que atacaba con frecuencia los principios seculares de Atatürk.

Por otro lado, en la declaración fundacional del MNP se hicieron explícitas referencias islámicas tales como el “camino a Dios”, la noción islámica de lo justo prohibiendo el mal “(*emr bi'l-maruf ve'n-nehy ani'l-munker*) y la lealtad a Dios”.⁴⁴⁹ El emblema del partido era una mano que muestra su dedo índice (*shahāda*), una descripción testimonial simbólica de ser musulmán. No obstante, los temas principales de campaña daban “importancia a la justicia social, la explotación de Turquía por parte de Occidente, la libertad religiosa, la tolerancia étnica, la promoción de la empresa privada, la creación de una economía “islámica” libre de intereses, el

⁴⁴⁶ Cfr. Ruşen Çakır. “Türk İslamcılarının projesi Osmanlıdır” [El proyecto de los Islamistas Turcos es Otomano]. *Yeni Yüzyıl*, 08/07/1996 y M. Hakan Yavuz. *Modernleşen müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti* [Musulmanes Modernos: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş y AK Parti]. Estambul: Kitap Yayınevi, 2005, pp. 105-106.

⁴⁴⁷ Fulya Atacan. “Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 187-199.

⁴⁴⁸ M. Gündüz Sevilgen. *MSP'de Dört Yıl (1973–1977)* [Los cuatro años del MNP (1973-1977)]. Estambul: İstiklal Matbaası, 1979.

⁴⁴⁹ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p. 78.

fin de la corrupción estatal y sucesivas denuncias de un “sistema sionista-imperialista” que amenaza la independencia nacional de Turquía por lo que puede considerarse como un partido anti-sistema”.⁴⁵⁰ Junto a Erbakan, entre los dieciséis miembros fundadores del partido se encontraban figuras islamistas que jugarían un rol clave en la política turca tales como Ali Haydar Aksay, Ahmet T. Paksu, H. Tahsin Armutcuoğlu, Hüsamettin Fadiloğlu, Ekrem Ocaklı, Süleyman A. Emre, Hasan Aksay, İsmail Müftüoğlu, Ö. Faruk Ergin, Mehmet Satoğlu, Mustafa Yazgan, Arslan Topçubaşı, Fehmi Cumalıoğlu, Osman Y. Serdengeçti, İkbâl Şen o İsmail H. Yılanoğlu.⁴⁵¹

Por su parte, Marién Duran y Francisco Veiga consideran esta amplia muestra social como la simiente de una burguesía islamista en Turquía en el que este “amplio abanico ideológico que no reivindicaba como suya la herencia kemalista y por tanto no estimaba al órgano estatal como legítimo iba desde la derecha conservadora a una amplia representación del liberalismo que no mantenía una única etiqueta “islamista” propiamente, ya que, la composición social de la militancia y cuadros del Partido de la Justicia (AP) era en sí misma una radiografía de esa nueva realidad emergente: artesanos, industriales, comerciantes, campesinos y terratenientes”.⁴⁵²

Por eso, el proyecto político del MNP unificó todas las ideologías de tendencia islamista de la época con la intención de crear un *homo religio* turco-musulmán llamado a desempeñar un papel en la vida social y política del país. Dicho programa también se apoyaba en varios principios defendidos por los primeros partidos islamistas de los años cincuenta. Uno de los mismos estaría relacionado con el desarrollo de la moral que llevaría al país de herencia otomana a iluminar de nuevo al mundo musulmán con la revitalización de lo islámico que, bajo las consideraciones de uno de los fundadores de la MG y miembro destacado del MSP, RP, FP y SP, Bahri Zengin (1942-2011), debía dirigirse hacia la intencionalidad de crear una nueva civilización en “relación coherente entre Dios, los seres humanos y el universo” para así librarse de la dominación establecida como núcleo principal de la civilización occidental.⁴⁵³

A su vez, el “desarrollo moral” era requisito imprescindible para el “desarrollo material”. Los postulados del MNP consideraban el fracaso de la civilización musulmana al impacto de las reformas occidentalizadoras de las Tanzimat introduciendo así en la sociedad la “enfermedad” del materialismo (*maddeci*).⁴⁵⁴ Su objetivo, por tanto, es eliminar la occidentalización mediante un

⁴⁵⁰ *Op. cit.* William Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 342.

⁴⁵¹ Birol A. Yeşilada. “The Virtue Party”. *Turkish Studies*, 3:1 (2002), pp. 62-81.

⁴⁵² *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP: una aproximación...”, p. 54.

⁴⁵³ Fulya Atacan. “Explaining Religious...”, p. 190.

⁴⁵⁴ Jacob M. Landau. “The National Salvation Party in Turkey”. *Asian and African Studies*, 11: 1 (1976), pp. 1-56.

proceso de desarrollo de la moral implementado por medio de una islamización de tipo *top-down*, es decir, mediante el uso del poder del Estado y sus instituciones. Mantenían la certidumbre sobre que el desarrollo económico y material debían estar fundamentados en el orden moral islámico.

Así mismo, procuraban la preservación de los valores nacionales y espirituales, el respeto a las tradiciones y las costumbres turcas así como también una consideración sobre la democracia aunque esta última solo podía consolidarse en sociedades en las que reinara la moral y la virtud mediante la aportación del orden (*nizam*), el sosiego (*durgunluk*) y la justicia social (*sosyal adalet*). A pesar de promulgar una ferviente religiosidad, como se ha dicho, daban su apoyo al laicismo dentro de un marco de libertad de pensamiento y creencia aunque se oponían al mismo cuando su uso era utilizado como instrumento de opresión para la religión y discriminatorio sobre los creyentes. Por lo que sería el *establishment* kemalista el motivo de todos los problemas referidos al encarcelamiento de la religión dentro de la conciencia del pueblo. Según sus postulados, es la élite estatal, incluyendo al resto de la clase política, la que oprime a los musulmanes, en clara alineación con Occidente y las fuerzas sionistas, usando la maquinaria del Estado. Por ello, el partido establecía el reemplazo de la citada élite alienada a Occidente por cuadros piadosos manteniendo el control del ente estatal y expandiendo el rol de la religión para fomentar así la religiosidad de la ciudadanía.

Por último, proponían una reorganización de la política y del marco de la educación nacional para alejarla de las influencias nefastas proporcionadas por el cosmopolitismo y el marxismo, todo ello reconstruido según un orden moral islámico (*ahlaki nizam*), de ahí la necesidad de una reforma educacional que materializara dicho orden moral sobre la base de la “modestia y la virtud”.⁴⁵⁵ El partido fue clausurado el 20 de mayo de 1971 tras el golpe de Estado de los militares con la entrega de un memorándum al Primer ministro por parte del entonces Jefe de Estado Mayor de la República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyeti Genelkurmay Başkanlığı*, TC Genel Baş), Memduh Tağmaç (1904-1978), acusado de querer alterar, reemplazar el sistema político republicano y reimplantar de nuevo uno teocrático bajo el argumento de que el partido violaba el principio de laicidad establecido en la Constitución (preámbulo y los artículos 2, 19 y 57) y la Ley de Partidos Políticos (ley núm. 648 y los arts. 92-94).⁴⁵⁶

⁴⁵⁵ Ali Yaşar Sarıbay. *Türkiye'de Modernleşme Din Ve Parti Politikası MSP Örnek Olayı* [Estudio de Caso del MSP sobre Religión y Partidos Políticos en la Modernización de Turquía]. Estambul: Alan Yayıncılık, 1984, pp. 187-205.

⁴⁵⁶ Nilüfer Narlı. “The Rise of the Islamist...”, p. 39.

Con el decreto de ley marcial (*Örfi İdare*) que prohibía nuevamente cualquier organización política, se puso límite a las libertades civiles, se llevó a cabo una intensa campaña de represión contra los movimientos izquierdistas, fue suspendido el derecho de huelga y se instauró una política de censura y represión a los medios de comunicación. Un ejemplo de la tensión existente fue el conocido como “domingo sangriento” (*Kanlı Pazar*), una respuesta contrarrevolucionaria totalmente desproporcionada contra una protesta de diversos grupos izquierdistas que se manifestaban en la plaza de Beyazıt, próxima a la Universidad de Estambul, que finalizó con la muerte de dos personas.

A su vez, gracias a sucesos como el anterior, los partidos políticos islamistas han tenido que disfrazar su posición ideológica tras una simbólica conducta y discurso con el fin de evitar la persecución y el cierre de los mismos debido a la incompatibilidad con el régimen secular.⁴⁵⁷ Al no poder confesar que eran islamistas proclamando así que su inspiración y programa era el Corán, se vieron obligados a utilizar actos de simbolismo. De hecho, los islamistas se vieron “forzados” a hacer uso del *takiyye* (disimulo) escondiendo sus creencias verdaderas cuando estas se encuentran en peligro, una práctica que está permitida por la jurisprudencia islámica.⁴⁵⁸

⁴⁵⁷ Ziya Öniş, *Entrepreneurs, democracy and citizenship in Turkey*. Florencia: European University Institute, 2001.

⁴⁵⁸ El término *taqiyya* (en árabe) permite la acción de ocultar convicciones religiosas que, si fueran divulgadas, pueden conllevar a situaciones de peligro o muerte. El término no está recogido específicamente en el Corán pero la interpretación de dos suras coránicas (03: 28 y 40: 28) y haciendo uso de los términos *tuqātan* (miedo) y *kitman* (el acto de esconder u ocultar) la permisividad en la liberación de la ira divina al musulmán que reniega de su fe bajo coacción. Cfr. Diego Rubio. “La *taqiyya* en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos”. *Al-Qantara*, 34: 2 (2013), pp. 529-546.

III.1.1.2.1 Un escenario sociopolítico convulso para una coalición de gobierno islamista: el Partido de la Salvación Nacional

La consecuente creación del MSP el 11 de octubre de 1972 fue enmarcada utilizando el simbolismo de su predecesor político, el MNP. Un ejemplo de ello era su emblema, una vieja llave que sus dientes (tres barras más largas y una más corta) formaban la palabra Dios utilizando el estilo caligráfico árabe *qufi* (*kūfī*). Tras las advertencias por parte de las autoridades se retiró la palabra aunque su emblema, para algunos “la llave al paraíso”, se mantuvo. La consigna popular del partido durante ese período fue una sura del Corán: *Hak geldi, batil yok oldu* (La verdad ha llegado, la falsedad se ha ido).⁴⁵⁹

El MSP mantuvo la línea continuista del MNP en la defensa de los valores morales y espirituales tradicionales en el respeto de la “gloriosa herencia otomana”, de ahí la apreciación de restaurar las normas culturales de aquella época. Dicho renacimiento cultural no significaba un programa explícito de Renacimiento islámico sino la reconstrucción de las normas y asociaciones turco-otomanas para cuestionar los principios de índole positivista que representaba el kemalismo.⁴⁶⁰ Las principales características del MSP fueron un populismo en consonancia con un programa de economía nacional y una gran movilización cultural y religiosa que debía llevarse a cabo a través del anteriormente citado espíritu otomano-islámico para proporcionar una estabilidad moral a la sociedad, la gran perjudicada por la mercantilización de los derechos económicos y la industrialización dirigida por parte del Estado. El partido elaboró una novedosa ideología conservadora fundamentada en el Islam que desafiaba a las fuerzas hegemónicas y el discurso secular representadas por el ente estatal al que se le veía cada vez más separado de la sociedad.⁴⁶¹

En virtud de lo expuesto, no era posible encontrar en el programa del partido ningún rechazo al progreso, en clara actitud de oposición al movimiento islamista radical. Por lo tanto, el MSP impulsó un proyecto de modernización del país mediante la industrialización y el desarrollo de las infraestructuras que fueron llevadas a cabo con el sorpresivo acceso al poder del partido. Las elecciones celebradas el 14 de octubre de 1973, que recuperaron para Turquía la vida política democrática, fueron ganadas por el CHP, aunque por un insuficiente margen de votos

⁴⁵⁹ El capítulo (*surah*) completo: “la verdad ha llegado y la falsedad se ha ido. De hecho es la mentira, [por naturaleza], lo que siempre la ha obligado a marcharse” (*Surat al-Isrā'*, 17: 81).Cfr. Sadik Albayrak. *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı* [El fenómeno MSP en la vida política turca]. Estambul: Araştırma Yayınları, 1989.

⁴⁶⁰ Cfr. Binnaz Toprak. “Politicization of Islam in a Secular State: The NSP in Turkey”. En Said Arjomand (ed.) *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Albany: State University of New York Press, 1984.

⁴⁶¹ Ali Yaşar Sarıbay. *Türkiye'de Modernleşme...*, p. 189.

que obligaron a Bülent Ecevit, líder del partido republicano, a formar un gobierno de coalición.⁴⁶²

Contra todo pronóstico formó dicha alianza gubernamental con el MSP, lo que significó el primer ascenso al poder de una formación política con un programa totalmente basado e influido por el Islam, aunque sin dejar de lado la cautela permanente de cierre del mismo por parte de las autoridades, entre otros motivos por “ataques” al carácter laico de la República. Todo lo anterior es considerado por Carmen Rodríguez como el comienzo de los años dorados de la sociabilidad entre política y religión durante la IIª República.⁴⁶³

De igual manera, a principios de la década de los años setenta algunos círculos de intelectuales, como también algunas comunidades religiosas, cambiaron su apoyo de los partidos conservadores de centro-derecha al partido islamista del MSP, según Cihan Z. Tuğal, debido a dos importantes dinámicas: la primera de ellas se basó en la “consideración de algunas de las comunidades religiosas, especialmente las de carácter más piadoso, de los partidos de la centro-derecha conservadora como demasiados seculares y modernos; y al otro lado del espectro ideológico, muchos académicos e intelectuales deseaban crear una línea de pensamiento de connotación islámica independiente del ente estatal. En contra de las comunidades y el Estado alineado con Occidente, su lema era “ni Oriente ni Occidente”.⁴⁶⁴

Aunque pudiera parecer que los proyectos políticos de los socios de la coalición gubernamental eran diametralmente opuestos, de hecho, tanto el CHP como el MSP declaraban que Turquía se organizaba como un orden político corrupto aunque con motivaciones dispares: “por un lado, el CHP argumentaba que el país estaba inmerso en un “Orden Corrupto” (*Bozuk Düzen*) y adoptó por ello un programa de carácter socialdemócrata que hacía hincapié en la igualdad, la libertad política y los derechos con la intención final de establecer un “Orden Correcto” (*Hakça Düzen*)”.⁴⁶⁵ Por el otro, el “Orden Justo”, promovido por el MSP, también se distanciaba en su crítica de la clase política, aunque el partido prosiguió bajo insinuaciones de diversa índole, como las relativas a la ideología del mismo, que dejaban claro que representaban de forma palpable el proyecto político que propugnaba el cese de los principios seculares de la República. Por tanto, el establecimiento de un gobierno de coalición no mantenía ya, desde un

⁴⁶² Cfr. Sinan Ciddi. *Kemalism in Turkish politics: the Republican People's Party, secularism and nationalism*. Londres: Nueva York: Routledge, 2009.

⁴⁶³ Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, pp. 194-200.

⁴⁶⁴ *Op. cit.* Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, p. 115.

⁴⁶⁵ *Op. cit.* Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu. *The rising tide...*, p. 152.

primer momento, una visión compartida sobre el futuro del país.⁴⁶⁶

Sin embargo, la coalición CHP-MSP duró alrededor de un año y no pudo hacer mucho por el bienestar del ciudadano medio turco. Paradójicamente, la razón principal para la disolución de la coalición tras la decisión unilateral de Ecevit de invadir la parte norte de la isla el 20 de julio de 1974, fueron “nuestras diferencias en Chipre”.⁴⁶⁷ Aún con todo ello, el CHP dejó su sello de legitimidad política a una parte del electorado tradicionalmente antirrepublicano que más tarde sería aprovechado por los partidos conservadores de centro-derecha, concretamente por el AP, utilizándolo eficazmente para establecer una coalición política alternativa en 1975 que incluía al partido islamista del MSP, al Partido Republicano de la Confianza (*Cumhuriyetçi Güven Partisi*, CGP) y al ultranacionalista y conservador MHP, liderado por aquel entonces por el *Başbuğ* (Líder), Alparslan Türkeş (1917-1997). El propio Türkeş fue uno de los protagonistas de la asonada militar de 1960 aunque “él y un grupo minoritario de los considerados como la “mesa de los catorce” fueron expulsados por la mayoría del consejo de oficiales del Frente Nacional que por aquel entonces gobernaba Turquía. En octubre de 1960 fueron enviados en diversas misiones diplomáticas en el exterior. Posteriormente, en febrero de 1963, Türkeş regresó a Turquía, renunció a su cargo militar y dio comienzo a su carrera política en 1965 uniéndose al partido conservador y nacionalista del Partido de la Nación de los Campesinos Republicanos (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*, CKMP) que paso a llamarse MHP en 1969”.⁴⁶⁸

La citada coalición gubernamental, popularmente conocida como Frente Nacional (*Ulusal Cephesi*), reavivó el carácter ultranacionalista, conservador e islamista y contribuyó notablemente al aumento de la tensión y la conflictividad en la sociedad turca debido a la profundización de la brecha política, social e interétnica entre turcos y kurdos; ideológica entre izquierda y derecha (Partido de los Trabajadores (*İşçi Partisi*, TİP) y el MHP; y sectaria entre suníes y alevíes (MSP y el Partido de la Unidad de Turquía (*Türkiye Birlik Partisi*, TBP)).⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ David Shankland. *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon: Eothen Press, 1999, pp. 67-90.

⁴⁶⁷ “Ecevit era de la opinión de que la intervención en Chipre aumentaría no sólo su popularidad sino también las posibilidades del CHP de formar gobierno en solitario ante la posibilidad de elecciones anticipadas. Sin embargo, Ecevit actuó de forma ingenua pensando que la oposición (en particular el DP) apoyarían su proposición de adelantar las elecciones. Finalmente, Ecevit fue responsable en última instancia de causar la crisis ministerial más larga de la historia política de Turquía desde septiembre de 1974 hasta marzo de 1975”. *Op. cit.* Sinan Ciddi. *Kemalism in Turkish Politics...*, pp. 59-60; Entrevista personal de Hugh Pope con Bülent Ecevit en junio de 1995. *Op. cit.* Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey*. Nueva York: Overlook Press, 2000, p. 128.

⁴⁶⁸ *Op. cit.* Jacob M. Landau. “The Nationalist Action Party in Turkey”. *Journal of Contemporary History*, 17: 4 (1982), p. 598.

⁴⁶⁹ Feroz Ahmad. *Turkey: The Quest...*, pp. 138-145.

Tras las elecciones generales celebradas el 5 de junio de 1977, que volvieron a reiterar la experiencia del islam político en el poder, las coaliciones de gobierno de corta duración se convirtieron en regla general. Un ejemplo de lo anterior puede verse reflejado en la citada coalición, liderada por Suleyman Demirel y con Erbakan como Viceprimer ministro, obteniendo con ello una mayor influencia en áreas como la educación y la comunicación.⁴⁷⁰ Durante la década de los años setenta, la situación política y económica del país comenzó a deteriorarse debido a la creciente situación de crisis económica y la radicalización política de varias organizaciones de carácter marxista o marxista-leninista, como los alevíes, por un lado, enfrentados a otras organizaciones de carácter anticomunista, fascista y ultranacionalista, como los *ülküçüs* (idealistas), por otro. Los problemas económicos incluían una alta tasa de inflación, desaceleración industrial, escasez de bienes de consumo y de importación las cuales exacerbaban aún más la crisis política del país.⁴⁷¹

Así mismo, la polarización política se manifestó no sólo entre los partidos políticos sino también en importantes sectores sociales como los sindicatos, la burocracia estatal o las organizaciones estudiantiles.⁴⁷² A finales de dicha década, trece débiles coaliciones de gobierno se habían intercambiado el poder en medio de una creciente tensión e inestabilidad política, con más de 5.000 muertes debido a la violencia política de la época y el triple de la anterior cifra en número de heridos, lo que condujo inexorablemente a otro golpe militar esta vez en 1980. A raíz de la citada asonada militar, 650.000 personas fueron detenidas, se prepararon 1.683.000 acciones judiciales y 517 personas fueron condenadas a muerte de las que 49 se llevaron a cabo. Por otra parte, 30.000 funcionarios públicos fueron despedidos de sus puestos de trabajo para la celebración de juicios políticos incompatibles con su estatus, 14.000 personas perdieron la ciudadanía turca y 667 asociaciones y fundaciones fueron prohibidas.⁴⁷³

Se podría decir entonces que los distintos grupos de interés contribuyeron a la caída del sistema liberal-pluralista propuesto por la Constitución de 1961, dando como resultado finalmente otra intervención militar bajo las órdenes del general Kenan Evren (1918-2015). El objetivo prioritario del régimen militar fue erradicar la anarquía y el terror instaurado en el país. El escenario de violencia por parte de grupos radicales que “incluyó asesinatos, asaltos a bancos,

⁴⁷⁰ Anat Lapidot. “Islamic Activism in Turkey since the 1980 Military Takeover”. En Bruce Maddy-Weizman y Efraim Inbar (eds.) *Religious Radicalism in the Greater Middle East*. Londres: Frank Cass, 1997, p. 62.

⁴⁷¹ Frank Tachau y Metin Heper. “The State, Politics and the Military in Turkey”. *Comparative Politics*, 16: 1 (1983), pp. 24-25.

⁴⁷² Birol Yeşilada. “Islamic Fundamentalism and the Saudi Connection”. *UFSI Field Staff Reports*, 18 (1988), p. 1 y Kenan Evren. *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları*, 3 [Memorias Escritas de Kenan Evren, 3]. Estambul: Milliyet Yayınları, 1991, pp. 274-299.

⁴⁷³ Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled...*, p. 127 y M. Hakan Yavuz. *Islamic Political Identity...*, p. 69.

secuestros y atentados se intensificó entre los años 1978 y 1980 con un total de 822.632 armas confiscadas, como rifles automáticos y morteros. En el verano de 1980, la tasa de asesinatos políticos llegó a un promedio de veinte por día”.⁴⁷⁴

Sin embargo, el evento que detonó el citado golpe fue el acto político llamado “salvemos Jerusalén” organizado por el MSP el 6 de septiembre de 1980 en Konya, ciudad que pertenece a la provincia de la Anatolia central y asociada al islam sunní. En dicho evento los islamistas no sólo se negaron a cantar el himno nacional sino que también corearon consignas de apoyo a la restauración de la sharía en Turquía. Los militares percibieron este hecho como un desafío abierto y decidieron poner fin al ciclo de violencia entre la izquierda aleví y la derecha sunní.⁴⁷⁵ A su vez, la intervención militar buscaba también prevenir una expansión del islam político debido a la influencia exterior que supuso la revolución islámica iraní de 1979. Dicha sublevación contra el *statu quo* supuso un hito para el movimiento islamista, puesto que en las mentes de muchos musulmanes turcos el derrocamiento de uno de los regímenes apoyados por Occidente jugaría un rol importante en el cambio de actitudes, redefiniendo por ello su política como la lucha revolucionaria de los oprimidos (*mazlum*).⁴⁷⁶

Con todo ello se promovió entre la periferia los criterios de ciudadanía y sociedad civil, valores fomentados anteriormente por un discurso que era prominente en los libros escolares durante la época del CHP como partido único. Así mismo, con la intención de contrarrestar toda influencia externa “Turquía fue uno de los países donde los EEUU impulsó la política de control sobre los movimientos islamistas con el doble objetivo de evitar un contagio desde Irán pero también para utilizarlos contra las fuerzas comunistas del país”.⁴⁷⁷

En este sentido, bajo las consideraciones de Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu, es posible observar durante aquella época una correlación entre la aparición de prácticas de la organización humanitaria turca de la “Media Luna Verde” (*Yeşilay*) en las regiones circundantes con el país euroasiático y la simultánea islamización de la sociedad turca durante la década de los años ochenta. Los autores se plantean la existencia de una conexión casual entre ambos procesos aunque determinan que no existe una evidencia concluyente y esclarecedora sobre el asunto. Sin embargo, “sería más que curioso que los defensores del modelo de laicidad de la República y el

⁴⁷⁴ *Op. cit.* William M. Hale. “Transition to Civilian Governments in Turkey”. En Metin Heper y Ahmet Evin (eds.) *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, p. 167.

⁴⁷⁵ M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, p. 68.

⁴⁷⁶ Jeremy Salt. “Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey”. *Middle Eastern Studies*, 31: 1 (1995), p. 3.

⁴⁷⁷ *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP: una aproximación...”, p. 55.

proyecto kemalista, que no era otro que el estamento militar, fueran ostentosos en la participación en debates públicos sobre el verdadero mensaje del Islam y el uso de aleyas coránicas para inculcar civismo en la ciudadanía”.⁴⁷⁸ Todo lo anterior puede verse personificado en la figura del futuro VII Presidente de la República (1982-1989), el general Evren, quien pronunciaba aleyas del Corán durante las reuniones y discursos públicos organizados para aumentar el apoyo popular al régimen, repitiendo constantemente ideas tales como que “el Estado y la nación no pueden existir sin la religión”; “la religión es el salvavidas del Estado y la unidad nacional”, “laicidad no significa ateísmo y ausencia de la religión”, “la ciencia es el *sine qua non* para todos los musulmanes” y “quienes son leales a la religión no pueden rebelarse contra el Estado y la nación”.⁴⁷⁹

Aunque esta concesión puede ser vista como un intento de neutralizar el atractivo de la revolución iraní a través de una “revolución pasiva”, en realidad, fue la respuesta típica a una revolución en el extranjero bajo el clásico sentido gramsciano de “absorber las (reales o posibles) demandas populares mediante un régimen contrarrevolucionario”.⁴⁸⁰ No obstante, la otra cara de este proceso fue la total desmovilización de toda fuerza revolucionaria de cualquier índole. Dicho proceso de “revolución-restauración” sería similar al contexto post-1815 como respuesta de los estados europeos a la Revolución francesa, quienes mantuvieron los regímenes de la clase dominante intactos mientras satisfacían parcialmente a los sectores populares.⁴⁸¹ Como veremos en el siguiente epígrafe, durante el período de gobierno de la Junta militar (1980-1983) se dieron algunos pasos hacia el cumplimiento de las exigencias islamistas mientras se desactivaba su potencial carácter insurgente. Por tanto, se podría considerar que en líneas generales el nuevo régimen procuró la síntesis entre Islam y nacionalismo.

⁴⁷⁸ *Op. cit.* Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu. *The rising tide of conservatism...*, p. 152.

⁴⁷⁹ *Op. cit.* Mustafa Şen. “Transformation of Turkish Islamism...”, p. 65.

⁴⁸⁰ *Op. cit.* Cihan Ziya Tuğal. *Passive revolution: absorbing the Islamic challenge to capitalism*. California: Stanford University Press, 2009, p. 116.

⁴⁸¹ Antonio Gramsci. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Londres: Lawrence and Wishart, 1971, pp. 114-120.

III.1.1.2.2 De relativamente “anti-sistémico” a un partido “*catch-all*”: la transformación del movimiento islamista en un partido de masas

Tras las elecciones generales celebradas el 6 de noviembre de 1983, el *establishment* kemalista decidió que los islamistas debían ser integrados en el sistema político con el fin de lograr los objetivos de desarrollo económico y también eliminar la “amenaza” creada por las organizaciones de carácter marxista-leninista, tales como la Federación de la Juventud Revolucionaria de Turquía (*Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu*, DEV-GENÇ), el Partido Revolucionario de los Trabajadores y Campesinos de Turquía (*Türkiye İhtilâlcî İşçi Köylü Partisi*, TİİKP) o el movimiento del Camino Revolucionario (*Devrimci Yol*, DEV-YOL). No obstante, dicha incorporación se realizó mediante la aceptación de un “*soft Islam*”, es decir, un islam domesticado y supervisado en todo momento por el Estado. El estamento militar durante aquella época también concibió al mayoritario islam sunní como el instrumento más “deseable” para promocionar social y políticamente el pronunciamiento militar y legitimar con ello las políticas de carácter autoritario. Por lo tanto, la dicotomía establecida entre Estado y sociedad “formaron la base de las nuevas ideologías del poder en Turquía que luchaban entre sí por la influencia sobre el Estado de hecho el discurso de la sociedad civil durante la década de los años noventa se convirtió en fundamental para reclamar legítimamente la apropiación del poder estatal”.⁴⁸²

Por otra parte, la presencia involuntaria del *establishment* kemalista, como consecuencia del golpe de Estado de 1980, jugaría un papel crucial en la posterior movilización del movimiento islamista durante toda la siguiente década con la configuración de la primera “estructura de oportunidad política” (SFY). En otras palabras, “mientras que los islamistas continuaron determinando sus estrategias para que fueran compatibles con el “ajuste” político democrático, las secuelas de la considerada como segunda transición a un régimen democrático en 1983 jugaría un papel crucial durante la configuración de la primera SFY (1980-1991)”.⁴⁸³

Así mismo, el movimiento islamista de carácter político de las décadas de los años sesenta y setenta del pasado siglo difiere del dado en los años ochenta principalmente en su base social, en su naturaleza y en su impacto, debido a que los cambios sufridos en la sociedad turca moldearon el propio discurso islamista. En efecto, la base social y política del movimiento islámico experimentó una gran transformación a nivel de base, lo que tuvo una gran implicación

⁴⁸² *Op. cit.* Yael Navaro-Yashin. *Face of State: Secularism and Public Life in Turkey*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2002, p. 136.

⁴⁸³ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 13.

en la retórica y acción política del Partido del Bienestar (*Refah Partisi*, RP), sucesor del MSP. Siguiendo a Haldun Gülalp, el MSP y el RP compartieron la característica distintiva con los demás partidos políticos de la época, lo que definía a ambas partes como la única elección islámica del electorado, en la necesidad de articular un “Orden Espiritual” (*Manevi Düzen*) en la sociedad donde el Estado era necesario en la distribución de los recursos.

Sin embargo, las diferencias entre ambos partidos radican en el cambio de la política económica del Estado hacia la iniciativa privada, la integración en el mercado global y la incorporación en el ámbito ideológico del concepto de igualdad social adquirido de los partidos progresistas. A pesar de los dispares matices en las respuestas de los diferentes grupos islámicos existen varias características compartidas en el contexto político de la década de los años ochenta.⁴⁸⁴ El discurso de los intelectuales y los políticos de la época promovieron uno compartido, según Kenan Çayır, basado en dos temas principales: “en primer lugar, el Islam se reposicionó como un sistema de creencias en oposición al capitalismo y al socialismo. Esta búsqueda en sí misma significaba una nueva ideologización de lo islámico, dado que pasó a compararse con ideologías como el capitalismo o el socialismo en vez de con otras religiones. En segundo lugar, el Islam era presentado para proporcionar esencialmente la verdad absoluta y la buena vida sin dejar espacio para otras opciones de vida”.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Haldun Gülalp. “Political Islam in Turkey: the rise and fall of the Refah Party”. *Muslim World*, 99: 1 (1999), pp. 24–36.

⁴⁸⁵ *Op. cit.* Kenan Çayır. “The emergence of...”, p. 66.

III.1.1.2.2 El Partido del Bienestar y su retórica política del “Orden Justo” como una suntuosa opción de gobierno

En relación con lo anterior, el mensaje político del Refah desde su creación 1983 tomó forma en la defensa de la “Conciencia Nacional” (*Milli Şuur*), noción similar a la “Visión/Perspectiva Nacional”, propuesta anteriormente por el MSP y el MNP. Tanto una como la otra se apoyaban en dos factores fundamentales: por un lado, el desarrollo espiritual basado en el Islam y, por el otro, el desarrollo material cimentado en la industrialización. Dichos basamentos llevarían a su vez hacia una política exterior independiente y alejada de cualquier influencia de Occidente. El emblema del partido estaba compuesto de una media luna (*hilâl*) que simbolizaba la independencia del país y una rama de trigo (*başak*) que representa los esfuerzos por elevar a Turquía por encima del nivel de la civilización contemporánea, estipulado también como el objetivo principal del RP. Al igual que sus predecesores, el partido argumentaba que el desarrollo material no sería completo sin la previa consecución de un desarrollo espiritual.⁴⁸⁶

Dentro del proyecto político del Refah también se incluye la importancia de la justicia social, la tolerancia étnica, la promoción de la empresa privada, la creación de una economía islámica libre de intereses, el fin de la corrupción estatal y la denuncia del sistema imperialista-sionista que amenazaba la independencia nacional de Turquía. Todo ello combinado dio a la marca del RP como un partido relativamente anti-sistema.⁴⁸⁷ El activismo del propio Refah apelaba a los agravios espirituales de la sociedad en el intento de conseguir una “movilización” de consenso en la ciudadanía turca, argumentando que la fuente de sus problemas era el carácter laico y democrático del Estado proponiendo así la sustitución del régimen republicano por uno teocrático de carácter islámico. Dado que el Corán y la *Sunna* no podían ser modificados tampoco podría existir una reforma en el Islam con el fin de hacerlo compatible con el mundo en la actualidad.⁴⁸⁸

Por su parte, los dirigentes del Refah propusieron convertir al partido en uno de masas gracias a la consecución de una agenda política que movilizara, utilizando modernos medios de comunicación y propaganda política, básicamente a la población urbana que había sufrido las políticas de liberalización puestas en marcha durante la década de los años ochenta y que

⁴⁸⁶ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 145.

⁴⁸⁷ Otro prominente movimiento antisistema de carácter radical y violento es el grupo conocido como Frente Islámico de Combatientes del Gran Oriente (*İslami Büyük Doğu Akıncıları Cephesi*, IBDA-C). Cfr. Marvine Howe (ed.) *Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival*. Colorado: Westview, 2000 y Richard J. Chasdi. *Tapestry of Terror: A Portrait of Middle East Terrorism, 1994-1999*. Lanham: Lexington Books, 2003.

⁴⁸⁸ Hasan H. Ceylan. *Erbakan ve Türkiye'nin Temel Meseleleri* [Cuestiones Esenciales de Erbakan sobre Turquía]. Ankara Rehber Yayıncılık, 1996, p. 103.

tuvieron un impacto negativo en algunos grupos sociales y económicos periféricos. Desde la década de los años noventa, el liderazgo del partido comenzó a inmiscuirse en un nuevo discurso que ponía énfasis en el proceso político democrático para establecer una estrategia electoral propia de los partidos *catch-all* que no convencía a la mayoría de la base social del partido e incluso a la orden Naqşibendi. Erbakan fue distanciándose de la orden sufí para ir acercándose a postulados populistas mediante el uso de su carismática imagen. Lo anterior pronto se convertirá en una característica inherente a los líderes y partidos islamistas, o conservadores islámicos, posteriores.⁴⁸⁹

Según Haldun Gülalp, la conflictividad y violencia política entre la derecha y la izquierda anterior al golpe militar de 1980 había sido reemplazada por las “políticas de identidad” (*kimlik politikaları*), véase religiosa y étnica.⁴⁹⁰ Esta transformación fue reflejada en la retórica del Refah y la estrategia política subyacente de los islamistas. Por ello, la agenda política de éstos pasó a poner un mayor énfasis en los aspectos sociales más que los relacionados con la religión. Un ejemplo de lo anterior puede observarse en el programa político del partido para las elecciones generales del 29 de noviembre de 1987.⁴⁹¹ El RP fue capaz de movilizar el apoyo popular con mensajes que combinaban el lenguaje de lo sagrado con lo social, especialmente con la temática de la pobreza. A su vez, el cambio en el discurso político fue acompañado de una estrategia sociopolítica inclusiva reflejado en las nuevas y “moderadas” personalidades que se unieron al partido. Dicho “novedoso enfoque político” fue implementado en la ciudad más grande de Turquía, Estambul, donde Recep Tayyip Erdoğan era el presidente de la rama del partido.⁴⁹²

Por otro lado, según Ahmet Yıldız y Birol A. Yeşilada, la diferencia entre lo que consideran la primera (MNP y MSP) y segunda (RP y FP) generación de partidos de la “Visión/Perspectiva Nacional” es posible encontrarla en el discurso y los conceptos utilizados por éstos. Como se ha dicho en epígrafes anteriores, si bien la industrialización, el desarrollo material y espiritual, recordar el glorioso pasado otomano, la justicia social y la conciencia nacional y moral constituyeron las raíces de la primera generación de partidos vinculados al movimiento islamista de la MG. Por su parte, la segunda, de un mayor carácter revisionista, “adoptó novedosos conceptos tales como la globalización, una política exterior realista, la economía de libre mercado, la privatización, la inversión extranjera, una reforma burocrática, el fortalecimiento de

⁴⁸⁹ Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics and the rise of the AKP: dilemmas of institutionalization and leadership strategy*. Londres: Routledge, 2009, p. 160.

⁴⁹⁰ Haldun Gülalp. “Globalization and Political...”, p. 442.

⁴⁹¹ *Tek Çözüm* [La Única Solución]. Ankara: Refah Partisi Yayınları, 1987. En línea http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/Refah_1987_Tek.pdf (Consultado el 21/04/2015).

⁴⁹² İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p. 81.

las administraciones locales, la democracia, los DDHH, las libertades individuales y colectivas, la sociedad civil, las normas universales y el dialogo entre civilizaciones”.⁴⁹³ Con el fortalecimiento, que no sería muy poderoso e influyente en la estructura del Estado y la sociedad hasta los años ochenta gracias al proceso de liberalización política emprendido, todo ello hizo mantener la esperanza para los islamistas sobre que si existía una “moderación” en su programa político un día no muy lejano podrían tomar las riendas del poder político, como así sucedió en las elecciones generales celebradas el 24 de diciembre de 1995 gracias a la coalición de gobierno con el DYP, que llevó al líder histórico del islam político reformista-democrático, Necmettin Erbakan, a convertirse en *premier* de la República de Turquía.⁴⁹⁴

En este sentido, varios factores contribuyeron al éxito electoral del RP durante la década de los noventa, particularmente fue notable el impacto de la coyuntura internacional. Una cuestión que ocupó un papel central fue el rechazo de la UE, Comunidad Económica Europea (CEE) por aquel entonces, a la solicitud en diciembre de 1989 para dar comienzo con el proceso de negociaciones con vistas a una futura adhesión al organismo comunitario, dado que tuvo un profundo impacto en la autopercepción de los turcos en los que se incluían los grupos pro-occidentales laicos que se sentían excluidos de Occidente.⁴⁹⁵

Otro factor importante que facilitó el establecimiento de una “estructura de oportunidad política” con el consecuente ascenso electoral del partido, según Banu Eligür, fue el mal funcionamiento del Estado caracterizado por una masiva corrupción, una distribución desigual de la riqueza, una creciente inflación y tasa de desempleo así como también la decadencia de los valores morales y el deterioro de la ley y el orden. Como veremos en el epígrafe referido a la propuesta política del “özalismo”, el origen de dicho mal funcionamiento estatal tiene su inicio en las políticas económicas que fueron implementadas por el ANAP desde mediados de la década de los años ochenta pero también como resultado del programa de ajuste económico puesto en marcha por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y más conocidas como las “medidas del 24 de enero” (*24 Ocak kararları*) de 1980”.⁴⁹⁶

⁴⁹³ Cfr. Ahmet Yıldız. “Problematizing the Intellectual...”, p. 51 y Birol Yeşilada. “Realignment and Party Adaptation: The Case of the Refah and Fazilet Parties.” En Sabri Sayarı e Yılmaz Esmer (eds.) *Politics, Parties and Elections in Turkey*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2002, pp. 157-177.

⁴⁹⁴ Haldun Güllalp, “Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party”. *Muslim World*, 89: 1 (1999), pp. 22-41.

⁴⁹⁵ İhsan D. Dağı. “Transformation of Islamic...”, p. 6.

⁴⁹⁶ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 152.

El Refah se abstuvo prudentemente de cuestionar las premisas básicas democráticas del sistema político declarándolo como “la única ruta hacia el poder político”. Sin embargo, dicha versión democrática del partido tenía que ver más con un tipo de democracia mayoritaria que liberal o pluralista. El liderazgo del partido, con Erbakan a la cabeza, declaró que la democracia era solamente un instrumento y no un objetivo debido a que la misma solamente podía ser efectiva si se estipulaba al establecimiento de un “orden de la felicidad”, al parecer una referencia a la época del Profeta comúnmente llamada en los escritos islámicos como la “la edad de la felicidad” (*saadet asrı*).⁴⁹⁷ El reconocido como uno de los mayores estudiosos de los movimientos islamistas en Turquía, Ruşen Çakır, llegó a la conclusión de que “el RP no era un partido pro-sharí ni demócrata, puesto que era a la vez pro-sharí y demócrata a su manera”.⁴⁹⁸

Si todo ello es comparado con otros procesos dados en Turquía (industrialización, modernización y democratización) en el que bajo un contexto de crisis ha existido una creciente incertidumbre política debido a los consecuentes riesgos económicos, por todo lo anterior, el electorado comenzó a gravitar hacia el conservadurismo y la defensa de las tradiciones. Si el propio conservadurismo de la cultura turca surge en parte como la defensa del pasado y lo tradicional frente a lo ulterior y novedoso con el fin de la Guerra fría, el advenimiento de la globalización, el conflicto civil de los Balcanes y la constante inestabilidad en Oriente Medio junto con la redefinición de las fronteras de Europa, todo ello coincidió con la rápida movilización social dirigida hacia el liberalismo económico y la democratización, lo que habría creado un ambiente de turbulencias e incertidumbre con la consecuente renovación cultural sobre la apelación de una vuelta a la tradición desde una perspectiva modernista.

⁴⁹⁷ Ergun Özbudun. “From Political Islam...”, pp. 543-557.

⁴⁹⁸ (*Ibid.*) *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*. Londres: Lynne Rienner, 2000, pp. 87-88.

III.2 LA RESTITUCIÓN DEL PARTIDO PREDOMINANTE DE CENTRO-DERECHA COMO INFLUENCIA EN LA POSTERIOR REFORMULACIÓN IDEOLÓGICA DEL AKP

IV.2.1 De la referencia del Islam como una ideología política a un valor cultural: el Partido Demócrata y el Partido de la Justicia

Con la consecuente apertura del régimen kemalista, las primeras elecciones libres y competitivas de la República, celebradas el 14 de mayo de 1950, dieron la victoria al DP de Adnan Menderes (1899-1961) que como *premier* gobernaría el país hasta el primer pronunciamiento de los militares, quienes más tarde le condenaron a la horca junto a dos ministros de su gabinete. La implementación de un sistema político plenamente democrático y el primer gran éxodo rural sirvieron para la renovación de la vida religiosa en las ciudades debido a que, entre otras cosas, la población rural de Anatolia se instaló en el mundo urbano gracias a la creación de los denominados como *gecekondu* (“lugares construidos durante la noche”) y se refiere a casas sencillas que sus propios ocupantes construyen en un espacio de tiempo muy corto sin tener permiso legal para hacerlo.⁴⁹⁹ La citada victoria electoral se fundamentó en las constantes críticas del DP al anterior régimen de partido único del CHP con el mantenimiento de un ente estatal coercitivo y de insensibilidad ante las necesidades, costumbres y tradiciones de la mayoría de la sociedad.⁵⁰⁰

El discurso político del partido se sustentaba en temas referidos al respeto del pluralismo cultural del país así como la libertad de empresa y la actividad religiosa. Para la consecución de este objetivo, Demirel propuso en materia económica una serie de “grandes restricciones para proteger la industria nacional, tipos de cambio fijos para mantener de forma artificial la lira turca fomentando la competencia e importar así con mayor facilidad materias primas como también la provisión de subsidios a granjeros”.⁵⁰¹ Sin embargo, el propio DP permanecería fiel a los principios básicos de la laicidad estipulados por el régimen anterior, dado que el partido estaba orientado básicamente hacia un modelo económico de libre mercado con una fuerte cuota de estatismo kemalista.

⁴⁹⁹ Cfr. Kemal H. Karpat. *The gecekondu: rural migration and urbanization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

⁵⁰⁰ Cfr. Sinan Ciddi y Berk Esen. “Turkey's Republican People's Party: Politics of Opposition under a Dominant Party System”. *Turkish Studies*, 15: 3 (2014), pp. 419-441. En línea <http://turkishstudies.org/documents/pdf/publications/TurkeysRepublicanPeoplesParty.pdf> (Consultado el 25/03/2015).

⁵⁰¹ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Islamic political identity...*, p. 52.

Durante el siglo XIX, considerada como la fase inicial de creación de formaciones políticas en el Imperio otomano, según Sabri Sayarı, la élites enfrentadas que competían por el poder político organizaban sus actividades en torno a dos grandes partidos políticos, convirtiéndose esta herencia en más que evidente tras la transición del régimen republicano a uno multipartidista, debido a “la existencia de una división en dos facciones en muchas zonas rurales basadas en la competencia por el poder y el estatus entre los notables de las principales familias herederos de los señores locales (*ayan*) del Imperio otomano así como también en la dinámica del sistema electoral de pluralidad simple con distritos electorales que limitaban claramente a los partidos minoritarios”.⁵⁰²

En este sentido, de la evaluación en términos de control del Islam por parte del DP, Bernard Lewis señala que se debe tener en cuenta varios elementos que nos sugieren que el partido liderado por Menderes compartió no sólo el compromiso con la élite republicana sino también la puesta en marcha de un proceso de modernización a través de la secularización de la esfera pública. A pesar de lo anterior, con la apertura hacia el multipartidismo del régimen kemalista varios grupos islamistas formaron alianzas encubiertas con partidos conservadores de centro-derecha. Un ejemplo de ello fue la *cemmat Nurculuk* quien “adopto la estrategia de formar una alianza con el partido político en el poder por aquel entonces, el DP. Al ver la capacidad de respuesta de Menderes a los islamistas, llegando incluso a considerarle como el “*müslüman Menderes*”, le dieron su apoyo para las elecciones generales de 1950. A cambio de ello, esperaban que el propio Menderes restaurase el Islam en la vida pública e incluyese la colección de *Risale-i Nur* (Epístola de la Luz) de Nursi en el currículum escolar.”⁵⁰³

A su vez, dado que las bases de apoyo político del partido avalaban tanto los aspectos positivistas y occidentalistas del modelo de laicismo y, a pesar de mantener el objetivo de sustentar a dicho *establishment* gracias al control asertivo del Islam a través de las instituciones y la burocracia civil y militar, para la base del poder del DP, el Islam no representaba ya una ideología política sino más bien una tradición cultural.⁵⁰⁴ A pesar de ello, tras la “fabricación” por parte de algunos periódicos de un atentado en la ciudad griega de Tesalónica, dirigido contra la casa donde Atatürk había nacido, hicieron estallar una serie de disturbios en Estambul conocidos como “sucesos del 6-7 de septiembre” (*6-7 Eylül Olayları*) de 1955 en el que grupos organizados de ciudadanos turcos salieron a la calle atacando y saqueando casas, iglesias,

⁵⁰² *Op. cit.* Sabri Sayarı. “Party system and democratic...”, p. 90.

⁵⁰³ *Op. cit.* Nilüfer Narlı. “The Rise of the Islamist...”, p. 45.

⁵⁰⁴ Cfr. Bernard Lewis. “Islamic Revival in Turkey”. *International Affairs*, 28: 1 (1952), pp. 38-48 y Binnaz Toprak *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill, 1981.

cementerios y tiendas propiedad de no musulmanes, en su mayoría griegos, debido a la creciente conflictividad con la isla de Chipre con el resultado de la declaración de la ley marcial tras el fallecimiento de varios griegos, incluidos dos clérigos y un armenio, además de una treintena de heridos graves.⁵⁰⁵ Lo expuesto anteriormente también permitió la aparición de nuevos partidos con sensibilidad religiosa gracias a su redistribución en el ámbito político. Un ejemplo de ello lo representa la creación del socialista Partido de los Obreros de Turquía (*Sosyalist Türkiye Partisi*, STP), el progresista y aleví Partido de la Unidad de Turquía (*Türkiye Birlik Partisi*, TBP), el Partido Social Demócrata y Popular (*Sosyal Demokrat Halkçı*, SDH) o el nacionalista pero a la vez de connotación islámica MHP.

No obstante, el uso autoritario del poder durante la denominada como “década Demirel” y la política de tolerancia con el Islam, que establecía una flexibilidad creciente de las leyes antirreligiosas kemalistas, le granjearon muchos enemigos al Primer ministro entre los que se encontraban amplios sectores de la élite militar, quienes finalmente acabaron por derrocar al gobierno en 1960, precedido de intensivas protestas de universitarios y segmentos seculares y urbanos de la población con la prohibición de los partidos políticos y el establecimiento en el poder del Comité de Unión Nacional (*Milli Birlik Komitesi*, MBK), liderado por el futuro IV Presidente de la República (1961-1966), el general Cemal Gürsel (1895-1966), quien no había contribuido ni de forma intelectual ni material en el golpe de Estado.

Tras la asonada militar, se promulgó una nueva constitución en 1961, que daba comienzo a la IIª República. Dicha Carta Magna buscó frenar cualquier monopolio de poder, la despolitización de la sociedad y, por primera vez, se confería un papel institucional a los militares con la creación del MGK en 1962 estableciendo lo que sería una especie de “sistema político compuesto por dos cabezas de poder paralelas tanto a nivel ejecutivo como judicial: por un lado, el poder civil representado a través del gobierno y por el otro, el MGK junto al sistema de justicia militar que continuaba operando de forma independiente al sistema de justicia civil”.⁵⁰⁶ El propio órgano del MGK, habilitado para presentar sus opiniones al gobierno sobre asuntos ligados a la seguridad nacional, en la práctica órdenes inapelables, reunía con carácter mensual a seis oficiales de alto rango, cinco generales y un almirante con cuatro cargos públicos civiles del ejecutivo junto al Presidente de la República. La Constitución de 1961 también estableció el Consejo Superior de Jueces y Fiscales (*Hakim ve Savcılar Yüksek Kurulu*), el Tribunal Constitucional

⁵⁰⁵ Tanıl Bora. *Türkiye'nin Linç Rejimi* [El régimen del lichamiento en Turquía]. Estambul: İletişim Yayınları, 2015.

⁵⁰⁶ Ümit C. Sakallıoğlu. “The Anatomy of the Turkish Military's Autonomy”. *Comparative Politics*, 29: 2 (1997), pp. 157-158.

(*Anayasa Mahkemesi*), el Consejo de Estado (*Danıştay*) y la Organización para la Planificación Estatal (*Devlet Planlama Teşkilatı*).⁵⁰⁷

Según Ümit C. Sakallıoğlu, no existió ninguna diferencia en la idea de *state building* durante la Guerra de Independencia/Liberación y la Junta militar de 1960-1961 en lo referente a la utilización del Islam como el principio subyacente de su proyecto reformista. Mediante “la reminiscencia de una evaluación racionalista y positivista de los primeros años de la República, la Junta militar utilizó el Islam no sólo para asegurar la legitimidad política y moral del régimen sino también para prevenir cualquier movimiento reaccionario. En definitiva, se continuó con la política kemalista de distinción entre dos tipos de Islam, uno “secular” e imparcial y otro reaccionario (*irtica*). Sobre la base de esta línea de razonamiento, el ente estatal se centró en la formación de un tipo de personal religioso de carácter “progresista y secularizado”, es decir, servidores públicos que instaran al apoyo político de los objetivos de los militares”.⁵⁰⁸

En este sentido, la reanudación de la vida política llevó de nuevo a los demócratas al poder con el AP, herederos del DP, gracias a la victoria conseguida en las elecciones celebradas el 10 de octubre de 1965. El futuro IX Presidente de la República, Süleyman Demirel, fue proclamado Primer ministro, continuando con las políticas de apertura y tolerancia con el Islam y declarando la guerra al comunismo. El final de la década de los años sesenta estuvo marcado por el enriquecimiento del paisaje político con la creación de nuevas formaciones como el nacionalista y sucesor del Partido de la Nación (*Millet Partisi*, MP), el Partido de la Nación de los Campesinos Republicanos (*Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*, CKMP) o el utilizado por los militares para llenar el vacío político tras la prohibición del DP, el Partido de la Nueva Turquía (*Yeni Türkiye Partisi*, YTP). Con el inicio de la política multipartidista, tanto el nacionalismo como el islamismo fueron representados por los partidos conservadores de centroderecha. Dicha coexistencia es una de las razones por las que el movimiento “islamista surgió bajo un patrón nacionalista e islámico”. De este modo, la concepción de un islamismo anti-occidental estructurado sobre el citado islamismo/nacionalismo fuertemente enfatizado por los partidos islamistas de la época “se convirtió en uno de los principales temas recurrentes que caracterizaron el discurso político religioso”.⁵⁰⁹

⁵⁰⁷ Cfr. Bülent Tanör. *İki Anayasa (1961-1982)* [Dos Constituciones (1961-1982)]. Estambul: Beta Pub, 1994.

⁵⁰⁸ *Op. cit.* Ümit C. Sakallıoğlu. “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”. *International Journal of Middle East Studies*, 28: 2 (1996), pp. 238-239.

⁵⁰⁹ *Op. cit.* Ahmet Yıldız. “Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook”. *Muslim World*, 93: 2 (2003), p. 197.

III.2.2 La síntesis turco-islámica: un islam de “patriotas” en contra del radicalismo religioso

De forma similar a 1960, en la asonada militar de 1980, la Junta militar empezó a estimar al islam sunní como el contrapeso idóneo a los grupos radicales de izquierda para superar con ello las perturbaciones sociales alimentadas por la rápida transformación sociopolítica del país. Por ello, el ejército empleó la religión y sus valores como una herramienta útil para crear ciudadanos que fueran leales y respetuosos con el Estado. Al mismo tiempo, los propios militares a través de la Junta militar establecieron una relación especial con las comunidades religiosas sunníes más conservadoras, pero a cambio de que éstas apoyaran las políticas implementadas por la misma. Las comunidades islámicas, por su parte, no mantuvieron una oposición firme al golpe de Estado que debilitó el movimiento comunista de carácter ateo.⁵¹⁰ Un ejemplo de lo anterior puede observarse en la estrecha relación del general Evren con el líder de una hermandad *Nurculuk* en Erzurum, Mehmet Kırkıncı (n. 1928).⁵¹¹ Con todo ello, no pudo evitarse el exhaustivo control del Estado a los cursos de Corán, el contenido de los sermones en las mezquitas y ocasionalmente la prohibición de alguna organización fundamentalista.⁵¹²

Por otro lado, el régimen semi-parlamentario elaborado por la junta castrense en las postrimerías del golpe militar del 12 de febrero de 1980 administró Turquía durante todo el gobierno de Junta militar hasta 1983. La incidencia del propio golpe se produjo tras la quiebra del régimen democrático anterior, lo que llevó a la anulación de la constitución liberal de 1961 y la introducción de una nueva en 1982 que hacía hincapié, fundamentalmente, en la ley y el orden. Bajo las premisas de Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu, el nuevo régimen político se basó en dos premisas primordiales: la primera de ellas fue que la democracia en Turquía no podía ser implementada eficazmente en un ambiente de libertad y robusta participación de la sociedad civil que operaba a través de un sistema pluralista de grupos de interés. El régimen parlamentario anterior que proponía la Constitución de 1961 proporcionaba un contexto liberal democrático de participación política que produjo un amplio espectro de asociaciones y activismo político ligados a la propia pluralidad de los partidos políticos extensiva a toda la gama de intereses e ideologías. Sin embargo, un entorno político de participación política tan rico y vigoroso coincidió con una espiral ascendente de protestas, participación y violencia política no

⁵¹⁰ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, pp. 93-94.

⁵¹¹ M. Hakan Yavuz. *Islamic Political Identity...*, p. 70.

⁵¹² Sencer Ayata. “The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework”. En Atila Eralp, Muharrem Tünay y Birol Yeşilada (eds.) *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993, p. 64.

convencional.⁵¹³ La segunda se basa en la cultura democrática de Turquía. A menos que se estableciera un mecanismo de seguimiento de las políticas populistas propuestas por los partidos políticos sobre una efectiva competencia democrática entre los mismos, todo ello degeneraría en promesas de carácter populista y disputas entre los propios partidos. Por lo que el régimen golpista que posteriormente redactó la Constitución de 1982 pareció asumir que el interés colectivo de la patria no podía ser confiado a los susodichos, condenados a su vez a “llevarse bien” con la restante clase política y quedando eventualmente atrapados en una “guerra sin restricciones ni reglas”.⁵¹⁴

En otras palabras, la Constitución de 1982 destacaba por reforzar los poderes del Presidente de la República y del MGK a través de la tutela y el control sobre el gobierno, proporcionando plenos poderes al Estado para intervenir en todos los aspectos de la vida social, lo que posiblemente sentaban las bases de un régimen que se presumía podría ser capaz de hacer frente a los desafíos que presentaba la Guerra fría en Turquía, de ahí su marcado carácter antiliberal. La imposición de una nueva constitución, que daba comienzo a la actual IIIª República, limitaba en parte los derechos civiles de la población, dado que serían los propios grupos sociales los que controlarían el ritmo de cambio mediante una agenda liberalizadora que demandaba una sociedad abierta y la desregularización tanto de la economía como de la educación.

Por tanto, el formato semi-parlamentario del régimen parecía haber creado una nueva forma de estructura de poder “neo-patrimonial”, que no era más que el restablecimiento del antiguo estilo de gobernar por decreto ejecutivo bajo un disfraz democrático más conocido como “*neo-Hamidiano*”. El término, acuñado por el afamado politólogo turco M. Ersin Kalaycıoğlu, se refiere al sistema político puesto en marcha a partir de la Constitución de 1982 que generosamente se apropió de las prácticas y el estilo de gobierno del sultán Abdülhamit II.⁵¹⁵ En otras palabras, la Constitución de 1982 parece servir a un propósito similar que en la época imperial debido a que los asesores de carácter militar, que fueron adjuntados a la oficina del Primer ministro o del Presidente de la República a través de lazos de lealtad, comenzaron a servir como burócratas de carrera y, a menudo, llegaron a ser más eficaces en la toma de decisiones políticas que las instituciones u organismos legislativos. Por tanto, el moderno recubrimiento del sistema político

⁵¹³ Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu. *The rising tide of conservatism...*, pp. 8- 9.

⁵¹⁴ El término “*no holds-barred war*” pertenece a Frederick W. Frey y fue utilizado por el autor para describir la relación entre el gobierno y la oposición en Turquía durante la década de los años cincuenta. Cfr. Frederick W. Frey. “Patterns of Elite Politics in Turkey”. En George Lenczowsky (ed.) *Political Elites in the Middle East*. Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975, pp. 65-67.

⁵¹⁵ M. Ersin Kalaycıoğlu. *Turkish Dynamics: Bridge across Troubled Lands*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 129-137.

turco parecía enmascarar el estilo patrimonial de la toma de decisiones, lo que elaboraba una forma de neo-patrimonialismo político, enraizado en la tradición otomana, a través de instituciones al servicio de la oficina del Presidente, como el Consejo de Supervisión del Estado (*Devlet Denetleme Kurulu*, DDK).

A su vez, mediante la adopción de una ideología hegemónica en pos de legitimar el Estado y así asegurarse el apoyo popular, los militares avalaron a la organización conservadora de la “Casa de los Intelectuales” (*Aydınlar Ocağı*) que posteriormente logró establecer un marco ideológico-político que ha dirigido la unificación la triple hélice identitaria de la política en Turquía: conservadurismo, islamismo y nacionalismo. La propia organización fue creada por un grupo de escritores y académicos universitarios de ideología conservadora con el objetivo de concebir una alternativa contra la izquierda. Oficialmente establecida el 14 de mayo de 1970, su propósito principal era luchar contra la difusión de las ideas progresistas y la unión de los conservadores turcos. Algunos de sus principales figuras y miembros fundadores más importantes fueron İbrahim Kafesoğlu (1912-1984), Altan Deliorman (1936-2012), Muharrem Ergin (1925-1995) y Ahmet Kabaklı (1956-2001).⁵¹⁶

Normalmente, la *Aydınlar Ocağı* utilizaba la combinación de los términos *kutsal* (sagrado) y *muhafazakâr* (conservador) donde “esta estrecha afinidad entre el conservadurismo, que tensiona la moralidad y la lealtad a la patria y al Estado, y el islamismo, que enfatiza la imposición del Islam como un modelo a ser implementado en la vida social y política así como de buscar la unidad de la comunidad de creyentes musulmana (*umma*), es decir, del uso en el discurso político de los valores (islámicos) (*manevi değerleri*) y la simbología religiosa para ampliar su base electoral conteniendo las demandas de los grupos religiosos dentro de un régimen laico, todo ello en suma, constituye el esqueleto de los partidos conservadores de centro-derecha”.⁵¹⁷

Con todo ello, la ideología hegemónica proveída por la *Aydınlar Ocağı* implicaba un cambio radical en la visión del principio de laicidad que había mantenido el kemalismo como definitorio del modelo estatal turco que, hasta entonces, denotaba un marcado carácter positivista y relegaba mediante un férreo control estatal cualquier simbología religiosa al ámbito privado.

⁵¹⁶ Ümit Kurt. “The Doctrine of ‘Turkish-Islamic Synthesis’ as Official Ideology of the September 12 and the ‘Intellectuals Hearth-Aydınlar Ocağı’ as the Ideological Apparatus of the State”. *European Journal of Economic and Political Studies*, 3: 2 (2010), pp. 111-125. Página web de la organización. En línea <http://aydinlarocagi.org/>. (Consultada el 13/05/2013).

⁵¹⁷ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Islamic political identity...*, pp. 33-34.

En dicho contexto, el *establishment* apostó por la religión como un medio unificador, aunque con la cautela de definirlo dentro de un marco nacionalista que denominaron como “síntesis turco-islámica” (*türk-islam sentezi*, TİS), bajo el pretexto que establecía el encuentro y mutua compenetración en varias áreas entre el Islam (véase sunní) y el nacionalismo turco.

La TİS también sustituyó la visión tradicional del laicismo mantenida por el kemalismo por medio de una reinterpretación de la historia turco-islámica, donde el Islam fue incorporado al credo nacionalista con el objetivo de crear un sentido de comunidad nacional musulmana (*müslüman ulusal yorumu*) para prevenir el resurgimiento de conflictos ideológicos y la violencia política de la década de los años setenta.⁵¹⁸ Aunque se pueda pensar lo contrario, el golpe militar del 12 de septiembre de 1980 supuso una excepcional oportunidad para la hegemonía de la TİS. Los militares pensaban que solamente sería posible la restauración de la solidaridad y la unidad nacional disciplinando a los sindicatos y a la clase trabajadora así como oprimiendo a los movimientos sociales de índole comunista.

En otras palabras, la reorganización política y social de la época giraría en torno a la “nación cultural”, tema esencial para el kemalismo y ataturquismo, y los valores islámicos considerados como componentes internos y constitutivos de la cultura nacional.⁵¹⁹ Para algunos académicos como Ahmet T. Kuru o Çiler Dursun, kemalismo y ataturquismo (*Atatürkçülük*) son dos conjuntos de opiniones y/o principios que nunca fueron definidos en detalle, es decir, nunca se definieron como un todo coherente que pueda abarcar al término de ideología. Por kemalismo, Kuru entiende a “aquellos que toman los seis principios (flechas) de Mustafa Kemal, Atatürk, es decir, el principio de laicismo, nacionalismo, republicanismo, estatismo, populismo y reformismo (o revolución no violenta) como doctrinas permanentes no negociables. El ataturquismo, sin embargo, reinterpreta y actualiza estos principios con respecto a las condiciones cambiantes como medios para alcanzar un fin, es decir, el nivel de la civilización universal. El primero consta de un pequeño pero aún influyente porción de la sociedad turca mientras que el segundo es mucho más grande”.⁵²⁰

⁵¹⁸ Binnaz Toprak. “Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis”. En Malcolm Wagstaff (ed.) *Aspects of Religion in Secular Turkey*. Durham: University of Durham, Center for Middle East and Islamic Studies, 1990), pp. 10-11.

⁵¹⁹ Para una aproximación a la genealogía de la TİS se puede consultar cfr. Sam Kaplan. “*Din-u Devlet* All Over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup”. *International Journal of Middle East Studies*, 34: 1 (2002), pp. 113-127.

⁵²⁰ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, p. 154 y Çiler Dursun. “Türk-islam Sentezi Ideolojisi ve Öznesi” [Caso e Ideología de la Síntesis Turco-islámica]. *Doğu Batı*, 7: 25 (2003), pp. 59-82.

Por su parte, la estrategia pragmática empleada por los militares durante la década de los años ochenta es calificada por Muharrem Tünay como de “Cesarismo”, señalando que la misma facilitó un desequilibrio político en la siguiente década que favoreció claramente al movimiento islamista con el establecimiento de la segunda “estructura de oportunidad política” islamista (SFY2). En otras palabras, los “militares al mismo tiempo que continuaban con su retórica de mantenimiento y expansión del principio de laicismo toleraron al movimiento islamista con el fin de contrarrestar a los grupos radicales de izquierda. Como consecuencia de lo anterior, mientras que todo tipo de movimientos de izquierda, tanto revolucionarios como moderados o socialdemócratas, se debilitaban, la unión de los islamistas con fuerzas nacionalistas “panturquistas” asumió una posición central en la formación de una “nueva derecha” conservadora durante dicha década. Por tanto, a través de la TİS el movimiento islamista de la época fue articulado como el proyecto sociopolítico del régimen”.⁵²¹

En este sentido, la estrecha relación entre los cuadros de la Casa de los Intelectuales con la élite estatal facilitó la adopción de la TİS por parte del régimen militar, dado que ambos estamentos tenían un entendimiento similar en cuanto a la política. De hecho, ya durante la década de los años setenta los partidarios de la síntesis propagaron la idea de que la única solución para todos los problemas de Turquía era volver a la “cultura nacional” (*milli kültürün*) entendida como inmutable y auténtica esencia de la nación.⁵²² El concepto básico de la TİS es que lo turco y el Islam son dos componentes racionales y esenciales de la cultura y de la identidad turca-musulmana. El Islam también sería la única religión donde la cultura turca encontró su mejor y más concreta expresión. Por lo tanto, para ellos la “Ciencia sin religión es la fuente de todo desastre y no puede haber conflicto y contradicción entre las mismas que la que no sea desarrollarse mutuamente para mantener así un equilibrio armonioso entre religión y ciencia, entre espíritu y cuerpo”.⁵²³ Se podría decir incluso que ha sido una de las referencias del islam “oficial” turco, es decir, un islam de “patriotas” situado en contra del radicalismo religioso.⁵²⁴

⁵²¹ *Op. cit.* Muharrem Tünay. “The Turkish New Right’s Attempt at Hegemony”. En Atila Eralp, Muharrem Tünay y Birol Yeşilada (eds.) *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993, p. 20.

⁵²² Muharrem Ergin. *Aydınlar Ocağı’nin Görüşü: Türkiye’nin Bugünkü Meseleleri* [La Visión de Aydınlar Ocağı: Temas de actualidad de Turquía]. Estambul: Garanti Matbaası, 1973.

⁵²³ *Op. cit.* Mustafa Şen. “Transformation of Turkish Islamism...”, p. 60.

⁵²⁴ La intervención del estamento militar llegó incluso a la revisión de los libros de texto escolares en favor del discurso militar y religioso. Cfr. Sam Kaplan. *The pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*. California: Stanford University Press, 2006, pp. 182-191.

En resumen, la Junta militar no sólo cambió la ideología oficial sino que también puso en marcha un nuevo programa de reestructuración económica limitando los derechos políticos y económicos fundamentales de la constitución que fortalecían una estructura estatal paternalista y autoritaria pudiéndose considerar, por tanto, que el proceso iniciado tras el golpe del 12 de febrero representa un importante punto de inflexión en lo que respecta a la ideología oficial del kemalismo. No obstante, en una entrevista personal de Banu Eligür con un parlamentario del MHP por aquel entonces, Nevzat Kösoğlu (n. 1940), distingue la TİS de la Visión/Perspectiva Nacional (MG) en cuanto a la percepción de los islamistas que no tienen en cuenta un elemento de identidad nacionalista turca: “la MG surgió como un movimiento político que se refiere al Islam como la esencia de la nación turca. De acuerdo con este punto de vista, todos los elementos que no estén relacionados con el Islam pueden ser ignorados e incluso omitidos. Como consecuencia de ello, la interpretación de los islamistas de la historia de Turquía, centrada en la historia del Profeta, el Islam, los abasíes, los selyúcidas y los otomanos, es un enfoque que no estaría relacionado con la existencia y la realidad del país”.⁵²⁵

Sin embargo, la propia TİS, basada en las tradiciones turco-otomanas condujo a la politización reactiva de la izquierda, la identidad religiosa aleví y la étnica kurda. “La ley marcial declarada en la zona de mayoría kurda y otras del sudeste turco consideraron la región como de ‘situación extraordinaria’ hasta la segunda mitad de la década de los años noventa. Por tanto, los grupos y líderes de la insurgencia kurda aglutinadas en el Partido de los Trabajadores del Kurdistán (PKK) y grupos radicales de extrema izquierda como la Izquierda Revolucionaria (*Devrimci Sol*, DS), renombrada como Frente/Partido Revolucionario para la Liberación del Pueblo (*Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi*, DHKP-C) en 1978, tienen sus raíces en el escenario de violencia política heredada del golpe de Estado de 1980”.⁵²⁶

Sería destacable comentar en este ámbito que no es posible discernir con exactitud si el conservadurismo elaboro al islamismo o viceversa aunque no habría ninguna duda de que los dos sistemas de valores a menudo coincidan y se refuerzan mutuamente. Bajo una perspectiva general, cuando los mismos han tenido que enfrentarse a un turbulento e inestable contexto político, lo que podría dañar la identidad étnica y religiosa o la solidaridad del país, las masas periféricas se han desplegado hacia el redescubrimiento de sus raíces basadas en la tradición.⁵²⁷

⁵²⁵ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 45.

⁵²⁶ *Op. cit.* Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled...*, p. 130.

⁵²⁷ *Op. cit.* Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu. *The rising...*, p. 25.

III.2.2.1 La propuesta política “özalista” del Partido de la Madre Patria

Por otra parte, la necesaria renovación política que aspiraba a reunir la triple hélice identitaria presente en el ámbito político turco y que mantuviera el visto bueno por parte del régimen militar, fue llevada a cabo por Turgut Özal cuyo partido político, el ANAP, saldría victorioso en las elecciones legislativas celebradas el 6 de noviembre de 1983 y el 29 de noviembre de 1987 respectivamente, la última de ellas en coalición gubernamental con el DYP, una refundación del AP liderada en un primer momento por su hermano Korkut Özal tras abandonar el Refah (RP). A su vez, sobre la citada triple hélice identitaria podría añadirse en el ámbito económico el concepto de occidentalismo, ya que, “Turgut Özal mantuvo una relación muy estrecha con grandes conglomerados empresariales trabajando para la familia Sabancı, la administración de los Estados Unidos y con instituciones internacionales como el FMI y el Banco Mundial”.⁵²⁸

El carácter ecléctico de la formación política vino supeditado a la fusión de las distintas facciones partícipes dentro del ANAP, véase liberal, conservadora, socialdemócrata, islámica y ultranacionalista. Las dos últimas llegaron incluso a formar la denominada como “Santa Alianza” (*Kutsal Ittifak*), constituyéndose como el ala conservadora del partido y consiguiendo el monopolio virtual del electorado islamista al prohibirse la participación del RP en los comicios electorales de 1983.⁵²⁹ A pesar de que el partido mantenía dos bloques opuestos e irreconciliables, por un lado los pro-occidentales, liberales e individualistas y por el otro, los anti-occidentales, islámicos y comunitarios, el liderazgo político y el carisma de Özal fueron fundamentales para que el partido no se descompusiera. Según M. Ersin Kalaycıoğlu y Ayşe Ayata a través de la teoría de Robert C. Tucker sobre la figura del líder carismático, el propio liderazgo de Özal respondería a un “carisma situacional” que no solamente estaría relacionado con la personalidad del líder sino también en la conjunción de fuerzas, condiciones y equilibrios de poder del contexto doméstico y la coyuntura internacional.⁵³⁰

⁵²⁸ *Op. cit.* Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics...*, p. 205.

⁵²⁹ Şevket Kazan. *Refah Gerçeği* [La Realidad del Partido del Bienestar]. Ankara: Keşif Yayınları, 2001, pp. 10–11.

⁵³⁰ M. Ersin Kalaycıoğlu. “The Motherland Party: The challenge of institutionalization in a charismatic leader party”. En Barry Rubin y Metin Heper (eds.) *Political parties in Turkey*. Londres: Frank Cass, 2002, p. 44 y Ayşe Ayata. “Ideology, Social Bases, and Organizational Structure of the Post-1980 Political Parties”. En Atila Eralp, Muharrem Tünay y Birol Yeşilada (eds.) *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993, p. 38.

Durante la calificada como “década Özal” se utilizó con entusiasmo una retórica que difundía el valor del espíritu emprendedor de la empresa privada, basado en la competencia y la maximización del interés propio, consiguiendo que los méritos de una economía de libre mercado fueran aceptados socialmente. El propio Özal, tras graduarse en la Universidad Politécnica de Estambul, donde mantuvo una relación cercana con Erbakan, se convirtió en admirador del liberalismo estadounidense tras estudiar y trabajar varios años allí.⁵³¹ Esta influencia le llevó a considerar que los EEUU y el Imperio otomano mantenían estructuras políticas similares:⁵³²

Ambos han permitido no sólo el desarrollo de diferentes culturas sino también la libertad en sus sociedades de practicar libremente su credo, nacionalidad y preferencias económicas. Por lo tanto, desde esta perspectiva Turquía debía abandonar la comprensión autoritaria hegemónica propuesta por la ideología estatista del kemalismo

A su vez, quizás la principal distinción con otros miembros del *establishment* fue su pertenencia a la *tarikât* Nakşibendi y la candidatura a parlamentario por Esmirna en las elecciones generales de 1977 por el partido islamista en ese momento, el MSP. Con todo ello, Özal fue también uno de los grandes artífices de la conservadora Fundación para la Difusión de la Ciencia (*İlim Yayma Cemiyeti*, İYC), la cual, mantenía una estrecha relación con la organización de la Casa de los Intelectuales. Turgut Özal fue Subsecretario del Primer Ministro en el gobierno pre-golpe de Estado del AP, el Viceprimer ministro responsable de la economía durante el gobierno de la Junta militar (1980-1983), Primer ministro de los distintos gobiernos del ANAP entre 1983-1989 y VIII Presidente de la República entre 1989-1993. La relación del propio partido con las órdenes religiosas no era “una relación típica entre un partido político y los grupos de presión. Esta extensa red de grupos religiosos en el ANAP puede explicar en parte por qué la influencia de los grupos islamistas en Turquía ha llegado a ser tan abrumadora en el ámbito estatal y en la vida pública en general”.⁵³³

En términos generales, durante el mandato de Özal se conjugaron una relectura otomana, promoviendo unos valores conservadores e islámicos en la política y la cultura, junto a una economía neoliberal con la modernidad europea. En otras palabras, “la piedra angular del ANAP se fundamentaba en la combinación de un liberalismo económico con el conservadurismo social

⁵³¹ M. Ersin Kalaycıoğlu. “The Turkish Grand National Assembly: A Brief Inquiry into the Politics of Representation in Turkey,” En Çigdem Balim (ed.) *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*. Leiden: E. J. Brill, 1995, p. 55.

⁵³² *Op. cit.* Sedat Laçiner. “Turgut Özal Period in Turkish Foreign Policy: Özalism”. *USAK Yearbook of International Politics and Law*, 2 (2009), pp. 153-205. En línea <http://www.turkishweekly.net/article/333/turgut-ozal-period-in-turkish-foreign-policy-ozalism.html> (Consultado el 12/08/2014).

⁵³³ *Op. cit.* Sencer Ayata. “The Rise of Islamic Fundamentalism...”, p. 63.

próximo tanto a la élite económica orientada hacia lo global, como al *network* islámico proporcionado por las *tarikatar*".⁵³⁴ Podría decirse entonces que durante dicha década el neoliberalismo comenzó una ininterrumpida marcha en Turquía, la cual, se ha extendido a todas las esferas de la vida social mediante un modelo económico liberal dinámico, propiciando la privatización de la gran mayoría de las empresas públicas.

La nueva política económica puesta en marcha por el "özalismo" puede ser considerada como una "característica síntesis" donde "se promovió el liberalismo económico a través de una agenda política conservadora, y en cierta manera autoritaria, en contraposición al liberalismo político".⁵³⁵ No obstante, a pesar de la puesta en marcha de dichas medidas destinadas a establecer una economía de mercado autorregulado, las relaciones clientelares entre el Estado y la élite empresarial fue la pauta dominante donde "la toma de decisiones estaba centralizada por el Primer ministro mientras que el Poder judicial y las instituciones burocráticas estatales fueron debilitándose en beneficio del Ejecutivo".⁵³⁶ Por tanto, el punto débil del enfoque económico durante aquella época fue establecer un Estado de derecho con el desarrollo de una infraestructura legal mientras que al mismo tiempo se prodigaba una economía más orientada al mercado.⁵³⁷

Por su parte, para Ziya Öniş, "las sucesivas crisis económicas que Turquía experimentó durante un breve período de tiempo (véase 1994, 2000 y especialmente en 2001) tuvieron su origen en la decisiones económicas puestas en marcha durante la "década Özal" donde existe un cambio esencial en la continuidad de la estabilidad económica del país entre la década de los años ochenta, aparentemente más exitosa, y la inestabilidad de la década de los noventa y sucesivas".⁵³⁸ En palabras del propio *ex premier*:⁵³⁹

⁵³⁴ *Op. cit.* Ayşe Güneş Ayata y Sencer Ayata. "Turkey's Mainstream Political Parties on the Center-Right and Center-Left". En Debbie Lovatt (ed.) *Turkey since 1970: Politics, Economics, and Society*. Nueva York: Palgrave, 2000, p. 94 y A. Rashid Moten. *Political science: an Islamic perspective*. Nueva York: St. Martin's Press, 1995, pp. 138-141.

⁵³⁵ *Op. cit.* Ümit C. Sakallıoğlu. "Liberalism, Democracy and the Turkish Center-Right: The Identity Crisis of the True Path Party". *Middle Eastern Studies*, 32: 2 (1996), p. 143.

⁵³⁶ *Op. cit.* Haldun Gülalp. "Globalization and Political Islam...", p. 438.

⁵³⁷ Cfr. Rüşdü Saracoğlu. "Liberalization of Economy". En Metin Heper y Ahmet Evin (eds.) *Politics in the Third Turkish Republic*. Boulder: Westview Press, 1994, pp. 67-69.

⁵³⁸ Cfr. Ziya Öniş. "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective" *Middle Eastern Studies*, 40: 4 (2004), pp. 114-115.

⁵³⁹ *Op. cit.* Turgut Özal. *Turkey in Europe and Europe in Turkey*. Nicosia: K. Rustem & Brother, 1991, pp. 296-297.

He demostrado que Turquía nunca ha abandonado el laicismo. En dicho contexto, se puede hacer referencia a la distinción que realiza al-Ghazālī entre fe y razón. Los turcos son conscientes de que la fe en sí misma no afecta a la laicidad ni tampoco le impide ser racional siempre que sus respectivos reinos no sean invadidos. En la actualidad no existe ninguna diferencia a este respecto entre los cristianos europeos y los musulmanes turcos. Por lo tanto, el logro de una síntesis entre Occidente y el Islam, una síntesis que ha supuesto el fin a una crisis de identidad de los turcos donde el humanismo universal ha secularizado el Islam junto con el concepto de hermandad de la humanidad, producto del sufismo turco

A su vez, con el gobierno del ANAP se desvaneció el tono reaccionario del conservadurismo así como fundamental tanto en la defensa de los valores tradicionales como el respeto de las características propias de la nación y la aplicación de políticas multilaterales y ampliamente participativas. Con todo ello, el Islam continuo siendo vigilado con una cierta simpatía. La unión de tendencias como el conservadurismo islámico, el liberalismo económico y el nacionalismo turco puede ser considerada como parte integrante de las políticas conservadoras en un intento de superar las dificultades del proceso de modernización y las tensiones entre la esfera civil y política que sólo pudo ser reducida para lograr la armonía entre los valores culturales tradicionales y la acción política.⁵⁴⁰

Por tanto, la funcionalidad moderadora del ANAP no estaría dirigida a preservar lo que existe sino que sería un concepto dinámico asociado con el cambio político como elemento esencial para la supervivencia de la comunidad.⁵⁴¹ Dadas las características del régimen y de su estructura institucional en ausencia de una plataforma política en la que era posible oponerse al *statu quo* impuesto por las reformas positivistas de Atatürk, el conservadurismo islamo-turco surgió principalmente como un movimiento cultural de oposición pública y populista que más tarde se instalaría definitivamente en la escena política en su versión islamista tras las elecciones celebradas el 24 de diciembre de 1995.⁵⁴²

⁵⁴⁰ *Op. cit.* Tanil Bora. *Türk Sağının Üç Hali: Muhafazakarlık, Milliyetçilik, İslamcılık* [Los tres tipos de derecha: Conservadurismo, Nacionalismo e Islamismo]. Estambul: Birikim Yayınları, 1993, p. 11.

⁵⁴¹ Süleyman Seyfi Ögün. “Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa’nın Yanılgısı” [Orígenes de la Cultura Conservadora Turca y el Espejismo de Peyami Safa]. *Toplum ve Bilim*, 74 (1997), pp. 52-99.

⁵⁴² *Op. cit.* Jeremy Salt. “Nationalism and the Rise of Muslim...”, pp. 41-57.

III.2.2.1.1 De la “neutralidad activa” a un “país puente”: el neotomanismo en la política exterior del ANAP

Desde 1923, dos hechos significativos incidieron en las siguientes etapas de la política exterior turca: el primero de ellos se refiere a la finalización de la IIGM y la consecuente aparición de una estructura bipolar en la política mundial (1939-1952); el segundo está relacionado con la desintegración de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) (1991-2004). Estos hechos, denominados por Jacob Torfing como “dislocaciones”, se producen cuando existe “una desestabilización de un discurso hegemónico resultante de la aparición de una serie de eventos que no pueden ser domesticados, integrados y encarnados dentro del discurso en cuestión. Un ejemplo de ello podemos encontrarlo en el proceso de globalización, el mismo que tiende a dislocar la idea del Estado-nación como el único actor privilegiado en el terreno de la actividad económica o en el monopolio del uso coercitivo de la violencia”.⁵⁴³

Por tanto, dichas “dislocaciones”, en el caso turco, provocaron una serie de acontecimientos políticos que no podían ser integrados en los discursos hegemónicos de la política exterior, puesto que los diversos grupos políticos compitieron ferozmente entre sí por la hegemonía tanto en la política interna como en la exterior. En la primera de ellas fueron varias las ocasiones donde los líderes políticos turcos reiteraron la posición de la nación como de “neutralidad activa” hacia los aliados y las potencias del Eje en la IIGM y no sería hasta el final de la devastadora contienda bélica cuando se decantaron por los primeros.⁵⁴⁴ Aunque la relación con los Estados Unidos se vería ya ejemplificada con la participación de Turquía en la guerra de Corea (1951-1953), donde por cierto ya pudo observarse en el “discurso de la política exterior, el cual, había sido escrupulosamente secular desde 1923, una conjunción del anticomunismo y nacionalismo junto a sentimientos de connotación religiosa”.⁵⁴⁵

A pesar ello, la coyuntura internacional del momento con la invasión soviética de Afganistán, el triunfo de la Revolución islámica de Irán, ambos en 1979, y el posterior estallido al siguiente año de la guerra entre Irán e Irak, incrementó a ojos de Washington aún más la importancia geoestratégica de Turquía.⁵⁴⁶ Lo anteriormente expuesto justifica la inclusión del

⁵⁴³ *Op. cit.* Jacob Torfing. *Discourse Theory in European Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005, p. 301.

⁵⁴⁴ Gencer Özcan. “The Military and the Making of Foreign Policy in Turkey”. En Barry Rubin y Kemal Kirişçi (eds.) *Turkey in World Politics: An Emerging Multiregional Power*. Estambul: Boğaziçi University Press, 2002, pp. 13-30 y Oral Sander. “Turkish Foreign Policy: Forces of Continuity and of Change”. En Ahmet Evin (ed.) *Modern Turkey: Continuity and Change*. Opladen: Leske Verlag, 1984, p. 119.

⁵⁴⁵ *Op. cit.* Behlül Özkan. *From the Abode of Islam...*, p. 190.

⁵⁴⁶ Feroz Ahmad. *Bir Kimlik Peşinde Türkiye* [La búsqueda de una identidad para Turquía]. Estambul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, p. 179.

país en el plan de política exterior estadounidense para Oriente Medio denominado como “proyecto del cinturón verde” (*yeşil kuşak projesi*) con el principal objetivo de “contener la expansión soviética hacia el sur durante la Guerra fría, debido a que en ese momento todos los Estados musulmanes entendieron que el Islam era una robusta muralla contra el comunismo”.⁵⁴⁷ En este segundo período sería destacable la figura de Turgut Özal quien combinó el liberalismo económico con los valores islámicos e influenció la política exterior turca de manera tan sustancial como ninguna otra figura política en la época republicana desde Atatürk.⁵⁴⁸

Como se ha dicho, el liberalismo puesto en marcha durante la década de gobierno “özalista” en el ámbito doméstico fue articulado junto a una perspectiva pragmática, asertiva e internacionalista en la política exterior.⁵⁴⁹ Dicho enfoque multidimensional en un entorno próximo al final de la época bipolar se estableció como “una síntesis de liberalismo económico, turquismo, islamismo “moderado” y otomanismo en el intento de revitalizar dicha época para la construcción de fuertes vínculos con los alrededores de la periferia geográfica y cultural de Turquía (véase los Balcanes, Oriente Medio y Asia Central). Según Hasan Kösebalaban, si bien en su momento “Özal supuso el último desafío al concepto de política exterior en la República, siendo la definición de “neotomanismo” (*yeni-Osmanlıcilik*), la más aproximada”.⁵⁵⁰ En palabras del propio Özal:⁵⁵¹

Turquía debe ser una fuente indispensable tanto para Oriente como para Occidente. Esto sólo es posible alcanzarlo a través de una política exterior dinámica, activa y honesta que no cambiara su orientación con frecuencia ni que estuviera sujeta a la improvisación. Esto debe ser una política exterior cuyos objetivos estén bien definidos en lugar de caracterizados por la ira, los complejos, las obsesiones y las incertidumbres

Para uno de los mayores especialistas en la política exterior durante la “década Özal”, Sedat Laçiner, “la política exterior de la Turquía actual no puede ser plenamente comprendida sin hacer referencia al “özalismo”. El gran sueño de una “gran Turquía” (*önemli Türkiye*) comprendía la conjunción de los valores conservadores turcos con los orientales y occidentales. Gracias a dicho enfoque ideológico y la coyuntura internacional del momento, todo ello, favoreció de

⁵⁴⁷ Devrim Sevimay entrevista a Graham E. Fuller. “Tarihi İtiraf” [Confesiones Históricas]. *Vatan*, 01/11/2004. En línea <http://haber.gazetevatan.com/0/39231/1/gundem> (Consultado el 11/05/2014).

⁵⁴⁸ Taner Baytok. *Bir Asker Bir Diplomat: Güven Erkaya-Taner Baytok Söyleşi* [Un Soldado y un Diplomático: Conversaciones entre Güven Erkaya y Taner Baytok]. Estambul: Doğan Kitapçılık, 2001, p. 238.

⁵⁴⁹ Carter V. Findley. *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History 1789-2007*. Londres: Yale University Press, 2010, p. 354.

⁵⁵⁰

⁵⁵¹ *Op. cit.* Hasan Kösebalaban. *Turkish Foreign Policy: Islam, Nationalism, and Globalization*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011, pp. 120-121 y *op. cit.* Mehmet Barlas. *Turgut Özal'ın Anıları* [Las Memorias de Turgut Özal]. Estambul: Birey, 1994, p. 155.

manera resaltable la consecución de una política exterior más activa e internacionalista.⁵⁵²

Por tanto, la política exterior puesta en marcha durante la citada década propuso una especie de desviación sobre la ortodoxia kemalista aunque no de manera absoluta. Dicha política exterior “no representaba un rechazo total de los principios kemalistas en referencia al tipo activo y pragmático, a los que podrían añadirse los posteriores de aislamiento, estatismo y burocrático propuestos por İsmet İnönü, sino más bien en el reconocimiento de que no todas las ideas y valores podían mantener la misma validez en una consideración futura”.⁵⁵³ Por tanto, el “özalismo acarició el ideal del neotomanismo como medio para la integración en la UE a través de la modernización y la adopción de una identidad supranacional. Dicho entusiasmo fue reflejado en 1987 con la solicitud para el inicio de las negociaciones hacia la plena adhesión a la institución comunitaria; los intentos de ampliar su esfera de influencia en el Cáucaso y los Balcanes y sus esfuerzos por resolver el problema kurdo, dan buena prueba de ello”.⁵⁵⁴

A su vez, con la caída del “telón de acero” también se vio reducida la dependencia de Turquía con sus aliados. Por ello, Özal decidió actuar de una manera más vigorosa e independiente haciendo uso en la política exterior, lo que Malik Mufti ha considerado como el “paradigma imperial”, mediante el instrumento fundamental de la economía para conseguir un delicado equilibrio entre las alianzas existentes y las oportunidades que ofrecía la coyuntura internacional en un contexto de post Guerra fría.⁵⁵⁵

Por último, el tercer período que da comienzo a partir de 1991 coincidiendo con la caída del telón de acero, la cuestión de Chipre y el tema de la integración en la UE se convirtieron en los principales puntos de referencia para los grupos políticos que competían por la hegemonía en el campo de la política exterior. Con el citado fin de la “amenaza” soviética también disminuyó la influencia internacional de Turquía, dado que el papel de Ankara como piedra angular de la seguridad occidental en el Mediterráneo oriental había desaparecido. Turquía pasó a encontrarse con un nuevo entorno político incómodo y una posición tan aislada que su rol quedó reducido al

⁵⁵² *Op. cit.* Sedat Laçiner. “Özalism (Neo-Ottomanism): An Alternative in Turkish Foreign Policy?”. *Journal of Administrative Services*, 1: 1-2 (2003-2004), pp. 161-242. En línea [http://ybd.comu.edu.tr/sites/ybd.comu.edu.tr/files/%C3%96zalism%20\(Neo-Ottomanism\)%20An%20Alternative%20in%20Turkish%20Foreign%20Policy.PDF](http://ybd.comu.edu.tr/sites/ybd.comu.edu.tr/files/%C3%96zalism%20(Neo-Ottomanism)%20An%20Alternative%20in%20Turkish%20Foreign%20Policy.PDF) (Consultado el 11/08/2014).

⁵⁵³ Alexander Murinson. “The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy”. *Middle Eastern Studies*, 42: 6 (2006), pp. 947-961.

⁵⁵⁴ *Op. cit.* Behlül Özkan. “Turkey, Davutoğlu and the Idea of Pan-Islamism”. *Survival: Global Politics and Strategy*, 56: 4 (2014), p. 129.

⁵⁵⁵ Cf. Muhittin Ataman. “Leadership change: Özal’s leadership and restructuring in Turkish foreign policy”. *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 7: 1 (2008), pp. 120-153 y Malik Mufti. *Daring and Caution in Turkish Strategic Culture: Republic at Sea*. Londres: Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.

de “mero activo” en la estrategia de seguridad occidental en una región con una larga lista de conflictividad.⁵⁵⁶

En dicha época, el dividendo más importante para Turquía fue la aparición del mundo túrquico. Cuando dichos países fueron “liberados” tras ciento cincuenta años de dominio soviético, el país de herencia otomana advirtió en estas repúblicas una solución a su aislamiento. Bajo la consideración de presentarse como la democracia más avanzada de la zona, Turquía soñaba con ser la república túrquica que consiguiera un mayor rédito político y económico de dicha posición. Un ejemplo de ello fue la creación en 1992 de la organización para la Cooperación Económica del Mar Negro (*Organization of the Black Sea Economic Cooperation*, BSEC) que permitió a Turquía extender sus vínculos políticos y económicos con las recién creadas repúblicas túrquicas (Azerbaiyán, Kazajistán, Kirguistán, Turkmenistán y Uzbekistán).⁵⁵⁷ No obstante, el rechazo de la UE a la candidatura turca, el acrecentamiento del conflicto kurdo, las crecientes tensiones con Grecia y el pobre historial del país en referencia a los DDHH marcaron los primeros años de la política exterior turca tras el fin de la Guerra fría.⁵⁵⁸

Como se ha dicho, a principios de la década de los años noventa la consideración de Turquía como puente entre Oriente y Occidente tomó fuerza debido a la conflictividad de la zona. Con la invasión iraquí de Kuwait, la crisis de los Balcanes o la reactivada actualmente conflictividad de Nagorno-Karabaj entre Armenia y Azerbaiyán de 1992, el objetivo primordial de la política exterior turca se estableció en la propia estabilidad del país en medio del caos en el que se encontraban muchos de sus vecinos más próximos.⁵⁵⁹

⁵⁵⁶ *Op. cit.* Graham E. Fuller. “Turkey’s New Eastern Orientation”. En Graham E. Fuller e Ian O. Lesser (eds.) *Turkey’s New Geopolitics*. Boulder: Westview Press, 1993, p. 47.

⁵⁵⁷ Cfr. Berdal Aral. “Black Sea Economic Cooperation: What Went Wrong?”. *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1: 4 (2002), pp. 73-92 y Sabri Sayarı. “Turkey: The Changing European Security Environment and the Gulf Crisis”. *Middle East Journal*, 46: 1 (1992), pp. 15-16.

⁵⁵⁸ Malik Mufti. “Daring and Caution in Turkish Foreign Policy”. *Middle East Journal*, 52: 1 (1998), pp. 32-50.

⁵⁵⁹ Ahmet Davutoğlu. “Turkey’s Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007”. *Insight Turkey*, 10: 1 (2008), pp. 77-96. En línea <http://arsiv.setav.org/ups/dosya/9595.pdf> (Consultado el 27/08/2014).

III.2.2.2 Ante un “cuello de botella” ideológico en un período post-golpista: el Partido del Camino Verdadero

Tras la década de los años ochenta, el proceso de liberalización económica en Turquía, sin lugar a dudas, supuso una transformación a gran escala de la periferia. Incluso tras la repentina muerte de Özal en 1993, cuando el país estuvo dirigido por el Partido de la Recta Vía (*Doğru Yol Partisi*, DYP) de Süleyman Demirel, la retórica sobre el libre mercado, la liberalización y la democratización comenzadas por el “özalismo” se vieron incrementadas.

Las principales diferencias entre el ANAP y el DYP están relacionadas con la identidad histórica y las condiciones de surgimiento del segundo, similares a las del AP tras la prohibición por parte de los militares del DP el 29 de septiembre de 1961. Desde la fundación del partido en 1983, el DYP tuvo que enfrentarse a lo que Ümit C. Sakallıoğlu califica como un “cuello de botella” sobre la necesidad de formular una identidad ideológica consistente en un contexto post-golpista. La lideresa del partido, Tansu Çiller, tras convertirse Demirel en el IX Presidente de la República, con la intención de superar lo anterior y así finalizar también con el histórico eclecticismo, enfatizó en su discurso político la razón de ser del libre mercado recurriendo a la prioridad económica del ANAP de Özal sobre establecer una economía de mercado competitiva a través de los instrumentos provistos por la privatización”.⁵⁶⁰

Otra de las diferencias con el ANAP puede encontrarse en la base electoral del DYP debido a que la mayoría de votantes del segundo se encontraba en zonas rurales mientras que los votos que el primero recibía pertenecían mayoritariamente a zonas urbanas. Sin embargo, tanto el programa político como las políticas llevadas a cabo por las partes cuando estuvieron en el poder fueron muy similares.

Por lo tanto, el DYP se presentó en la arena política de finales de los años ochenta con el fin de establecer claramente una transformación ideológica con la pretensión de ser una alternativa viable a la propuesta “neoliberal” del ANAP mediante la retórica tanto del Estado social como una posición sociopolítica que utilizaba la retórica del proceso de democratización. Se trataba, por un lado, de recuperar los votos rurales de Anatolia criticando la reducción de las ayudas sociales que afectaron a las clases periféricas, es decir, clases medias-bajas como pequeños comerciantes y campesinos. Pero por otro y así atraer el voto urbano de las clases más pudientes, desarrolló un discurso socio-liberal en el que las empresas públicas desplegaron la

⁵⁶⁰ *Op. cit.* Ümit C. Sakallıoğlu. “Liberalism, democracy and the Turkish Centre-right: the identity crisis of the True Path party”. *Middle Eastern Studies*, 32: 2 (1996), p. 150.

riqueza destinada a la ayuda social. De hecho, el énfasis en lo sociopolítico no era muy dispar de la comprensión del ANAP sobre un proceso de consolidación democrática basado en la “tolerancia” y el “consenso”.

Desde las elecciones celebradas el 20 de octubre de 1991 y con la intención de ampliar la base tradicional del partido, Demirel trató de incorporar al discurso del mismo prioridades tales como el asistencialismo, los DDHH o la solución a la “cuestión kurda” por medios no militares. Aunque durante la coalición de gobierno con el Partido Socialdemócrata Populista (*Sosyaldemokrat Halkçı Parti*, SHP), el énfasis del DYP sobre la democratización resultó ser meramente simbólico. Si la principal baza del partido fue la implementación de las políticas sociales que el ANAP había suprimido, dichas políticas finalmente no fueron efectivas o no dieron el resultado esperado.⁵⁶¹

Bajo el liderazgo de Çiller, el partido desarrolló una postura cada vez más combativa. Si en principio mantuvo una posición de liberalización política en cuestiones tan importantes como la problemática kurda, enfatizando una postura de superioridad de la TBMM en su *vis-à-vis* con el MGK, finalmente tuvo que ajustarse a las prioridades del *establishment* tras la ejecución de treinta y ocho militares y civiles en un control de carretera entre Bingöl y Elazığ el 24 de mayo de 1993. Con todo ello, el DYP de Çiller también regresó a las políticas neoliberales con la adopción de un paquete de estabilidad económico puesto en marcha el 5 de abril de 1994. Pero, a su vez, logró apropiarse de la identidad nacionalista y conservadora a expensas del ANAP. Con todo ello, el DYP continuó con la comprensión tecnocrática, el pragmatismo y la política personalista que solían ser activos políticos del ANAP durante toda la década de los años ochenta y principios de los noventa.⁵⁶²

En resumen, si la posterior coalición de gobierno entre el Refah y el DYP poco antes de las elecciones celebradas el 20 de octubre de 1991 es considerada como la segunda intervención de la “síntesis turco-islámica” (TİS) y en su defecto de la Casa de los Intelectuales. La primera participación activa de la TİS, que a su vez sería la primera coalición de partidos conservadores contra los partidos de izquierda, se produjo en las elecciones del 12 de octubre de 1975 con la coalición de gobierno entre el MHP, AP, MSP y CHP. Por tanto, podría decirse que el AKP no es una excepción en cuanto a que sería el producto más reciente de las tendencias políticas que comenzaron con las distintas coaliciones de gobierno de los partidos de la MG durante los

⁵⁶¹ Kemali Saybaşı. *DYP-SHP Koalisyonu'nun Uç Yılı* [Los Tres Años de la Coalición DYP-SHP]. Estambul: Bağlam Yayınları, 1995, p. 42.

⁵⁶² Ümit C. Sakallıoğlu. “From Ruler to Pariah: The Life and Times of the True Path Party”. En Barry Rubin y Metin Heper (eds.) *Political Parties in Turkey*. Londres: Frank Cass, 2002, pp. 82-101.

convulsos años setenta que unieron a diferentes corrientes conservadoras con seguidores islamistas, como se ha dicho, que a su vez formaron parte posteriormente del ANAP durante la “década Özal” (1983-1993).⁵⁶³

Sin embargo, el motivo más clarificador sobre la continuidad de la TİS y la MG hasta los gobiernos del AKP sería la militancia de algunos de sus miembros que ocupan o han ocupado cargos de importancia en los distintos gobiernos del AK Parti desde 2002 hasta las últimas elecciones generales celebradas el 1 de noviembre de 2015 fueron en su momento destacados miembros de la TİS y militantes del FP a finales de los años noventa. Varios casos de lo anterior pueden verse personificados en Nevzat Yaçıntaş (parlamentario del AKP de 2002 a 2007), Ali Coşkun (ministro de industria y comercio con el AK Parti durante 2002-2014), Cemil Çiçek (fundador y ministro en los diferentes gobiernos del ANAP y ministro de justicia hasta 2009), Abdüllatif Sener (miembro del RP, FP, miembro fundador y ministro de finanzas con el AK Parti hasta el 2007) o Abdulkadir Aksu (miembro del FP, ministro de interior con el ANAP durante 1989-1991 y con el AKP de 2002 a 2007).⁵⁶⁴

Por tanto, la existencia de una especie de tensión prolongada entre estas dos “ideologías” (véase TİS y MG) en términos de aproximación a la sociedad del Estado y sobre la relación Estado-religión así como su proximidad y relaciones con Occidente, podrían llevarnos a pensar que en términos generales la TİS y la MG son ideologías que se superponen, son lo mismo o como establece Birol A. Yeşilada, los movimientos/asociaciones islamistas de carácter político en Turquía podrían ser una rama dentro de la TİS.⁵⁶⁵

Muharrem Tünay. “The Turkish New Right’s...”, p. 65.

⁵⁶⁴ Mustafa Şen. “Transformation of Turkish Islamism...”, p. 67.

⁵⁶⁵ Birol A. Yeşilada. “The Refah Party Phenomenon in Turkey”. En Birol A. Yeşilada (ed.) *Comparative Political Parties and Party Elites: Essays in Honor of Samuel J. Eldersveld*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, pp. 123-150.

III.3 LA ESCISIÓN DEL MOVIMIENTO ISLAMISTA Y LA FUNDACIÓN DEL AKP: EN BUSCA DE UN NUEVO ESPACIO POLÍTICO EN UN CONTEXTO POST-KEMALISTA

III.3.1 El Partido de la Virtud y el “proceso del 28 de febrero”

Por otro lado, tras ocupar varios puestos en los distintos partidos auspiciados por la MG, es decir, en las sucesivas organizaciones políticas de tendencia islamista que iban siendo creadas tras la prohibición de la anterior, Tayyip Erdoğan e İ. Melih Gökçek, que actualmente se mantiene en el cargo, consiguieron en las elecciones locales celebradas el 27 de marzo de 1994 como candidatos del Refah las alcaldías de las dos mayores ciudades de Turquía, Estambul y Ankara. Esto supuso una gran sorpresa para la élite laica que considero este hecho como el resurgimiento del islam político, lo que suponía una amenaza para ellos. Por el contrario, las alcaldías conseguidas eran vistas por los sectores más conservadores como la victoria real de los *hak* (verdaderos) sobre los *batil* (equivocados). Erbakan pensaba que la victoria conseguida escenificaba la “segunda conquista de Estambul” y solía referirse a Erdoğan como su “conquistador” (*fatih*).⁵⁶⁶ No obstante, desde principios de la década de los años noventa, la “Fundación de la Unidad” comenzó a tomar distancia con el RP. Cuando Erdoğan se convirtió en alcalde de Estambul, dicha organización “encontró un canal a través del cual podía “colocar” miembros de la fundación en puestos de poder en el ámbito municipal”.⁵⁶⁷

El académico Şerif A. Mardin afirma que “cuando el propio Erdoğan ganó la alcaldía, las fuerzas políticas tomaron el poder como elementos estructurales de comportamiento. Esta novedosa estructuración, las limitaciones que formaban parte de la misma así como también la historia de cambio propuesta por la orden Nakşibendi durante más de dos siglos, proporcionan una de las claves del posterior ascenso electoral del AKP. Con el análisis de los programas de la serie de partidos islamistas que siguieron a la creación en 1970 del MNP, es posible apreciar una dicotomía interesante en estas organizaciones políticas. Por un lado, el conjunto fundacional de los partidos islamistas, véase MNP, MSP y RP, mantienen la inspiración de capturar al Estado disponiéndolo para lograr el cambio social mediante la adopción de un aparato estatal “centralista”. Los “partidos islámicos” o de raíces islámicas formados posteriormente, el FP (1997-2001), el SP (2001-) y el AK Parti (2001-), abandonaron esta postura y adoptaron una posición mucho más acorde con el liberalismo y la economía mundial. Fue en dicha área donde

⁵⁶⁶ Haciendo referencia a la conquista otomana de Constantinopla por *Fatih* Mehmet II en 1453. Cfr. Bernard Lewis. *Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1963.

⁵⁶⁷ *Op. cit.* Fulya Atacan. “Explaining Religious...”, p. 195.

las modernas fuerzas estructurales de organización y la creación de instituciones que fueron comprometidas en lugar de “haber sido asumidas” por la orden Nakşibendi. Por supuesto, el AKP no habría agotado el potencial de los movimientos sociopolíticos islamistas en Turquía pero cualquier rival del partido en el futuro tendrá que utilizar vías similares basadas en el conocimiento, la tecnología de los medios de comunicación y la política”.⁵⁶⁸

Con relación a lo anterior, la política llevada a cabo por Tayyip Erdoğan durante su mandato no fue lo que en general cabría esperar de una adscripción “islamista” aunque su administración trató de despertar la vida tradicional de la Estambul otomana llegándose a utilizar el nombre de *şehremini* (antiguo gobernador otomano) para referirse al propio Erdoğan. No obstante, tras su toma de posesión, éste declaró que nadie sería discriminado por su tendencia política y por su estilo de vida, fuera este islámico o laico, lo que supuso un paso definitivo hacia una política pragmática en un entorno político de carácter laico pero legitimado moralmente en los valores islámicos.⁵⁶⁹

Del mismo modo, la conmemoración de la conquista de Estambul cada 29 de mayo o la decoración de tulipanes por toda la ciudad cada mes de abril, ha sido considerada por muchos como la conmemoración de la otomana “época/periodo del Tulipán” (*Lâle Devri*) (1718-1730) en claro desafío contra el puritanismo anti-otomano representado por el kemalismo que tradicionalmente ha atacado la importación de dicha flor por su alto precio y también para recrear la degeneración del sultanato otomano.⁵⁷⁰ El reconocimiento de las diferencias en una ciudad tan cosmopolita como Estambul es probable que haya tenido un gran impacto en la figura política de Erdoğan en relación con el pluralismo inherente hacia la sociedad. En la campaña electoral de 1994 Erdoğan no restringió los clubes nocturnos y bares de Beyoğlu, el centro del entretenimiento estambuliota. Reconociendo las diferencias en el espacio social que rodean a los espacios urbanos, “los alcaldes tienen que ser cooperativos y pragmáticos con la capacidad de formar alianzas con otros a fin de obtener varios servicios prestados”.⁵⁷¹

⁵⁶⁸ *Op. cit.* Şerif A. Mardin. “Turkish Islamic Exceptionalism...”, p. 160.

⁵⁶⁹ Cfr. Mehran Kamrava. “Pseudo-Democratic Politics and Populist Possibilities: The Rise and Demise of Turkey's Refah Party”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25: 2 (1998), pp. 275-301. En línea <http://www18.georgetown.edu/data/people/mk556/publication-33116.pdf> (Consultado el 20/12/2012).

⁵⁷⁰ *Op. cit.* John Freely. *Istanbul: The Imperial...*, pp. 252-253 y Cengiz Çandar. “Erdoğan tries to rewrite history”. *Al-Monitor*, 29/05/2015. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/turkey-erdogan-akp-alter-history-for-election-campaign.html> (Consultado el 31/05/2015).

⁵⁷¹ Hüseyin Besni y Ömer Özbay. *Bir Liderin Doğuşu: R. Tayyip Erdoğan* [El Nacimiento de un Líder: R. Tayyip Erdoğan]. Estambul: Meydan Yayıncılık, 2010, p. 154.

En este sentido, una de las medidas más criticadas del mandato fue la transformación de simbología local con la intención de reflejar un tono religioso, así como también las restricciones a la venta de alcohol en algunos locales en los que se pudo malinterpretar la intención de crear lugares de ocio para los musulmanes practicantes, lo que las élites seculares entendieron como el primer paso hacia el establecimiento de un orden autoritario basado en la *şeriat* y, por tanto, ajeno a los valores republicanos kemalistas.⁵⁷² A ello se añadían los altos impuestos directos sobre el tabaco y las bebidas alcohólicas o la presión social sobre los individuos que no ayunaban (*oruç*) en Ramadán o consumían bebidas alcohólicas en la vía pública. Recientes estudios alertan del aumento de los valores conservadores en la vida cotidiana de los turcos, lo que se ha denominado como *mahalle baskisi* (presión de barrio), para describir las restricciones y el control social sobre sectores laicos, a los que se añaden alevíes, kurdos y socialdemócratas, durante la etapa de gobierno del RP (1995-1997) y los sucesivos gobiernos del AKP desde 2002 hasta la actualidad. Varios ejemplos presentes de la citada noción pueden encontrarse en la gran transformación del céntrico barrio de Tophane o del anatolio Üsküdar en Estambul.⁵⁷³

Otros ejemplos que dieron lugar a una gran controversia con el *establishment* secular fueron la recolocación de símbolos islámicos en espacios públicos y la introducción de salas para la oración (*ibadethane*) en edificios municipales.⁵⁷⁴ También se intentó sin éxito reconvertir Santa Sofía (*Ayasofya*) en una mezquita y se puso en marcha un plan de construcción de una imponente mezquita en pleno corazón de la parte occidental de la ciudad, en la plaza de Taksim, la cual finalmente no fue llevada a cabo.

Por otro lado y como se ha comentado anteriormente, la llegada de Erbakan a Primer ministro sería la primera vez que el líder de un partido confesional ascendía a tan prominente cargo.⁵⁷⁵ Sin embargo, la ambivalencia también marcó los puntos de vista del Refah hacia la democracia. La plataforma creada por el partido para la campaña electoral de 1995 denominaba el sistema político de Turquía como un “fraude, una democracia tutelada y un régimen de cuarto

⁵⁷² M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, pp. 118-143.

⁵⁷³ Cfr. Şerif A. Mardin. *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* [La Modernización de Turquía: Artículos 4]. Estambul: İletişim Yayınları, 2008 y Ruşen Çakır e İrfan Bozan. *Mahalle baskısı: var mı? yok mu?* [¿Hay presión de Barrio o no?]. Estambul: Doğan Kitap, 2009.

⁵⁷⁴ Stephen Vertigans. *Islamic roots and resurgence in Turkey: understanding and explaining the Muslim resurgence*. Westport: Praeger, 2003, pp. 79-80.

⁵⁷⁵ Para un análisis de la ideología y el éxito electoral del RP durante la década de los años noventa puede encontrarse en cfr. M. Hakan Yavuz. “Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey.” *Comparative Politics*, 30: 1 (1997), pp. 63-82.

oscuro” con la intención fundamental de “establecer una democracia pluralista real”.⁵⁷⁶ El partido también consideraba tanto al capitalismo como al comunismo dos sistemas económicos de la civilización occidental que daban prioridad a la fuerza física (*kaba kuvvet*) en lugar de un sistema piadoso basado en la justicia (*hak*). A su vez, el RP consideraba el capitalismo como un sistema esclavista que eliminaba los valores tradicionales mientras que la ideología contrapuesta, el comunismo, llevó a los islamistas a la creencia de que la humanidad no buscaba otra ideología sino que estaría buscando fe.

El “Orden Justo” propuesto por el Refah era una reformulación de los lemas anteriores del MSP y MNP, véase “Visión/Perspectiva Nacional” y “Conciencia Nacional”, ante el advenimiento de un nuevo orden internacional con la finalización de la Guerra fría. Erbakan, con la posterior descomposición de la URSS, se dio cuenta que debía comenzar un proceso que encontrara una doctrina más atractiva y sistémica para el electorado estableciendo al movimiento islamista como una fuerza contraria al capitalismo de Occidente. Dicha doctrina remarcaba la necesidad de una política exterior independiente, la unidad musulmana, la democratización, la libertad de fe y los DDHH. Sin embargo, según İbrahim E. Kozak, aunque el partido reclamaba dicho “Orden Justo”, todo ello en realidad era un “verdadero régimen de empresa privada donde su aplicación, incluso si fuera posible, habría exigido exhaustivos controles estatales”.⁵⁷⁷

Por su parte, Binnaz Toprak define el ascenso y la incorporación de esta visión internacionalista del mundo islámico en el sistema de partidos turco, en el que la ideología del RP difería más bien poco de la implementada anteriormente por el MSP, como una “moderna visión de la historia de Turquía, una condena de lo que se considera como valores corruptos en el estilo de vida de los turcos “occidentalizados” y la comprensión del papel del Islam en la sociedad turca”. A todo ello, el RP “ahora añadía una nueva visión de transformación de la estructura jurídica de Turquía. Su programa económico no fue más que una ficción populista que mostraba a su vez la visión simplista que mantenía el partido sobre lo que debía ser una economía moderna”.⁵⁷⁸ En la primavera de 1996, Erbakan presentó una moción de censura contra su socia de coalición, Tansu Çiller. Mesut Yılmaz (n. 1974), líder del ANAP por esa época, visualizó la oportunidad de acabar con su principal competidora en el liderazgo de la centro-

⁵⁷⁶ Şükrü Karatepe. “Sivil özgürlükler ve siyaset” [La política y las libertades civiles]. *Yeni Şafak*, 12/04/1999. En línea <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/%C5%9E%C3%BCr%C3%BCKaratepe/sivil-ozgurlukler-ve-siyaset/41371> (Consultado el 20/05/2014).

⁵⁷⁷ *Op. cit.* İbrahim E. Kozak. *İnsan, toplum, iktisat : İbn Haldun'dan yola çıkarak çok yönlü bir tahlil denemesi* [La gente, la sociedad, la economía: un ensayo versátil sobre la base de İbn Haldun]. Estambul: Değişim Yayınları, 1999, p. 243.

⁵⁷⁸ *Op. cit.* Binnaz Toprak. “Islam and Democracy...”, pp. 181-183.

derecha conservadora y el ANAP apoyó la moción. Como respuesta, el DYP cerró filas en torno a su lideresa y rompió la coalición, presentando posteriormente Çiller otra moción contra Erbakan. Sin embargo, finalmente ambos líderes llegaron a un acuerdo para formar una coalición de gobierno que garantizase la mayoría suficiente en la TBMM y así ninguna de las mociones prosperase. Este pacto, conocido como el *Refahyol* (“el camino del bienestar”), fue igualmente deplorable.⁵⁷⁹

No obstante, aparte de las promesas de mejorar la libertad de conciencia y de hacer un mayor uso de los Consejos Populares (*Popüler Önerileri*) y los referéndums, el concepto empírico de democracia nunca sería determinado y/o concretado por el partido. En el campo económico, el Refah propuso también un *Adil Düzen* de inspiración islámica, concebido como una “tercera vía” dispar y superior a la propuesta por el capitalismo y el socialismo, ya que, “estos ponen énfasis en los principios de libertad e igualdad, y de la revisión de literatura política de carácter islámico puede extraerse que se señala con vehemencia el principio de justicia”.⁵⁸⁰

En relación con lo anterior, las políticas implementadas por la coalición y en especial del RP le situaron en conflicto directo con la estructura y la élite kemalista en tres ámbitos particulares: el primero de ellos persistía en “las denuncias hacia el modelo de laicismo estatal como instrumento para suprimir el Islam privando a Turquía de sus fundamentos morales y marginando así a las distintas comunidades religiosas”. En referencia al segundo ámbito de conflicto, el *premier* “cuestionaba también los esfuerzos de Turquía por unirse a la UE,” una institución descrita como un “club cristiano” con el argumento de crear obstáculos sólo para Turquía, lo que enmascaraba la falta de voluntad de la institución comunitaria de aceptar al país”. Por último, el discurso de la política exterior del RP contenía un carácter anti-estadounidense, anti-europeo, anti-sionista e incluso incorporaba elementos antisemitas. Por todo ello, posiblemente “el partido también se desvinculó del compromiso de Turquía de formar parte del mundo occidental”.⁵⁸¹

En su lugar, el RP abogó por una política esencialmente tercermundista con relaciones mucho más estrechas con otros países islámicos o de mayoría musulmana. Por poner algún ejemplo, el activismo de Erbakan en lo que concierne a la política exterior, incluyó visitas

⁵⁷⁹ Svante E. Cornell. “Turkey return to stability?”. En Sylvia Kedourie (ed.) *Seventy five years of the Turkish Republic*. Londres: Psychology Press, 2000, p. 217.

⁵⁸⁰ *Op. cit.* Alev Çinar. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey. Bodies, Places and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, p. 42.

⁵⁸¹ *Op. cit.* Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party...”, p. 133.

oficiales a Irán y Libia así como grandes esfuerzos para establecer un bloque económico de países musulmanes que se añadía al objetivo de sustitución de las conexiones del país con organizaciones supranacionales occidentales por sus homólogas islámicas, como el Developing-8 (D-8), organización que se constituiría como alternativa al Grupo de los siete (G-7).⁵⁸²

A todo ello habría de añadirse que con el final de la época bipolar resurgió con fuerza la idea de que el Islam y Occidente serían partes enfrentadas en el nuevo orden internacional. En otras palabras, el Islam reemplazaría a la amenaza comunista cuando ésta desapareciera como parte de los esfuerzos por mantener unificado a Occidente y justificar así instituciones supranacionales como la OTAN o la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OECD) de la que Turquía era miembro desde 1961. La teoría de Samuel P. Huntington sobre el “choque de civilizaciones”, publicada en 1993, justificó la extensión de este punto de vista por parte del movimiento islamista.⁵⁸³

En particular, Erbakan señaló al respecto que “a pesar de haber sido testigos de dos guerras mundiales en el siglo XX, con la secuela de la Guerra fría, los líderes occidentales persistieron en el mantenimiento de un mundo basado en la enemistad en lugar de uno basado en la paz. De ahí que una ideología que no tenga un enemigo no puede sobrevivir y por ello debe haber un enemigo, éste será el Islam”. Como ejemplo ilustrativo de lo anterior, el propio Erbakan destacó las crisis humanitarias y conflictos armados en los que recientemente se había visto envuelto el mundo musulmán como la guerra Irán-Irak (1980-1988); la primera Guerra del Golfo (1990-1991); las masacres en Bosnia-Herzegovina (1992), Azerbaiyán (1992) y Chechenia (1994) y la impasibilidad respecto a las crisis humanitarias en Somalia (1992) y Ruanda (1994).⁵⁸⁴

Por tanto, los objetivos políticos preliminares que perseguía el RP, tanto internos como externos, estaban aparentemente en contra de su socio de coalición, el DYP, e incluso podría considerarse que con la mayor parte de la clase política turca del momento. Un ejemplo de ello puede encontrarse en las críticas e insultos vertidos por el Ministro de justicia, Sevket Kazan, sobre

⁵⁸² El D-8, también conocido como Developing-8, es una organización creada el 15 de junio de 1997 a iniciativa del Presidente de la República de Turquía en ese momento, Süleyman Demirel, como una organización de cooperación económica y comercial que reúne a ocho países de mayoría musulmana: Bangladesh, Egipto, Indonesia, Irán, Malasia, Nigeria, Pakistán y Turquía. Página web de la organización. En línea <http://www.developing8.org/> (Consultada el 12/04/2013). Cfr. İhsan D. Dağı. *Kimlik Söylem ve Siyaset Doğu: Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği* [Identidad, Discurso y Política: la Tradición del Partido del Bienestar en la encrucijada de Oriente y Occidente]. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1998.

⁵⁸³ Cfr. İhsan D. Dağı. “Turkey in the 1990s: Foreign Policy, Human Rights and the Search for a New Identity”. *Mediterranean Quarterly*, 4: 4 (1993), pp. 60-77 y Samuel P. Huntington. “The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs*, 72: 3 (1993), pp. 22-49.

⁵⁸⁴ *Op. cit.* Necmettin Erbakan. “Önsöz” [Prefacio]. En Bülent Alan. *D-8: Yeni Bir Dünya Düzeni* [D-8: Un Nuevo Orden Mundial]. Estambul: Yörünge Yayınları, 2001, pp. 10-15.

las personas que participaron en una serie de protestas durante el mes de febrero de 1997, y denominadas como “un minuto de oscuridad por la iluminación”, como respuesta a la percepción pública de la corrupción y la injusticia del gobierno. La protesta civil consistía en mantener apagadas las luces de sus domicilios durante un minuto desde las 21.00h, aunque se llegó a la celebración de asambleas para intentar dilucidar una solución y así “iluminar” Turquía. A las críticas se sumaron los socios de coalición y el partido ultranacionalista del MHP.⁵⁸⁵

Otra de las controversias apareció cuando los líderes de las órdenes religiosas fueron invitados a participar en el *iftar* (cena que rompe el ayuno de Ramadán) en la residencia del Primer ministro. En este sentido, la creciente tensión entre los partidarios del RP y la oposición laica se manifestó en un acto público, la “Noche de Jerusalén” (*Kudüs Gecesi*), llevada a cabo para mostrar solidaridad con el pueblo palestino y entendida por el *establishment* laico como un desafío abierto contra las políticas seculares de la República y símbolo de la radicalización en la retórica del RP. Por otro lado, a finales de 1996, el gobierno en coalición se vio salpicado por un escándalo de corrupción que involucraba a miembros destacados del partido de Çiller quien dispuso incluso una línea roja sobre la alianza entre el propio DYP y el RP. En noviembre ese año, un accidente de coche en el pueblo de Susurluk revelaría conexiones de alto nivel entre el DYP y mandos policiales con el crimen organizado en el denominado tradicionalmente como Estado profundo. Tras conocerse todo lo anterior, el Ministro de interior en aquel momento, Mehmet Ağar, dimitió. En el trascurso de la investigación del caso conocido como “la cuestión de Susurluk”, el RP introdujo una serie de normativas que limitaría el acceso a los asuntos gubernamentales por parte de los medios de comunicación que ayudaría a preservar la inmunidad parlamentaria de Ağar. Dicho suceso, junto a los acuerdos firmados con Israel por los militares a instancias del gobierno es considerado por R. Quinn Meham como el preámbulo al golpe de Estado “virtual” de 1997.⁵⁸⁶

Con todo ello, ante lo que el ejército consideró como una hipotética amenaza a los valores laicistas y kemalistas de la República, se produjo una nueva intervención de la élite militar, aunque esta vez con carácter “postmoderno”, pues el MGK no utilizó la violencia como medio de represión sino que impuso al gobierno dieciocho medidas (*tedbirler*) agrupadas en un

⁵⁸⁵ Nilüfer Narlı. “The Rise of the Islamist...”, p. 42.

⁵⁸⁶ R. Quinn Meham. “From the ashes of virtue...”, p. 356.

memorándum, una especie de “código de vigilancia” encaminado a frenar el desarrollo del progreso ulterior de la periferia hacia el poder establecido del centro.⁵⁸⁷

Dichas “medidas”, ideadas por los generales İsmail Hakkı Karadayı, Çevik Bir, Teoman Koman, Çetin Doğan, Necdet Timur y Erol Özkasnak, eran pretendidamente similares a los principios proporcionados por el kemalismo e incluidos en las “seis flechas”, por lo que también proponían de manera simbólica una vuelta a los grandes principios de la República. Éstas fueron diseñadas para eliminar no sólo la influencia política sino también el crédito social, económico y cultural de los círculos islamistas con alcance a todo el ámbito nacional. La consiguiente toma de medidas drásticas y represivas sobre algunas empresas privadas, que habían sido descritas como representantes del “capital islámico”, fueron públicamente identificadas y varias investigaciones se pusieron en marcha para dilucidar su *network*, fuentes de capital y recursos.⁵⁸⁸

En el “Documento de Política Nacional” (*Ulusal Politika Belgesi*), elaborado por el MGK, el desafío islamista fue declarado como la amenaza más peligrosa e inmediata a la que se enfrentaba el régimen republicano siendo incluso mayor que el nacionalismo separatista kurdo.⁵⁸⁹ El proceso en cuestión dio lugar a la limitación de los espacios públicos a disposición de los actores islámicos, ya que, entre otras cuestiones, el MGK requirió al gobierno: el mantenimiento del código de vestimenta oficial para los empleados y funcionarios públicos; la restricción en cualquier espacio público de llevar el velo islámico, incluso en las facultades de teología; el cierre de prácticamente todas las *imam-hatipler* (centros educativos religiosos musulmanes de primaria y secundaria) al limitar sus posibilidades en el acceso a la educación superior para continuar con sus estudios; la imposición de un estricto control sobre los cursos de Corán y los dormitorios de estudiantes de las *imam-hatipler*; las tradicionales órdenes religiosas fueron estrictamente vigiladas; el establecimiento dentro de la oficina del Primer ministro de un órgano de supervisión en la búsqueda de posibles actividades reaccionarias en el aparato burocrático así como la creación de una orden ministerial que abría la posibilidad de despedir a un funcionario público si éste participaba en actividades consideradas como de pro-islámicas.⁵⁹⁰

⁵⁸⁷ Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, pp. 143-150.

⁵⁸⁸ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p. 83.

⁵⁸⁹ Sobre las decisiones tomadas por el MGK en el proceso del 28 de febrero se puede consultar el documento cfr. “Iste Briefing” [Aquí está el Sumario]. *Sabah*, 12/06/1997. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/1997/06/12/p02.html> (Consultado el 07/10/2014) y Birol Yeşilada. “Problems of Political Development in the Third Turkish Republic”. *Polity*, 21: 1 (1988), pp. 345-372.

⁵⁹⁰ M. Hakan Yavuz. “Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process”. *Journal of International Affairs*, 54: 1 (2000), p. 21-42.

Por tanto, el golpe de Estado “virtual” de 1997 forzó la dimisión de Erbakan como *premier*, inició su procesamiento y prohibió nuevamente cualquier síntoma de tendencia islamista en el juego político oficial de la República. Dicho proceso, no sólo narraba las implicaciones de largo alcance sobre las decisiones del MGK sino también “la suspensión de la normalidad política hasta que la “corrección secular” fuera completada alterando con ello profundamente la formulación y las relaciones entre la sociedad y el Estado. Por todo ello, ningún elemento de la política turca en la actualidad es posible entenderlo sin hacer referencia al “proceso del 28 de febrero”.⁵⁹¹

La posterior prohibición del Refah por parte del Tribunal Constitucional (AM), el 16 de enero de 1998, fue debida a la práctica de actividades contrarias a la laicidad del Estado. Erdoğan continuó su militancia en el recién creado Partido de la Virtud (*Fazilet Partisi*, FP), sin duda alguna sucesor del RP. Sin embargo, el partido era diferente de su predecesor en varios aspectos que incluían un cambio radical en el enfoque hacia Occidente, todo ello reflejado en las políticas defendidas y las continuas declaraciones de los dirigentes del partido. El tradicional anti-occidentalismo había desaparecido, de hecho y según İhsan D. Dağı, el partido “daba totalmente una apariencia de pro-europeo y pro-estadounidense a pesar de sus creencias islámicas”.⁵⁹²

El programa político del FP, que continuó a lo largo de su relativa y corta vida política (1998-2001), difería considerablemente del RP en varios aspectos que incluían el abandono de su programa económico, del sistema legal y su visión sobre la política exterior de aislamiento que tradicionalmente se había realizado de Occidente; la necesidad de una verdadera democracia en Turquía, la importancia de los DDHH, un posicionamiento a favor de la expansión de las libertades políticas y el apoyo a la adhesión plena de Turquía en la institución comunitaria de la UE. El citado programa fue aceptado por las dos facciones, véase tradicionalista y reformista, pero por razones diferentes.

Para los primeros, la clausura del RP significó un cambio en la estrategia política donde el partido parecía haber abandonado no sólo su oposición a los valores políticos occidentales sino que también habían adoptado como propios conceptos tales como la Democracia, DDHH y el Estado de derecho. La posibilidad de ampliar el marco de libertad religiosa y política daría posteriormente al movimiento un mayor margen de maniobra para así devolver de nuevo a Erbakan a la arena política. Mientras tanto, la facción *yenilikçiler* veía la falta de libertad como su

⁵⁹¹ *Op. cit.* Ümit C. Sakallıoğlu y Menderes Çınar. “Turkey 2002: Kemalism, Islamism...”, p. 370.

⁵⁹² *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Transformation of Islamic...”, pp. 9-10.

principal obstáculo pero ampliando esta noción a la insuficiente democracia interna del partido. En virtud de un sistema cada vez más democrático creían que el futuro era suyo.⁵⁹³

Por otro lado, la triple coalición de gobierno formada tras las elecciones del 18 de abril de 1999, considerada como una de las elecciones más pluralistas, puesto que partidos políticos tan dispares como el islamista y nacionalista Partido de la Gran Unión (*Büyük Birlik Partisi*, BBP), el socialdemócrata Partido de la Libertad y la Solidaridad (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*, ÖDP), el progresista Partido Liberal Democrático (*Liberal Demokrat Partisi*, LDP), el socialista Partido de los Trabajadores (*İşçi Partisi*, İP), una escisión del ANAP representada por el Partido del Renacimiento (*Yeniden Doğuş Partisi*, YDP), el Partido del Poder Socialista (*Sosyalist İktidar Partisi*, SİP), una confluencia de fuerzas maoístas y comunistas representada por el Partido Comunista de Turquía/Marxista-Leninista (*Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist*, TKP) y el Movimiento Comunista de los Trabajadores Turcos (*Türkiye Komünist İşçi Hareketi*, TKİH), recibieron votos. La citada coalición estuvo formada por el Partido de la Izquierda Democrática (*Demokratik Sol Partisi*, DSP) de Bülent Ecevit (1925-2006), la corriente nacionalista encarnada por el MHP dirigido por Devlet Bahçeli (n. 1948) y el ANAP de Mesut Yılmaz. Entre otras cosas, el gobierno de Ecevit, con İsmail Cem İpekçi (1940-2007) como Ministro de Asuntos Exteriores, planteó una postura tanto pragmática como reformista y progresista acercando a la república a la UE gracias a las reformas emprendidas.

Así mismo, dichas reformas también evidencian una importante dinámica de cambio con respecto a los gobiernos en coalición de Erbakan durante la década de los setenta, o incluso a gobiernos anteriores al mismo como el ANAP de Özal, que daban prioridad al mundo musulmán, dieron un notable impulso a las relaciones de Turquía con las repúblicas de Asia central tras la desmembración del bloque soviético a finales de la década de los ochenta. En un entorno políticamente caótico, la elección del MHP como la segunda fuerza política más votada en las elecciones celebradas de 1999 no fue una sorpresa, dado que la sociedad turca estaba canalizando su ira y un sentimiento de alineación. Con la llegada de un período de crisis económica (2000-2001), el electorado turco comenzó a ser optimista sobre su futuro. Sin embargo, después de la citada crisis, que drenó las esperanzas de la sociedad, la situación llevó a la gente a buscar nuevas y mejores alternativas en la política turca para las elecciones generales programadas para el 3 de noviembre de 2002.

⁵⁹³ R. Quinn Mecham. "From the ashes of virtue...", p. 346.

III.3.2 La disimilitud y el rechazo del AKP a la “chaqueta islamista” de la Visión/Perspectiva Nacional

En un principio, gracias al “Movimiento de los Virtuosos”, Recep Tayyip Erdoğan trató de mejorar su imagen negativa acercándose a postulados más moderados dejando atrás el carácter de un partido ideológico de masas con la intención de convertirse así en el líder carismático de un partido político *catch-all* acaparando con ello un electorado más amplio. En otras palabras, una coalición compuesta de conservadores, nacionalistas, socialdemócratas y conservadores que, por medio del rechazo al tradicional islamismo ideologizado o el electorado con una mayor sensibilidad pro-religiosa, perseguiría un objetivo similar al logrado por Turgut Özal en los primeros años de gobierno con el ANAP mediante la captura de dichas cuatro tendencias ideológicas representadas por grupos sociales muy dispares e incluso enfrentados en algunos temas muy sensibles como la cuestión kurda.⁵⁹⁴ Desde 1983, el movimiento islamista de carácter político se perfiló como un movimiento socioeconómico que destacaba la importancia de otras asociaciones políticas, la economía de libre mercado y la esfera pública con el objetivo de transformar la sociedad. Para M. Hakan Yavuz sería obvio que el caso del AKP, al menos en las dos primeras legislaturas del partido en el gobierno, forma parte de esta etapa.⁵⁹⁵

El actual Presidente de la República trata de subrayar con frecuencia que su partido no es sucesor de la Visión/Perspectiva Nacional (MG) y tampoco una amenaza para el legado de los fundadores de la República, el *establishment* laico o la democracia turca. Desde la fundación del AK Parti existe la clara aspiración de ubicarse en el “centro” del espectro ideológico político. Todo ello se puso de manifiesto durante la campaña electoral de 2002 en la que Erdoğan subrayaba con insistencia la postura conciliadora del partido: “el AKP tiene como objetivo reconstruir la identidad fragmentada de la centro-derecha política en Turquía”.⁵⁹⁶ La opinión al respecto de İhsan D. Dağı es una clara dinámica de distanciamiento con su pasado tras “desprenderse de la chaqueta islamista de la MG”. Aunque Erdoğan subrayaba que sus ideas no habían cambiado sino más bien “evolucionado”, el liderazgo del partido difería significativamente del movimiento islamista de la MG. La cuestión radica en qué impacto tuvo

⁵⁹⁴ Cfr. Giovanni Sartori. *Partidos y sistemas de partidos: marco para un análisis*. Madrid: Alianza editorial, 2005. Para un análisis en profundidad sobre las raíces del AKP se puede consultar cfr. Mehmet Bekaroğlu. *Siyasetin Sonu: Adil Düzenin Dünya Gerçeklerine* [El fin de la Política: el Orden Justo en la Coyuntura Mundial]. Ankara: Elips, 2007.

⁵⁹⁵ Hakan Yavuz. *Islamic political...*, pp. 9-10.

⁵⁹⁶ William M. Hale y Ergun Özbudun. “Islamism, democracy...”, p. 27; Metin Sever. “Merkez Sağ Geleceğini Arıyor (5)” [El Centro-derecha busca su futuro (5)]. *Radikal*, 17/10/2002. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=53262> (Consultado el 03/05/2014).

en la persona de Erdoğan su encarcelamiento durante cuatro meses (de los diez que exigía la condena), a lo que respondería que “la prisión te madura”.⁵⁹⁷

Los líderes del partido piensan que están listos para transmitir diversas demandas y sensibilidades a la esfera política y abrazar a la sociedad en su conjunto y no sólo a los creyentes. Los líderes del AK Parti hacen una distinción entre partido político y partido confesional lo que ellos asocian al RP. En una crítica hacia este último, se definen como un partido político con la peculiaridad de haber ido más allá de la dualidad ideológica predominante durante el período de Guerra fría el cual es percibido por el AK Parti como de ineficaz debido al proceso de globalización. Otros conceptos tales como la participación, la no discriminación, la conciliación y el pluralismo político con especial atención a la protección de los derechos básicos y las libertades podrían ser añadidos como preponderantes en esta “novedosa” identidad política.⁵⁹⁸

En contraposición al Refah, el AKP ha disminuido su oposición histórica a Occidente sin relacionarlo con el proceso de globalización aunque considera que ante un contexto cambiante Turquía debería adaptar el modo de acelerar su integración en la UE. Dicha oposición histórica se establece como la ruptura más clarificadora con la tradición islamista representada por Erbakan y la MG basada, como se ha visto, en una “cruzada” contra Occidente, una profunda sospecha sobre los valores políticos modernos y la objeción al proceso histórico de occidentalización de Turquía.

Un hecho simbólico sobre el cambio de percepción fue la decisión de Erbakan de llevar la ilegalización del RP ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (*European Court of Human Rights*, ECtHR), lo que demuestra que bajo la presión política y jurídica ejercida por las fuerzas seculares, los islamistas buscaron protección de las instituciones occidentales con el objetivo de reducir la influencia del estamento militar y establecer así una gobernabilidad democrática donde fueran considerados como actores legítimos. El veredicto del tribunal se produjo el 13 de febrero de 2003 con el dictamen de que el Tribunal Constitucional (AM) no había violado el artículo 11 de la Convención Europea de Derechos Humanos (*European Convention on Human Rights*, ECHR) sobre el “derecho a la libertad de reunión pacífica y a la libertad de asociación. El ejercicio de estos derechos no podrá ser objeto de otras restricciones que aquellas en las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias en una sociedad democrática, para la seguridad nacional, la seguridad pública, la defensa del orden y la prevención del delito, la protección de la salud o de

⁵⁹⁷ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p. 106. Para una explicación en profundidad de la decisión de la corte y el impacto en la persona de Erdoğan se puede consultar cfr. Ruşen Çakır y Fehmi Çalmuk. *1980 Sonrası İslami Hareket...*, p. 130.

⁵⁹⁸ Simten Coşar y Aylin Özman. “Centre-right politics in Turkey after the November 2002 general election: neo-liberalism with a Muslim face”. *Contemporary Politics*, 10: 1 (2004), pp. 58-74.

la moral o la protección de los derechos y libertades ajenos”. En otras palabras, el cierre del RP se justificó sobre la base de que el partido apuntaba hacia un régimen teocrático con la problemática de poner en riesgo las libertades democráticas del país. Aunque todo ello “fue un *shock* que devolvería cierto grado de animosidad a la tradicional visión de Occidente descrita por el doble rasero, los prejuicios y la aversión histórica hacia el “creciente” poder electoral de los partidos islamistas”.⁵⁹⁹

Por su parte, los propios islamistas aceptaban los problemas que afectan a la identidad islámica, como las restricciones al pañuelo islámico en lugares públicos, y fueron comedidos en abstenerse de centrar su discurso exclusivamente en temas religiosos con la intención de no ser acusados de abusar de ella con propósitos políticos o de servir únicamente al interés personal de la gente religiosa. Con todo ello, emplearon un enfoque conciliador y moderado con ánimo de resolver los problemas derivados de la identidad islámica a través del consenso con el *establishment* laico.⁶⁰⁰

El AK Parti también criticaba el modelo secular predominante en Turquía, puesto que discriminaba a la gente piadosa e inhabilitaba las libertades en este ámbito. Sin embargo, la alternancia del partido sobre el secularismo no es una islamización *top-down* como la implementada por el Refah durante sus años de gobierno en coalición. El AKP concibe el marco provisto por el principio de laicidad como una cuestión de liberalización y democratización que debe ser concebida como tal por lo que creen en el consenso para el logro de acuerdos políticos. Para el partido la elección no se encuentra en el binomio Occidente (élite alineada) e Islam (competidores piadosos).⁶⁰¹ En palabras de Menderes Çinar, “la elección del AKP se encuentra entre los viejos y nuevos entendimientos de la modernización. A este respecto, el kemalismo es el catalizador de la identidad política del AK Parti que en términos de ingeniería social podría ser definida como de antisocial”.⁶⁰²

Todo lo anterior nos podría llevar a establecer la panacea del partido en el cambio mediante el dinamismo social, el desarrollo económico y la modernización de la estructura burocrática estatal (de abajo hacia arriba) consiguiendo no sólo una nueva redistribución del poder político sino también corregir el intervencionismo del “gran Estado” turco. Mientras que

⁵⁹⁹ *Refah Partisi* (Partido del Bienestar) y otros v. Turquía (41340/98, 41342/98, 41343/98 y 41344/98, 13 de febrero de 2003, pp. 39-49. *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p. 105.

⁶⁰⁰ Ahmet T. Kuru. “Globalization and Diversification...”, p. 140.

⁶⁰¹ Nilüfer Gole. “Secularism and Islamism...”, p. 42.

⁶⁰² *Op. cit.* Menderes Çinar. “Turkey’s Transformation under AKP Rule”. *Muslim World*, 96 (2006), p. 477.

los partidos islamistas de la MG iban dirigidos a rehacer la sociedad mediante el mantenimiento de las estructuras centradas en el Estado bajo el control de unas élites piadosas, el AKP pretende rehacer al ente estatal mediante la restricción de sus ámbitos de control.⁶⁰³

Una de las figuras más prominentes del AK Parti, y Presidente de la República hasta el verano del 2014, Abdullah Gül, explica que los conservadores sólo pueden ser atractivos para el electorado si son modernos (*çağdaş*) y que sólo pueden serlo si son a su vez demócratas. En agudo contraste con el RP, el AKP rechaza la posibilidad de una verdad absoluta no negociable en un régimen democrático y reconoce la necesidad del diálogo, la concertación y el consenso propio de una sociedad democrática. De ahí que el partido sea más susceptible a las señales y los objetivos sociales de ganar la confianza del electorado en oposición al objetivo del RP de moldear una identidad islámica mediante un modelo de islamización *top-down*. A diferencia del RP, el AK Parti ve la política principalmente como un mecanismo para conciliar las diferencias, es decir, servir a la ciudadanía como un arte que resuelva los problemas de la vida cotidiana.⁶⁰⁴

Sin duda alguna, la experiencia adquirida por Erdoğan en la alcaldía de Estambul durante la última década del pasado siglo tuvo mucha influencia en su persona para convertirse más tarde en un político orientado al servicio del pragmatismo, abandonando por ello los ideales islamistas tradicionales sobre la construcción de un Estado y una sociedad de índole islámica. Para Dağı, “la experiencia adquirida durante el gobierno municipal islamista jugó un papel destacado en la posterior socialización política del movimiento”.⁶⁰⁵ Por tanto, Erdoğan es un político que considera la política como algo decisivo para resolver los problemas cotidianos de la gente. En otras palabras, la política como resolución de los problemas y no como un medio para construir una comunidad islámica orientada a la ideología. Todo ello sería fundamental en esta visión de la política local de proporcionar “servicios” al ciudadano y no una fundamentada en la transformación social.⁶⁰⁶

⁶⁰³ *AK Parti Adalet ve Kalkınma Programı* [Programa del partido de la Justicia y el Desarrollo, AKP]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002, pp. 29-30.

⁶⁰⁴ Yavuz Donat. “Tayyip Bey: Önce Uyum Sonra Herkesle Uzlaşma” [Señor Tayyip: Antes Armonía Luego el Consenso con Todo el mundo]. *Sabah*, 11/10/2002. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/10/11/s1905.html> (Consultado 10/10/2013).

⁶⁰⁵ İhsan D. Dağı. “AKP İslamcı bir parti mi?” [¿Es el AKP un partido islamista?]. *Radikal*, 22/11/2002. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=57445> (Consultado el 02/01/2014).

⁶⁰⁶ M. Hakan Yavuz. “The Transformation of a Turkish Islamic Movement: From Identity Politics to Policy”. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 22: 3 (2005), pp. 105-111.

El AKP también se diferencia del Refah en su comprensión de la política. Como afirma Çınar junto a Burhanettin Duran, “el RP tenía al igual que el enfoque kemalista una “gramática de lo anti-político” que afirmaba la primacía de la cultura en el desarrollo/modernización y que advierte a la sociedad como una entidad homogénea con el objeto de un solo gobierno”. Mediante el reconocimiento de la estructura plural de la sociedad turca, el AK Parti acometió un estilo político incluyente y comprometedor “mientras que el Refah restaba importancia a la naturaleza antidemocrática sobre la relación Estado-sociedad concentrándose únicamente en su sustancia laicista, el AKP enfatiza principalmente la instrumentalización institucional de la política turca y la problemática de la estructura “burocrático-estatista”.⁶⁰⁷

Aunque en gran medida el partido ha eliminado en su discurso político cualquier simbolismo de carácter islámico, prosigue Duran, todavía mantiene cierta afinidad con la “ontología islamista”. Todo ello puede observarse en la descripción que realiza Erdoğan de la religión como un instrumento para la consecución de la felicidad del individuo, lo que revela una nueva versión del carácter de organización islámica sobre la reflexión política que estaría directamente relacionada con la herencia filosófica del Islam.⁶⁰⁸ Por su parte, Yasin Aktay establece que si el sentido final del islamismo es “la protección y el incremento de los intereses del Islam”,⁶⁰⁹ el propio deseo del AKP de, en cierta manera “(des)politizar” lo religioso de su discurso político puede ser atribuido a la profunda y arraigada consideración de la experiencia islamista precedente de alguno de sus miembros.

La diferenciación con anteriores partidos de la MG también puede encontrarse en la concepción del nacionalismo que mantiene el partido. Dicha comprensión no solamente difiere de la concepción cultural del nacionalismo propuesta por el RP sino también del entendimiento del nacionalismo de carácter étnico, propuesto por el kemalismo. Por ello, el AKP plantea una visión del nacionalismo basado en el razonamiento de tipo post-fundacional que gira entorno a los ideales de armonía y unidad “formulando dos concepciones opuestas del nacionalismo que al mismo tiempo ayudan a definirse entre sí, por un lado, un nacionalismo de carácter positivo es

⁶⁰⁷ *Op. cit.* Menderes Çınar y Burhanettin Duran. “Problematizing the Intellectual and Political Vestiges: From Welfare to Justice and Development”. En Ümit Cizre (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, p. 64.

⁶⁰⁸ Burhanettin Duran. “The Justice and Development Party’s ‘new politics’. Steering toward conservative democracy, a revised Islamic agenda or management of new crises?”. En Ümit Cizre (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, p. 85.

⁶⁰⁹ *Op. cit.* Yasin Aktay. “Ak Partinin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti” [El Problema de la Identidad del AKP y el Concepto de Partido Demócrata]. *Tezkire*, 41 (2005), p. 62. En línea <http://muslimistan.net/?p=116> (Consultado el 26/04/2014).

decir, un concepto de la identidad nacional no étnica y más inclusiva y por el otro, uno de carácter negativo que establece a una minoría étnica como base fundamental de la nación”.⁶¹⁰

Si bien Erdoğan expone que “nuestro entendimiento del nacionalismo no es negativo sino más bien positivo. En cuanto al primer tipo, expone que aquellos que dicen ser nacionalistas son de hecho no nacionalistas sino racistas y separatistas pero no nacionalistas. Nos oponemos al nacionalismo étnico que refute el racismo o la discriminación. Por tanto, el nacionalismo positivo o “real” se define como un nacionalismo que sirve a la nación y comporta el sufrimiento del país, esto es el verdadero nacionalismo”.⁶¹¹ En concordancia con las declaraciones del actual Presidente de la República, el nacionalismo “negativo” destaca la división étnica mientras que el nacionalismo “positivo” propone la unidad nacional mediante el reconocimiento y la integración de las diferencias étnicas y lingüísticas de la nación.

Por su parte, el término que utiliza M. Hakan Yavuz para determinar el nacionalismo procurado por los distintos partidos de la MG es, en cierta manera, una forma de “kemalismo verde” (*yeşil kemalizm*), es decir, a pesar de los esfuerzos de dichos partidos por revisar estrechamente la definición del principio de laicismo, gracias a la transformación gradual de su agenda política atribuyendo un papel determinante al Estado, reflejando una de las premisas (flechas) principales del propio kemalismo, el estatismo, y las políticas redistributivas proporcionadas por el ente estatal, pero no solamente en el ámbito económico sino también en el cultural, errando finalmente al no poder ofrecer un proyecto político que abordara el papel en la esfera pública del Islam a través de un partido sistémico.⁶¹² Este cambio puede observarse nítidamente también en la persona de Erdoğan.⁶¹³

Antes que nada, soy un musulmán. Como musulmán, yo trato de cumplir con los requerimientos de mi religión. Tengo una responsabilidad con Dios, quien me creó y trato de cumplir con dicha responsabilidad. Pero ahora trato de mantener esto lejos de mi vida política para mantenerlo en privado. Un partido político no puede tener una religión. Sólo los individuos pueden. De lo contrario, estaría explotando la religión y la religión es tan suprema que no puede ser explotada o aprovechada.

⁶¹⁰ *Op. cit.* Ali Aslan. “Between Identity and Difference: Turkey’s AK Party and Its Discourse of Conservative-Democracy”. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 30: 4 (2013), p. 19.

⁶¹¹ “Erdoğan'dan muhalefete: Ateşle oynamayın” [Erdoğan advierte a la oposición: No jueguen con fuego]. *Yeni Şafak*, 24/11/2007. En línea <http://yenisafak.com.tr:999/politika-haber/erdogandan-muhalefete-atesle-oynamayin-27.11.2007-83704> (Consultado el 18/05/2014).

⁶¹² M. Hakan Yavuz. “Millî Görüş Hareketi: Muhafif ve Modernist Gelenek” [El Movimiento de la Visión/Perspectiva Nacional: La Tradición Disidente y Modernista]. En Yasin Aktay (ed.) *İslâmcılık* [Islamismo]. Estambul: İletişim, 2004, pp. 597-600.

⁶¹³ Deborah Sontang. “The Erdoğan Experiment”. *The New York Times*, 11/05/2003. En línea <http://www.nytimes.com/2003/05/11/magazine/the-erdogan-experiment.html?pagewanted=all&src=pm> (Consultado 13/12/2013).

En este sentido, en lugar de presentar una alternativa islámica al “centro”, el AKP ha propuesto una alternativa moderna sobre una convicción que el propio *establishment* difícilmente pueda secundar debido a sus valores, principios e instituciones.⁶¹⁴ A diferencia de los partidos islamistas antecesores, la ideología habría perdido peso en el seno del AK Parti en aras de una posibilidad real de acceder al poder.⁶¹⁵ Dicho de otra forma, la transformación de las élites políticas, al no surgir de una relación de poder lineal en la que el actor principal es la sociedad civil que pretende mejorar sus condiciones de vida sino más bien de una competición en una relación de poder circular, donde los actores son élites (partidos políticos, ejército, etc.) que tienen como objetivo prioritario la acumulación diferencial de supremacía, todo ello, obligaba a dichas élites a la búsqueda de alianzas (coaliciones) para poder participar con posibilidades en la competición política.⁶¹⁶

Por lo tanto, en esa participación no pueden cumplir conjuntamente con el respeto de las necesidades de los demás actores de la red de poder mediante una estrecha colaboración con las alianzas y el mantenimiento de los recursos de poder existentes en el sistema para utilizarlos en dicha competición por el poder y así lograr establecer un equilibrio en el *network* de la autoridad política, de ahí la renuncia del AKP a las transformaciones sociales que habían defendido anteriormente los partidos políticos islamistas.

El AK Parti también se ha consolidado como un partido pro-islámico sin ninguna asociación abierta con el Islam. Esta relación irónica nos debe trasladar al vínculo entre los predecesores del partido y la ideología laicista-kemalista de la élite estatal. A pesar de su abierta oposición al nacionalismo propuesto por el kemalismo, los partidos de la MG pasaron, según Sultan Tepe, por una especie de “secularización política” al limitar en un primer momento el papel de la cofradía Nakşibendi para más tarde ir adquiriendo un tipo de nacionalismo en su ideología política cada vez más acorde con el tono desarrollista de la época.⁶¹⁷ La propia comprensión pluralista del partido sobre la felicidad humana, personificada en la facción

⁶¹⁴ İhsan D. Dağı. “Transformation of Islamic...”, p. 134.

⁶¹⁵ Cfr. Ferrán Izquierdo (Ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, 2009, pp. 17-19.

⁶¹⁶ “Las relaciones circulares establecidas por las élites que disputan la acumulación diferencial de poder son básicamente conservadoras pues la función principal de los actores es acumular y por tanto preservar los recursos de poder”. Por el contrario, “los procesos de cambio social sólo se producen cuando uno de los actores lucha por objetivos e intereses propios en términos de condición de vida estableciendo relaciones de poder lineales, no continuas. Estas relaciones son lineales debido a que cuando se ha conseguido el objetivo concreto la relación finaliza”. *Op. cit.* Ferrán Izquierdo. “Poder y transición política en el mundo árabe”. *Awraq*, 24 (2007), p. 152. En línea

http://www.aecid.es/export/sites/default/web/galerias/publicaciones/descargas/AWRAQ_VOL_XXIV_2007.pdf

(consultado 28/09/2014).

⁶¹⁷ Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party...”, p. 130.

“innovadora” o reformista que posteriormente formaría el AKP, ayuda a instalar un tipo de adscripción instrumental que mira la religión bajo una perspectiva democrática rechazando así la noción de partido político como una organización que radicaliza la política en “clara referencia a la práctica de los antiguos partido islamistas”.⁶¹⁸ En palabras de Erdoğan:⁶¹⁹

Hacer de la religión un instrumento de la política así como la adopción de enfoques políticos exclusivamente en términos religiosos daña profundamente no sólo el pluralismo político sino también a la propia religión. La religión es un valor sagrado y colectivo y por eso debemos saber cómo interpretarla, cómo entenderla. No se debe hacer un uso partidista de la misma que provoque divisiones. Por lo tanto, es importante que el conservadurismo, como un enfoque que otorga importancia a la historia y la cultura en este contexto, la religión deba ser restablecida en una dimensión democrática

Aunque no todo son diferencias con anteriores partidos de la MG. Un ejemplo de ello es que, a pesar de sus promesas iniciales de democracia interna, el AKP mantiene un liderazgo centralizado ligado a la figura del líder carismático que, ante la enorme popularidad de Erdoğan y la relativa corta historia del partido, hace que sea inevitable desarrollar otro tipo de democracia interna que la que no sea una fundamentada en la centralización de la toma de decisiones. A su vez, como argumenta Ahmet Yıldız, el modernismo de índole islámico que prodigaba el RP se basó en “una versión musulmana del análisis weberiano del protestantismo considerando a la religión como el *leitmotiv* del desarrollo y el progreso”.⁶²⁰

Con todo ello, el “paradigma del desarrollo” occidental tras la IIGM tuvo un impacto notable en la formación ideológica de la MG reflejado en el discurso del Refah sobre un “Orden Justo”, el cual, no sólo representaba las exigencias de los sectores religiosos sino también las expectativas socioeconómicas de las clases más bajas de la sociedad turca. Es posible afirmar por lo tanto que el despliegue de los términos “Justicia y Desarrollo” en el AKP expresan manifiestamente la continuidad de la mentalidad desarrollista que el movimiento islamista del Imperio otomano adoptó a partir del siglo XIX que más tarde influiría en los distintos partidos de la MG.⁶²¹

⁶¹⁸ *Op. cit.* William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 22.

⁶¹⁹ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Conservative Democracy...”, p. 334.

⁶²⁰ *Op. cit.* Ahmet Yıldız. “Politico-Religious Discourse...”, p. 193.

⁶²¹ Bora Kanra. *Islam, Democracy and Dialogue in Turkey: Deliberating in Divided Societies*. Londres: Ashgate, 2009, p. 71.

En este sentido, las condiciones estructurales como organización han actuado como obstáculo de gran alcance en la capacidad del AKP para convertir tanto la identidad e ideología política del partido, la “democracia conservadora”, así como también sus valores, principios y creencias en políticas. Un ejemplo de ello puede observarse durante la promoción del AKP como marca en las elecciones de 2002, y de forma notable en las elecciones generales de carácter plebiscitario de 2007, cuando Erdoğan al igual que anteriormente Erbakan socavó la autonomía de los miembros del partido concentrando todo el poder en sus manos. De hecho, el estatuto original del partido efectivo desde el 14 de agosto del 2001 al 2 de febrero del 2003 proporcionaba a los delegados amplios poderes para controlar el Comité Ejecutivo Central distinguiendo en materia de democracia interna al propio AK Parti de los demás partidos políticos. En particular, era la primera vez en la época multipartidista que un partido político establecía un mandato, limitado a dos legislaturas, para todos sus miembros aunque fuera revocado para las elecciones celebradas el 1 de noviembre de 2015 junto al establecimiento de un Consejo de Arbitraje para la Democracia (*Demokrasi İci Hakem Kurulu*, DHK).⁶²²

No obstante, a pesar de las iniciales e innovadoras promesas sobre el diseño institucional y la democracia interna del partido, todo cambió tras la aprobación de una enmienda al artículo 76 de la constitución que permitía a su carismático líder, Tayyip Erdoğan, ocupar cargos públicos. Cuando el Consejo Supremo Electoral (*Yüksek Seçim Kurulu*, YSK) invalidó los resultados electorales en Siirt, una provincia de gran pluralidad étnica (kurda, árabe y turca) con la justificación de que algunas circunscripciones no habían podido votar por circunstancias indeterminadas, una nueva elección fue programada para el 9 de marzo de 2003. Con todo ello, el grupo parlamentario adquirió el tiempo necesario para que Erdoğan fuera elegible en la nueva elección y pudiera así tras aprobar la citada enmienda en la TBMM convertirse en Primer ministro de la República el 14 de marzo del 2003. Tras este suceso, varios documentos fundamentales junto al primer Estatuto del AK Parti (*AK Parti Tüzüğü*, AKT) fueron modificados para fortalecer el papel del Presidente del partido (*Genel Başkan*, GB) como la única autoridad en la toma de decisiones. La enorme velocidad de transformación puede verse reflejado en las revisiones del estatuto actual del partido que incluye dos métodos diferenciados en el proceso de toma de decisiones: a través del Comité Administrativo y Centro de Toma de Decisiones (*Merkez Karar ve Yonetim Kurulu*, MKYK) (artículos 73-74 del AKT).⁶²³

⁶²² Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party? Promises...”, pp. 115-116.

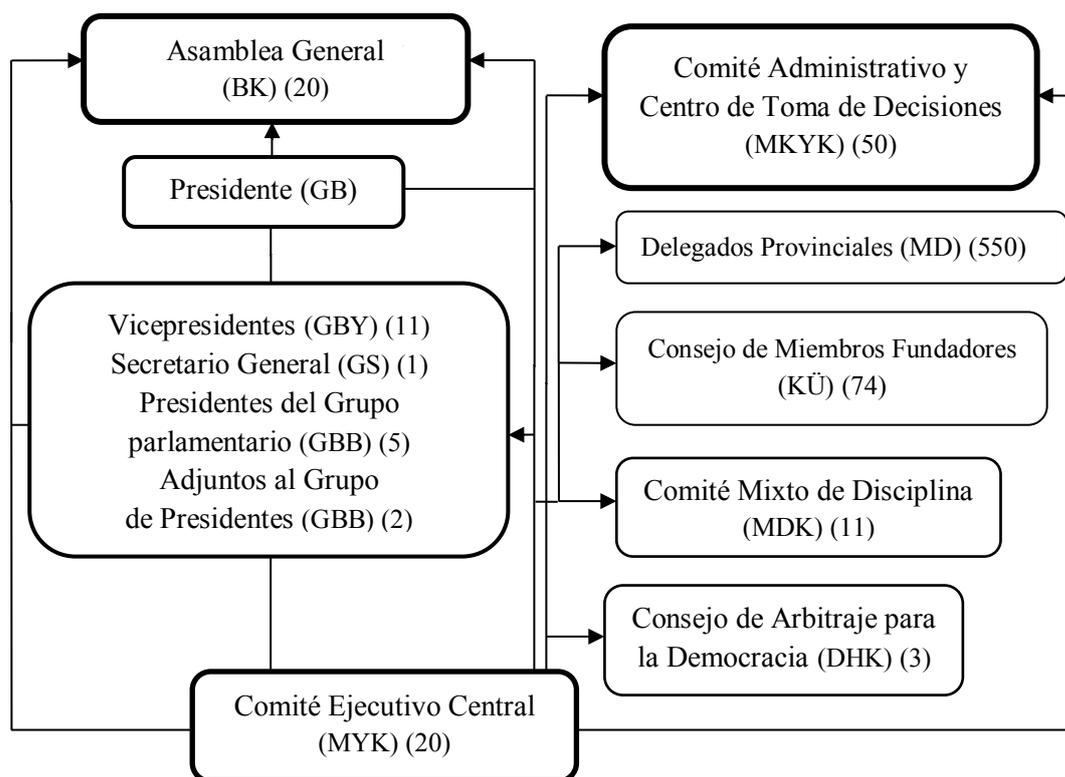
⁶²³ M. Hakan Yavuz. *Islamic political...*, p. 81.

Según la “Figura III”, en la estructura organizativa del partido se han desarrollado también hasta el momento dos niveles distintos de autoridad: por un lado, la Asamblea General (*Büyük Kongre*, BK) es el órgano a más alto nivel dado que cuenta con la autoridad para nombrar tanto al presidente como a los miembros del MKYK y de la Dirección General (*Genel Müdürlüğü*, GM), lo que incluye la posibilidad de enmendar algún artículo del propio estatuto del partido (artículos 61-72). Si bien todos los miembros de la BK elegirán a través de una votación secreta, tanto al presidente como a los cincuenta miembros del MKYK, posteriormente el presidente liderará dicho comité conformando así un órgano de control sobre la dirección general con capacidad de reunir a la BK, si fuera necesario (artículo 73). De forma similar al proceso de toma de decisiones en la asamblea general, el MKYK utiliza el principio de mayoría simple mediante el uso de un mecanismo de votación abierta entre los miembros del propio comité (artículo 73.4).

Por su parte, el segundo nivel de autoridad destinado al funcionamiento rutinario del partido está representado por el Comité Ejecutivo Central, cuyos miembros incluyen tanto al presidente, los (once) Vicepresidentes (*Genel Başkan Yardımcısı*), el Secretario General (*Genel Sekreter*) así como también los distintos (cinco) Vicepresidentes del grupo parlamentario (*Grup Başkanvekili*) y los Adjuntos al Grupo de Presidentes (*Grup Başkanlarına Bağlı*), es decir, los presidentes de la rama femenina (*Kadın Kolları Başkanı*) y juvenil (*Gençlik Kolları Başkanı*). A diferencia de otros puestos con ciertas responsabilidades sobre algún tema en particular, los vicepresidentes, que ayudan a manejar el partido con mayor eficiencia, son elegidos a propuesta del presidente subrayando así su autoridad y lealtad hacia su figura (artículo 79).⁶²⁴ De forma particular, los artículos 75-78 del Estatuto del AKP otorgan al propio presidente un papel central dentro de la estructura organizativa del partido. Tras haber sido elegido por la BK, en la que participa junto a la otra élite del partido, es decir, el Consejo de Miembros Fundadores y los Miembros de honor (*Şeref üyeleri*), el presidente, entre otras funciones, también lidera al mismo tiempo el Comité Ejecutivo Central y el Comité Administrativo y Centro de Toma de Decisiones, éste último en materia representativa supervisando las funciones de la Asamblea General.

⁶²⁴ *AK Parti Tüzüğü* [La Constitución del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-tuzugu> (Consultado el 14/05/2014).

Figura III. “Estructura organizativa del AKP”



Fuente: elaboración propia

Si bien el propio estatuto del partido, en principio, no dispone el método consultivo como de uso obligatorio para la toma de decisiones, ésta se constituye como el mecanismo de votación abierta basado en la mayoría para elegir tanto al Presidente como a los miembros del Comité Administrativo y Centro de Toma de Decisiones. Un mecanismo similar es aplicado para designar a los delegados de las provincias (*milletvekilleri delegesi*) que asistirán a las reuniones plenarias de la asamblea general. Si obviamos la informalidad del método, el principio consultivo también juega un papel importante en el desarrollo provechoso del funcionamiento interno del partido, ya que, el proceso decisorio es tomado a través de uno que involucra a todos los elementos importantes del partido. Por tanto, si bien en la estructura organizativa del mismo prevalece la centralidad del presidente, sin embargo, según Arda Can Kumbaracıbaşı “no existe la percepción de que el presidente sea la única persona que lo decide todo y se mantiene una creencia de implementación del mecanismo de lo consultivo para dar cabida a las diferencias”.⁶²⁵

En este sentido, en una entrevista de Ruşen Çakır al prominente historiador Şerif A. Mardin, el segundo evalúa el éxito del AKP en términos de su estructura organizacional: “una de las cosas más exitosas del AK Parti ha sido el establecimiento de una *şebeke* (red) humana que reclame la estrategia de los débiles (*zayıf*). Sí, únicamente se habla del favoritismo de Erdoğan y las

⁶²⁵ *Op. cit.* Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish Politics...*, p. 220.

personas de su alrededor pero esto también mantiene un tipo de establecimiento organizativo e institucional del partido. Y son muy buenos en eso. Sin embargo, no lo son en la capacidad de formular leyes derivadas del contexto institucional, puesto que ellos sólo verán la experiencia de cómo ha de deberse tomar en serio la consideración sobre la propia experiencia institucional en la República de Turquía”.⁶²⁶

A todo lo expuesto se puede añadir la propia significación del nombre *Adalet ve Kalkınma Partisi* (Justicia y Desarrollo) que continua con la tradición de los anteriores partidos islamistas ligados a la MG en la doble retórica dirigida hacia el musulmán de a pie donde sus siglas se corresponden con el término en turco “ak”, que significa “transparente”, “puro” y “no contaminado” y también puede ser entendido como signo de limpieza y transparencia. De ahí que se haya extendido la denominación de AK Parti como sinónimo de “partido blanco” con el objetivo de diferenciarse de los demás partidos políticos de la época que fueron presuntamente involucrados en un contexto de corrupción sistemática previo a las elecciones de 2002. Así, la organización también “afirma su carácter transparente y aperturista bajo los principios de la justicia y el Estado de derecho junto con la lealtad a los principios fundamentales de la República de Turquía”.⁶²⁷

Al analizar todos estos principios básicos presentes en los estatutos del AKP es evidente que la estrategia del partido consiste en asumir los valores políticos tradicionales de los turcos para evitar una vuelta al ciclo de represión de forma que mediante una acción política global y pragmática el Islam pueda abrirse naturalmente a nuevos espacios sociales sin ingerir las políticas públicas implementadas desde las instituciones públicas. De este modo, si bien Metin Heper se refiere a las características pro-sistema del AK Parti, por su parte, Şahin Alpay enfatiza la unificación en un “partido de centro con la propuesta de llevar a cabo la política más liberal en la historia de la república de Turquía”. Otros académicos, a diferencia de anteriores partidos islamistas, lo evalúan como la “transformación de un partido de orientación religiosa a un partido político moderado, conservador, democrático y global relacionado con la experiencia de anteriores partidos de centro-derecha conservadora de connotación islámica”.⁶²⁸

⁶²⁶ *Op. cit.* Ruşen Çakır. “AKP Neydiler Ne oldular? 3 [¿Qué hicieron ellos para convertirse en el AKP? 3]”. *Vatan*, 30/09/2003. En línea <http://rusencakir.com/AKP-Neydiler-Ne-oldular-3/48> (Consultado el 22/09/2014).

⁶²⁷ *AK Parti Tüzüğü...*, p. 11.

⁶²⁸ Metin Heper, “The Victory of the Justice and Development Party”. *Mediterranean Politics*, 8:1 (2003), p. 131; Şahin Alpay. “AKP is not Even ‘Mildly’ Islamist”. *Today’s Zaman*, 07/04/2008. En línea <http://www.todayszaman.com/columnists/sahin-alpay-138245-akp-is-not-even-mildly-islamist.html> (Consultado el 14/10/2013); Simten Coşar y Aylin Özman. “Centre-Right Politics in Turkey After the November 2002 General Election: Neo-Liberalism with a Muslim Face”. *Contemporary Politics*, 10: 1 (2004), pp. 57-74; E. Fuat Keyman y

En este sentido, İhsan D. Dağı no sólo corrobora lo anterior sino que también añade la consideración del partido como de perteneciente a la periferia. Por su parte, Şerif A. Mardin va aún más lejos definiendo “el éxito del AKP como la histórica victoria de la “periferia” sobre el “centro”.⁶²⁹ Si en un principio se podría esperar que las fuerzas sociales y económicas periféricas pro-AKP mantuvieran una postura próxima a tendencias antiglobalizadoras, la resistencia tradicional a la globalización en Turquía han procedido de la élite burocrática kemalista que también han sostenido un compromiso que ha creado obstáculos a las demandas políticas y económicas de las fuerzas periféricas. Como resultado de ello, “el AKP instigó a la cooperación con las fuerzas globales para romper la resistencia del centro burócrata-ideológico kemalista acelerando la integración de Turquía en las estructuras globales. En resumen, las tendencias antiglobalizadoras del partido han sido superadas por un análisis que integra a Turquía con el exterior como una condición previa para el proceso de democratización que se espera pueda destapar un espacio político más amplio para la supervivencia y legitimidad del partido”.⁶³⁰

Los nuevos cuadros del AKP, por lo tanto, definen al partido como de “conservador demócrata” en un intento de escapar del éxito de auto-derrota que el islamismo había experimentado a finales de la década de los años noventa. Es por ello que la identidad del AKP podría ser útil para elaborar una conclusión provisional en relación a las aspiraciones de la citada “democracia conservadora” (*muhafazakar demokrasi*, MD). Este cambio, según Simten Coşar y Aylin Özman, se establece bajo tres supuestos: la MD encarna los principios económicos neoliberales, la supuesta “despolitización” del Islam y la relación orgánica de la mayor parte de los miembros del AK Parti con la MG. La propia combinación de estos tres factores no sólo indica el desplazamiento del “centro” político hacia lo conservador sino que también ofrece a los autores la posibilidad de deducir que el gobierno del AKP mantiene una “política neoliberal con rostro islámico”.⁶³¹

Ziya Öniş. “Globalization and Social Democracy...”, pp. 211-228 y M. Ersin Kalaycıoğlu. “Politics of Conservatism in Turkey”. *Turkish Studies*, 8: 2 (2007), pp. 233-252.

⁶²⁹ Şerif A. Mardin. *Center-Periphery Relations...*, p. 84.

⁶³⁰ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “AK Parti: Müslüman demokrat mı muhafazakar demokrat mı? [El AKP: ¿Musulmán demócrata o demócrata conservador?”. *Zaman*, 09/01/2003. En línea http://www.zaman.com.tr/yorum_ak-parti-musulman-demokrat-mi-muhafazakar-demokrat-mi_543.html (Consultado el 06/05/2014).

⁶³¹ *Op. cit.* Simten Coşar y Aylin Özman. “Centre-right politics in Turkey after the November 2002 general election: neo-liberalism with a Muslim face”. *Contemporary Politics*, 10: 1 (2004), pp. 68-69.

Es por todo ello que el AKP se interesa más en preservar intacta la base social y económica islámica como una fundamentada en el “conservadurismo político” declarando así el fin de las ideologías, en el que se incluye al islamismo, todo ello bajo la era de la globalización.⁶³² Por todo lo anterior, Ziya Öniş y E. Fuat Keyman definen la reformulación ideológica y cultural de la “democracia conservadora” como una “síntesis de elementos comunitarios (o conservadores) y liberales dirigido a la creación de un Estado “post-desarrollado” que pretende ser a su vez el puente entre el centro kemalista y la periferia conservadora de Anatolia”.⁶³³

⁶³² Cfr. Francis Fukuyama. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

⁶³³ Ziya Öniş y E. Fuat Keyman, “A New Path...”, pp. 100-101.

IV. LA “DEMOCRACIA CONSERVADORA”
COMO IDENTIDAD POLÍTICA EN LA
REFORMULACIÓN IDEOLÓGICA
DEL AKP

IV.1 EL AKP COMO AGENTE POLÍTICO EN LA “REVOLUCIÓN SILENCIOSA” DE ANATOLIA

Tras haber analizado los diferentes factores referentes al desarrollo ideológico y sociopolítico de los distintos partidos predominantes de la centro-derecha conservadora (AP y DP), los vinculados a la síntesis turco-islámica (ANAP, DYP y MHP) y los pertenecientes al movimiento islamista de carácter político (MSP, MNP, RP, FP y SP), éste último debido a sus especificidades puede ser considerado como un movimiento diverso y dispar de otros casos en cuanto al desarrollo concreto de su proyecto político y cabe destacar por su importancia alguna de las conclusiones extraídas de dicho análisis. Si bien en dichos proyectos políticos, al menos hasta la creación del FP, destacaba “la importancia de la elaboración teórica del islamismo contemporáneo como base de un movimiento sociopolítico e identitario dinámico y creciente que propone un proyecto de reapropiación cultural, social y política de la modernidad partiendo de una vuelta a la pureza del Islam original”, por una parte, dichas conclusiones hacen referencia al éxito obtenido por el movimiento islamista para imponer su presencia en el juego e implantarse electoralmente hablando en la “arena” política.⁶³⁴

No obstante, dichos factores también llevaron durante unos años, en concreto durante la primera legislatura de gobierno del AK Parti (2002-2007), a la progresiva “laicización” y “democratización” de su proyecto político en claro paralelismo con la Unión Cristiano-Demócrata (*Christlich-Demokratische Union Deutschlands*, CSU-CDU) alemana que, a pesar de mantener algunas de sus raíces religiosas, añadió a su proyecto político una especie de auto-secularización y democratización al modelo existente de democracia europea bajo un sistema electoral competitivo.⁶³⁵

En primer lugar, es posible establecer que el pragmatismo político del AKP es el resultado de la experiencia histórica e ideológica del islam político en Turquía y de la coyuntura sociopolítica y cultural del momento. De igual forma, no puede decirse que el pragmatismo político del AK Parti, que ha llevado a ampliar los espacios de la democracia, haya sido el resultado de su improvisación en la labor del gobierno. Así, atendiendo a la historia entorno al debate tanto ideológico como identitario, con el Islam y la nación/patria desde la época otomana como emblemas a veces en posiciones contrapuestas hasta la contemporánea, así como el

⁶³⁴ *Op. cit.* Juan Antonio Macías Amoretti. *Movimiento islamista y democracia...*, p. 113.

⁶³⁵ Una aproximación a la progresiva “auto-laicización” y “democratización” de los partidos demócratas cristianos europeos puede encontrarse en cfr. Stathis N. Kalyvas. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Nueva York: Cornell University Press, 1996.

surgimiento y evolución de un movimiento político islamista fuerte y organizado, se podría afirmar que la evolución ideológica y la acción política del AK Parti como última etapa en el desarrollo y modernización del islam político turco son el resultado de una adaptación al sistema político y social que ha ido más allá de una mera relectura de los conceptos y argumentos ideológicos de unos y otros sino que más bien ha consistido en una auténtica comprensión de la realidad turca y del momento histórico a nivel global en el que el partido ha sabido encontrar su lugar valiéndose para ello, al mismo tiempo, de toda la experiencia adquirida por el movimiento islamista hasta 2002.

Por ello, como una singular síntesis ideológica en la que se han amalgamado las experiencias políticas y las influencias religiosas como referencia moral, con especial atención a la inspiración sufi de adscripción Nakşibendi de algunos de los políticos e ideólogos más influyentes, como se ha visto. Esta afirmación, relativa a la consecución de un nuevo espacio político por parte del partido, sirve también para explicar de la misma forma las causas del fracaso de los distintos proyectos políticos del movimiento islamista precedente y posterior, personificados en la figura y en la labor ideológica y política de Necmettin Erbakan.

Teniendo en cuenta que los artículos 84-89 de la Ley de Partidos Políticos de 1983 sanciona cualquier referencia o adscripción religiosa con la ilegalización inmediata del partido, el AKP se define de forma oficial como “demócrata conservador” (*muhafazakar demokrat*), lo que integra la citada visión reduccionista occidental compartida con la élite militar y kemalista turca que niegan categóricamente en Turquía la posibilidad de apelar también a un fundamento ideológico religioso para ejercer la actividad política. Un ejemplo del esfuerzo del partido por lograr un delicado equilibrio son las propias declaraciones de Erdoğan:⁶³⁶

Mis opiniones políticas siempre han estado en evolución constante. Naturalmente, estoy profundamente influenciado por los que me han precedido. No obstante, nuestro partido es el producto de la continuidad existencial nacional de Turquía. En algunos medios de comunicación extranjeros, mi partido es descrito como un partido islámico o como musulmán demócrata. Turquía desea adoptar su Carta Magna política, basada en la síntesis entre los valores modernos y su identidad musulmana además debe convertirse en el líder activo del sistema de valores modernos y así proveer al mundo de una nueva perspectiva de Renacimiento que pueda ser una nueva fuente de inspiración global

⁶³⁶ Discurso de Recep Tayyip Erdoğan en la American Enterprise Association (AEI) el 29 de enero de 2004. En línea <http://www.aei.org/events/2004/01/29/conservative-democracy-and-the-globalization-of-freedom/> (Consultado 31/03/2014).

Como se ha expuesto anteriormente, las diferencias ideológicas entre el AK Parti con otros partidos islamistas son reales y profundas. El exViceprimer ministro del gobierno, Yalçın Akdoğan, argumenta que “el AKP difiere del islam político tradicional de la MG no sólo en los medios y recursos utilizados sino también en términos ideológicos, puesto que la “democracia conservadora” combina normas internacionales con valores culturales locales”.⁶³⁷ Por su parte, uno de los motivos sobre la negativa del AKP a ser considerado como un partido islamista puede deberse a que Turquía no habría resuelto de manera convincente los significativos problemas relacionados con la integración del islam político en el sistema político, sino que se han utilizado a menudo medios extrajudiciales, hasta llegar al punto de que “el propio movimiento islamista ha buscado refugio en la negación de su pasado y reacciona negativamente cuando se le llama islámico”.⁶³⁸

Así mismo, el AK Parti rechaza definirse como un partido político islámico o musulmán, renegando por tanto de cualquier continuidad con la MG, incluso ofreciendo su disconformidad en algunas ocasiones con la denominación de “demócratas musulmanes”. A este respecto, Huseyn Çelik, Ministro de Educación Nacional durante siete años comentaba algo en línea con otros miembros del partido: “estos atributos no son correctos, no porque no seamos musulmanes o demócratas sino que estas dos identidades deben ser interpretadas en contextos diferentes”.⁶³⁹ En resumen, quizás todo pueda ser debido a que el liderazgo del partido es consciente de que una identidad demócrata musulmana no ayuda a resolver sus problemas de legitimidad y seguridad en el sistema sino que más bien los exacerba.⁶⁴⁰

Pero todo ello no quiere decir que no exista en la identidad de los líderes del partido una doctrina y visión del mundo islámico, sino que más bien el AK Parti ya no utiliza el lenguaje explícito que han utilizado tradicionalmente los partidos islamistas de la MG, de ahí que a menudo se sientan obligados a insistir que son un partido no islámico.⁶⁴¹ En otras palabras y como argumenta M. Hakan Yavuz, “el AKP surgió como reacción al autoritario y algo mesiánico liderazgo de Necmettin Erbakan: en contra de su filosofía anti-sistema y de confrontación de la

⁶³⁷ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic Political Identity”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 62.

⁶³⁸ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. “Introduction: The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 2.

⁶³⁹ Taha Akyol. “Müslüman demokrat değiliz” [No son demócratas musulmanes]. *Milliyet*, 11/12/2002. En línea www.milliyet.com.tr/2002/12/11/siyaset/siy03.html (Consultado el 14/12/2013).

⁶⁴⁰ William Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, democracy...*, pp. 21-22.

⁶⁴¹ Hasan Turunç. “Islamicist or Democratic? The AKP’s Search for Identity in Turkish Politics”. *Journal of Contemporary European Studies*, 15: 1 (2007), pp. 79-91.

MG basada en el *network* e identidad islámica para diferenciarse de otros partidos políticos. Mientras que la estrategia de Erbakan fue “no somos un partido que representan al sistema”, Erdoğan busca encontrar el convencimiento sobre “somos uno de los principales partidos conservadores, como el DP de A. Menderes o el AP de S. Demirel”.⁶⁴² El citado rechazo a la etiqueta de “musulmán-demócrata” también puede verse ejemplificado en las declaraciones de otros miembros clave del partido, como el exPrimer ministro Ahmet Davutoğlu:⁶⁴³

El Islam no debe reducirse a un grupo o partido político porque entonces todo ello va a terminar con la monopolización, por parte de los mismos, de la representación del propio Islam. Es por ello que nuestro partido puede considerarse parte de la tradición conservadora turca

Sin embargo, la descripción de la identidad política del partido no estaría universalmente aceptada, debido a que académicos como Graham E. Fuller, entre otros, se refieren al AKP como “un partido abiertamente religioso a pesar de que ha sido prudente y cuidadoso en no hacer publicidad de sus raíces islámicas”.⁶⁴⁴ Por su parte, Yasin Aktay radica la prudencia y cautela de los miembros del partido al hecho de que si hubieran sugerido que su partido era “islámico” podía ser susceptible de cierre por parte del Tribunal Constitucional (AM), caso similar a los sucedidos con el MNP, MSP, RP y el FP, puesto que sería ilegal formar un partido sobre una base de ideas religiosas. Por tanto, la “democracia conservadora” sería la única posibilidad legal de identidad política a disposición del AKP en el panorama político de Turquía.

No obstante, no existen diferencias fundamentales entre el AK Parti y los distintos partidos islamistas de la MG en su aproximación a Oriente Medio, incluso para el liderazgo del partido el pasado otomano representa “una alternativa como recurso compartido de identidad y la llave al futuro de Turquía”.⁶⁴⁵ Es posible argumentar, por lo tanto, que la identidad política del partido es un fenómeno de dos caras: “por un lado, estaría tratando de forjar una síntesis entre tendencias liberales y conservadoras entorno a un nuevo consenso social”.⁶⁴⁶ El énfasis del

⁶⁴² *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, p. 3 y “Erdoğan: Milli Görüş’ün değil Demokrat Parti’nin devamıyız” [Erdoğan: nosotros somos los Sucesores del Partido Demócrata no de la Visión/Perspectiva Nacional]. *Zaman*, 17/05/2003. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/05/17/politika/h2.htm> (Consultado el 06/09/2014).

⁶⁴³ Omayma Abdel-Latif. “Harmonising Immutable Values and Ever-Changing Mechanisms”. *Al-Ahram Weekly*, 17/11/2004. En línea <http://weekly.ahram.org.eg/2004/716/focus.htm> (Consultado el 01/12/2013).

⁶⁴⁴ *Op. cit.* Graham E. Fuller. “Turkey’s Strategic Model: Myths and Realities”. *Washington Quarterly*, 27: 3 (2004), p. 52.

⁶⁴⁵ Ioannis N. Grigoriadis. “AKP and the Paradox of Islamic Europhilia”. *Turkish Policy Quarterly*, 3: 1 (2003), pp. 65-70. En línea <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2004-01-evasivecrescent/TPQ2004-1-grigoriadis.pdf> (Consultado el 20/02/2013).

⁶⁴⁶ *Op. cit.* Burhanettin Duran. “JPD and Foreign Policy as Agent of Transformation”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 285.

partido en la búsqueda de dicho consenso y la supremacía de la voluntad nacional (*milli irande*) pueden ser vistos como un enfoque que sirva para disipar las sospechas del *establishment* laicista. No obstante, en palabras de Menderes Çınar, “la historia nos dice que minimizar la importancia en la búsqueda de consenso ha desempeñado un papel fundamental en la política turca con el debilitamiento de la legitimidad política de la sociedad civil y la estabilidad de la tutela de los militares. El propio enfoque del AKP no será concluyente al respecto, dado que la cooperación de los demás actores políticos en el fortalecimiento de las políticas de la sociedad será fundamental en ese aspecto existiendo la posibilidad de provocar una ruptura entre la política de la sociedad civil y la tutela de los propios militares”,⁶⁴⁷ como ocurre en la actualidad.

Si como se ha mencionado anteriormente, la identidad y el discurso político del partido han evolucionado hacia el énfasis pronunciado de temas como la Democracia, los DDHH y el Imperio de la Ley, el AKP se habría “metamorfoseado”.⁶⁴⁸ Pero dicho proceso de metamorfosis ha estado caracterizado por un doble proceso de transformación, es decir, la citada del partido a la que se añade la del ente estatal. La autora radica dichas transformaciones al resultado de la puesta en marcha de un tipo de políticas denominadas como “políticas de compromiso” (*politik taahhüt*). No obstante, el verdadero desafío se estipula en poder explicar en qué consisten dichas políticas, principalmente para superar lo descriptivo y poder alcanzar con ello lo explicativo del concepto, donde todo lo anterior implica un tipo de interacción estratégica que puede dar con un resultado óptimo independientemente de las preferencias iniciales de los actores involucrados. De hecho, esta metamorfosis ha suscitado temor entre miembros del núcleo duro del partido que observan como el mismo se va “alejando de sus raíces y costumbres dirigiéndose hacia tendencias y expectativas mundanas”.⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ *Op. cit.* Menderes Çınar. “The Justice and Development Party in Turkey”. *Ideas*, 29/01/2003. En línea <http://www.networkideas.org/networkideas/articles.php?aid=652> (Consultado el 18/05/2014).

⁶⁴⁸ Berna Turan. *Between Islam and the State...*, pp. 134-139.

⁶⁴⁹ Ümit Cizre. “Introduction: The Justice...”, p. 2.

IV.1.1 Los pilares del “nuevo pensamiento islamista”

El nuevo discurso y perfil de Tayyip Erdoğan son vistos a menudo como un ejemplo “sincero y exitoso de reconciliación entre Islam y Democracia. En efecto, el nuevo discurso del AKP debe verse como la culminación de un proceso de transformación de diversos sectores islámicos que van desde la comunidad de intelectuales hasta las órdenes religiosas”.⁶⁵⁰ Por tanto, en este contexto los conceptos de Estado islámico (*İslâm Devleti*) o ideología islámica (*İslamcı ideolojisi*) han perdido el significado que anteriormente habían mantenido en el discurso del partido, pasando a ser considerados como meros “significantes vacíos”. La gran mayoría de círculos islámicos, incluyendo a políticos, intelectuales y empresarios llegaron a la conclusión de que la política islamista reformista-democrática no era alcanzable, y más importante aun, que “este tipo de política incrementaría el estilo autoritario, reaccionario e intervencionista del *establishment* kemalista. Este proceso ha dado lugar a algunos cambios significativos en la conceptualización de la Democracia y la visión y relaciones con Occidente”.⁶⁵¹

Además de los anteriormente citados problemas internos del FP, lo que llevó a establecer el AKP más tarde, la razón principal detrás de la división del partido fue el proceso iniciado por los militares el 28 de febrero de 1997.⁶⁵² Como se ha dicho anteriormente, el colapso de la coalición de gobierno entre el RP y el DYP supuso un proceso de aprendizaje para el movimiento islamista de carácter político, puesto que a partir de entonces se dieron cuenta de que debían alejarse de los postulados tradicionales sobre algunas cuestiones de la vida cotidiana que eran especialmente sensibles para las élites tales como el alcohol, el uso del pañuelo islámico u otros símbolos que pudieran reflejar un posible riesgo para la visión kemalista del principio de laicismo. Así mismo, la prohibición del FP arroja dos lecciones importantes del por qué los movimientos/asociaciones islamistas de carácter político en Turquía habrían evolucionado.

En primer lugar, la vida política del FP es una historia de cómo las limitaciones institucionales alteran el cálculo estratégico del liderazgo de los partidos políticos de carácter islamista, dado que el MGK, al exigir la disolución del Refah (RP) y la posterior formación del Fazilet (FP), habría sido una referencia para la imposición a los líderes del partido en un intento de reformular al movimiento como uno que estuviera dentro de los límites aceptados en el sistema político turco. Las particulares limitaciones impuestas ayudaron, en cierta manera, a

⁶⁵⁰ Metin Heper y Şule Toktaş. “Islam, Modernity and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan”. *Muslim World*, 93: 2 (2003), pp. 157-185.

⁶⁵¹ *Op. cit.* Burhanettin Duran. “JPD and Foreign Policy...”, pp. 284-285.

⁶⁵² Hulki Cevizoğlu. *28 Subat: Bir Hükümet Nasıl Devrildi* [28 de febrero: como fue Derrocado un Gobierno]. Estambul: Beyaz Yayınları, 1998.

moldear la posición política del RP con la posibilidad de una intervención militar, el temor al cierre del partido por parte de los tribunales o la necesidad de mantener y ampliar la circunscripción electoral. A ello habría de añadirse el control cada vez más estricto de los elementos más radicales dentro del partido como la expulsión de miembros considerados como retóricamente pasivos motivado por el miedo a la intervención del partido por parte *establishment* kemalista.⁶⁵³

Del mismo modo, la creación de una nueva retórica democrática y la formulación de políticas para ampliar los derechos democráticos fueron prohibidas en un esfuerzo por mantener la posición hegemónica del *establishment* en el sistema político. Sin embargo, estos cambios sólo se produjeron debido a que los líderes del RP creían que existiría una recompensa por esa “moderación”, es decir, una promesa de acceso al poder a través de la participación en la arena política. Por lo que las restricciones no sólo modificaron el comportamiento del partido sino que también fueron concebidas en un contexto de recompensas políticas de índole democrático.

Una segunda lección puede derivarse del examen de las fuentes del RP. La posterior división en dos facciones fue requerida al conjunto de restricciones en un contexto de recompensas democráticas. Dichas restricciones de carácter legal y político establecieron dos estrategias divergentes de contestación que fueron incorporadas a varios segmentos del partido. Los “tradicionalistas” de Erbakan recurrieron a la apelación popular (anti-sistémica). Por su parte, la facción “reformista” vio esta imagen del partido como una responsabilidad potencial para mantenerlos fuera del poder. Si bien reconocían la importancia de la religión como una creencia personal se trasladaron hacia una “moderación” dentro del marco constitucional secular siendo también las limitaciones institucionales capaces de crear un clima de división dentro del partido gracias a la implementación de la estrategia anteriormente comentada.⁶⁵⁴ Por lo tanto, habría sido el marco democrático quien proporcione los incentivos para la facción “reformista” en la posterior creación del AKP.

En consecuencia, la interacción con el Estado de una nueva generación de políticos islamistas, en la que se incluye a Erdoğan, llegaron a interpretar la debacle del RP en particular como una pérdida de recursos, oportunidades y esperanza, rechazando por ello ciertos aspectos “esencialistas y dogmáticos” del discurso de marcado carácter antisistema y pronunciada actitud anti-secular del Refah embarcándose así en un cambio pragmático de la acción política hacia la

⁶⁵³ Ali Bayramoğlu. *28 Subat: Bir Müdahalenin Güncesi* [28 de febrero: el Diario de una Intervención]. Estambul: Birey Yayınları, 2001, pp. 25-26.

⁶⁵⁴ R. Quinn Mecham. “From the ashes of virtue...”, pp. 343-344.

promoción de una “negación discursiva” de su “pedigrí islamista” y la adopción de un discurso moderado y no religioso en su lugar. La decepción electoral islamista de 1999 y las divergentes interpretaciones de este resultado sirvió como un importante catalizador de la facción reformista en la búsqueda de un electorado más allá del influenciado por la etiqueta de islamo-conservador.⁶⁵⁵

En este sentido, el denominado como “nuevo pensamiento islamista” (İYD), que abandona los principios religiosos por el pragmatismo, la porción representada por el AKP proviene del resultado obtenido por en el “proceso de aprendizaje político” (*politika öğrenme süreci*), esencial para la evaluación de la estructura y el cambio cognitivo, definido como un “cambio en las creencias (en el grado de confianza de cada individualidad) o el desarrollo de nuevas creencias, habilidades o procedimientos”.⁶⁵⁶ Según Gamze Çavdar, los pilares del İYD se establecen en:⁶⁵⁷

El primer pilar manifiesta al liderazgo del partido en torno a la figura carismática de Tayyip Erdoğan, aunque no pueda formar parte del mismo al ser el Jefe del Estado, a los que se pueden añadir tanto el actual Primer ministro, Binali Yıldırım, como los Viceprimer ministros Numan Kurtulmuş, Mehmet Şımşek, Nurettin Canikli, Tuğrul Türkeş y Veysi Kaynak como vituperantes al contrario que sus antecesores del uso de la instrumentalización de la religión en su discurso político.⁶⁵⁸ A todo ello se añade que la confrontación con el *establishment* kemalista no era bien recibida por el electorado, especialmente en la época del RP/FP, adoptando por ello un enfoque de estabilidad y moderación, puesto que los islamistas se dieron cuenta que una transformación radical del Estado era imposible. En este contexto, el lema político más frecuentemente repetido por Erdoğan es: “el servicio al pueblo es el servicio a Dios” (*halka hizmet Hakka hizmettir*), el cual, ha sido eficaz en el intento de justificar e incluso “secularizar” la

⁶⁵⁵ Ümit C. Sakallıoğlu. “Introduction: The Justice and Development...”, pp. 4-5.

⁶⁵⁶ El término “*new thinking*” (nuevo pensamiento) fue usado por primera vez por académicos especialistas en Política Exterior para describir el concepto de Seguridad propuesto por Mikhail Gorbachov. Cfr. Janice G. Stein. “Political Learning by Doing: Gorbachev as Uncommitted Thinker and Motivated Learner”. *International Organization*, 48: 2 (1994), pp. 155-183. En línea <http://jonathanrenshon.com/Teaching/NPS/DecisionMaking/Stein-Gorbachev.pdf>. (Consultado 13/09/2013).

⁶⁵⁷ Cfr. Gamze Çavdar. “Islamist “New Thinking” in Turkey: A Model for Political Learning?”. *Political Science Quarterly*, 121: 3 (2006), pp. 477- 497

⁶⁵⁸ Sencer Ayata. “Patronage, Party and State: The Politicization of Islam in Turkey”. *Middle East Journal*, 50: 1 (1996), pp. 40-56. En este sentido, para acceder al gabinete de gobierno tras las elecciones presidenciales del verano de 2014, cfr. *Kabine Üyeleri* (Gabinete de Gobierno). En línea http://www.basbakanlik.gov.tr/Forms/Global/Government/pg_Cabinet.aspx (Consultado el 05/02/2015).

nueva línea política del AKP. Es por todo ello que el partido “no mantiene una identidad política propia sino que se esfuerza por ofrecer un mejor servicio al ciudadano.”⁶⁵⁹

Por tanto, “si no existe una base ideológica (islamista) que pueda justificar la participación de los propios islamistas en la política, es decir, si la política de los islamistas no tiene que ver con el establecimiento de un Estado islámico, entonces la noción de “el servicio al pueblo es el servicio a Dios” justificaría su presencia continua en el campo de la política”.⁶⁶⁰ A medida que han ido abandonando la idea de islamizar el Estado y la sociedad, en contraposición a los partidos islamistas predecesores, esta ha sido la razón principal que ha justificado no sólo a participar en la arena política sino también porque la referencia al “servicio a Dios” pasa por “el servicio al ciudadano”.⁶⁶¹

El segundo pilar de aprendizaje islamista viene de la arena intelectual, quienes proporcionaron la fundación teórica no sólo de la ideología sino también de la propia identidad política del partido. La interpretación del debate intelectual se estableció sobre la necesidad de mantener un entendimiento diferente con la política islamista predecesora que señalase la creación de una actitud intolerante hacia las personas críticas con el movimiento desde dentro y la propia falta de autocrítica, les llevaron a “cerrar los ojos” ante los errores e injusticias ocurridas en sus propios círculos.⁶⁶²

Para Kenan Çayır, lo que realmente caracteriza a estos noveles actores autocríticos son sus “referencias comunes a las insuficientes representaciones colectivas, utópicas y revolucionarias del islamismo de la década de los años ochenta para manejar el “mundo real”. Una praxis a menudo en conflicto que transformó la visión utópica musulmana del pasado y ayudó a dichos actores a finales de la década de los noventa a sacar lecciones de su propia experiencia y por ello, revisarlos”.⁶⁶³ De hecho, estos intelectuales eran “residentes urbanos que no anhelaban regresar a la seguridad que les proporcionaba el ámbito rural, donde no era necesario pensar en quienes eran y lo que tenían que hacer al respecto. Ellos son criaturas de la ciudad turca contemporánea al igual que sus homólogos seculares”.⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. “Introduction: The Role of the New...”, p. 3.

⁶⁶⁰ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p. 90.

⁶⁶¹ Deborah Sontang. “The Erdoğan...”

⁶⁶² Haldun Gülalp. *Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri* [La Política de las Identidades: las Bases del Islam Político en Turquía]. Estambul: Metis Yayınları, 2003, p. 62.

⁶⁶³ *Op. cit.* Kenan Çayır. “The emergence of Turkey’s...”, p. 72.

⁶⁶⁴ *Op. cit.* Michael Meeker. “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”. En Richard Tapper (ed.) *Islam in Modern Turkey*. Londres: I. B. Tauris, 1991, p. 217.

Unas semanas antes de las elecciones del 2002, un grupo de intelectuales y/o profesores universitarios con sensibilidad islámica, encabezados por Ali Bulaç, tales como Mehmet S. Aydın, Yalçın Akdoğan, Ahmet Harputlu, Bülent Aras, Kadir Canatan, İhsan Eliaçık, Hasan Hanefi y Mustafa Sen comenzaron a publicar una nueva revista, *Bilgi ve Düşünce* (Pensamiento e Información), que prestaría el apoyo intelectual al posterior programa político del AKP.⁶⁶⁵ El propio Bulaç, como uno de los pensadores islamistas más importantes, alegaba: “ante un nuevo orden mundial los viejos discursos habían perdido su significado. Necesitamos un nuevo modelo que no sea conflictivo sino de reconciliación”.⁶⁶⁶

En su lugar, Bulaç propone un islamismo “cívico” “basado en la innovación de la sociedad. Este tipo de islamismo debe prestar más atención a la *umma* (comunidad islámica) y no al Estado, puesto que promueve la pluralidad y la diversidad haciendo por ello más hincapié en la sociedad en lugar del ente estatal. Dicho islamismo de carácter “cívico” hace que la identidad social y cultural de la sociedad sea hegemónica sobre la identidad política y militar. Por esta razón, se promueve el cambio y la transformación a través de la islamización de abajo hacia arriba. Su énfasis radica en torno al cambio pero ello no debe oponerse a lo que es la política en sí”.⁶⁶⁷

A su vez, el citado “nuevo pensamiento islamista” surge como respuesta a la falta de un sistema alternativo al liberal ante los acontecimientos nacionales e internacionales del momento, el escepticismo de Occidente hacia el mundo musulmán tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, el impacto negativo del proceso del 28 de febrero de 1997 en la comunidad islamo-turca y la prospectiva de Turquía hacia la plena adhesión como miembro de la institución comunitaria de la UE y su impacto en la democracia turca.

Según Kadir Canatan, la diferencia entre el “islamismo tradicional” y este “nuevo islamismo” consistía en el conflicto esencial derivado de los métodos y objetivos de islamizar la sociedad, es decir, el “islamismo tradicional tiende a transformar la sociedad a través del poder del Estado, por ello, el Partido del Bienestar (RP) veía la sociedad como un sistema técnico que trabajaba como un mecanismo que podía ser elaborado sobre un “Orden Justo”. Mientras que, por

⁶⁶⁵ Cfr. *Bilgi ve Düşünce*, 1: 3 (2002). En línea <http://www.kitapyurdu.com/kitap/default.asp?id=69067> (Consultado el 13/03/2014) Cfr. İhsan D. Dağı. “Rethinking human rights, democracy and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey”. *Critical Middle Eastern Studies*, 13: 2 (2004), pp. 135-151.

⁶⁶⁶ Metin Yüksel. “Siyasal İslam Bitti, Yasasın Yeni İslamcılık [El Islam Político se acabó, Viva el Nuevo Islamismo”. *Hürriyet*, 16/02/2003. En línea <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=128061> (Consultado 01/05/2014).

⁶⁶⁷ *Op. cit.* Ali Bulaç. “Which Islamism...”

su parte, este nuevo islamismo ha cambiado su postura ideológica como resultado de su experiencia política, dado que no ve a la sociedad como un objeto al que se deba transformar”.⁶⁶⁸

Un ejemplo de lo anterior puede verse reflejado en la persona de Mehmet Metiner (n. 1960), miembro en su juventud de la Visión/Perspectiva Nacional y más tarde asesor del Refah, caracterizada por ser una de las muchas figuras emergentes que formularon una autocrítica sobre el movimiento islamista durante la década de los años noventa. El propio Metiner, afirma que cuando la MG ascendió al poder procuro un ejemplo de “jacobinismo islámico” que no dejaba “espacio para los actores no islámicos, por ello, el Islam fue reducido a una singular ideología a través del Estado autoritario republicano”, algo no muy diferente a la crítica de los propios islamistas hacia el *establishment* kemalista calificada por el propio Metiner como de “kemalismo secular jacobinista”.⁶⁶⁹ Por tanto, tras la victoria electoral de 2002, los líderes del AKP “decidieron no ser intimidados por la evidente desigualdad de poder con la que habían superado la tentación de actuar de acuerdo a los imperativos puramente ideológicos, siendo éste el punto clave sobre la dinámica de aprendizaje político de los líderes del partido”.⁶⁷⁰

Como tercer pilar, y quizás la fuerza más vigorosa próxima al İYD, ha sido el nacimiento de un capitalismo conservador en Anatolia.⁶⁷¹ Además del proceso de aprendizaje asociado con los acontecimientos del 28 de febrero de 1997, la transformación del movimiento islamista turco también puede ser explicada con el análisis de los cambios en la estructura social y económica. Partiendo de las políticas económicas neoliberales de Özal así como de los efectos del proceso de globalización, el mismo que también, entre otros muchos ámbitos, está dando forma a cada aspecto de la vida musulmana. Si definimos la globalización como “el conjunto de procesos sociopolíticos acelerados como resultado de los nuevos tipos de comunicación gracias a la innovación de la tecnología digital y la hegemonía de la economía de mercado a través de políticas neoliberales”, estos elementos serían, a su vez, “aspectos duros” propios de la globalización. En este sentido, los “aspectos blandos” podemos definirlos como “la infiltración de los Derechos Universales del hombre y la democracia”. En consecuencia, es posible añadir que en el “proceso de globalización y la tradición religiosa también se han interrelacionado poniendo en el punto de mira tres cuestiones sobre la justicia social: la identidad, la ética y la

⁶⁶⁸ *Op. cit.* Kadir Canatan. “AKP Bağlamında ‘Yeni İslamcılık’ [El AKP en el contexto de un ‘Nuevo Islamismo’]”. *Bilgi ve Düşünce*, 4 (2003), pp. 23-24.

⁶⁶⁹ *Op. cit.* Mehmet Metiner. *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* [De Verdear la Sharia a Blanquear la Democracia]. Estambul: Doğan Kitap, 2004, p. 376.

⁶⁷⁰ *Op. cit.* Gamze Çavdar. “Islamist ‘New...’”, p. 482.

⁶⁷¹ Cfr. Ayşe Buğra y Osman Savaşkan. *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion, and Business*. Cheltenham: Edward Elgar, 2014.

tradición religiosa”.⁶⁷² Todo ello dio lugar a un poderoso incremento de una nueva burguesía islámica en Anatolia.

La existencia de un componente de clase cercano al propio partido, que despersonaliza el İYD como uno de larga duración, económica y políticamente hablando, debido a la distancia existente entre esta nueva clase media y las élites estatistas y el compromiso anunciado del AK Parti sobre la puesta en marcha de una democracia pluralista mediante políticas de consenso, dicha parte puede frustrar la línea dura kemalista que tradicionalmente ha “invadido” y posteriormente “tutelado” la política turca.⁶⁷³

⁶⁷² *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. “Is There a Turkish Islam? The Emergence...”, pp. 213-214.

⁶⁷³ Ahmet İnsel. “The AKP and normalizing...”, p. 303.

IV.1.1.1 El rol de la “nueva burguesía de Anatolia” en la transformación del movimiento islamista turco

Como hemos podido observar anteriormente, el proceso de modernización turco fue dirigido hacia un Islam basado en una red de relaciones de confianza entre pequeñas y medianas empresas con el objetivo de promover la modernización combinada del libre mercado con los valores tradicionales musulmanes, lo que se ha convertido en un fuerza política fundamental y efectiva para el movimiento islamista turco. De todo ello podría deducirse que actualmente sería imposible entender la dinámica de la política en Turquía sin tener en cuenta el ámbito cultural del conservadurismo y el poder social del Islam.⁶⁷⁴ Si bien la estrategia económica de acumulación propuesta por el “özalismo”, orientada a la exportación para contener la inflación, fue un fracaso, debido a que solamente un limitado número de empresas se beneficiaron de la promoción de las políticas de exportación, dicha política económica, a su vez, ha jugado un papel crucial en la creación de una burguesía islámica de carácter periférico que será determinante en sucesivas décadas.⁶⁷⁵

El gobierno de Özal también concedería permisos al movimiento islámico para el establecimiento tanto de centros educativos privados como de nuevas fundaciones, comunidades y asociaciones (*dernekler*) religiosas para así llevar a cabo actividades socioeconómicas, las cuales, permitió de forma indirecta el “desarrollo” de la religión del Profeta con la apertura de la economía turca a los capitales islámicos de Irán y Arabia Saudita así como el establecimiento de la banca islámica (*İslami bankacılık*) sin intereses con la aparición de una nueva generación de hombres de negocios que se agruparon en la Asociación Independiente de Hombres de Negocios (*Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği*, MÜSIAD), sindicatos (*sendikalar*) o fundaciones ligadas a los DDHH (*mazlumder*) como la Fundación para los Derechos Humanos y las Libertades y la Ayuda Humanitaria (*İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı*, İHH) o la Fundación Aziz Mahmud Hüdayi (*Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı*), todos ellos próximos a pequeñas organizaciones independientes ligadas a fundaciones y otras instituciones privadas.⁶⁷⁶

⁶⁷⁴ Valeria Guianotta. *L'Adalet ve Kakinma Parsiti (AKP) e il suo Programma di Conservative Democracy* [El Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) y su programa de Democracia Conservadora]. Tesis Doctoral nº 3610565. Milan: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2008, p. 88.

⁶⁷⁵ Muharrem Tünay. “The Turkish New Right’s...”, pp. 23-24.

⁶⁷⁶ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, pp. 111-118. La reforma liberal económica que llevó a cabo Özal enfrentó al TÜSIAD con el MÜSIAD, lo que supuso el enésimo conflicto esta vez en el campo económico entre kemalismo y el movimiento islamista. Olga Aymerich. “Tüsiad vs. Müsiad y Holdings sufies, ¿la fractura entre laicismo e islamismo en el terreno económico turco?”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterraneos* 8, (2009). En línea <http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-8-junio-diciembre-de-2009/tuesiad-vs-muesiad-y-holdings-sufies-la-fractura-entre-laicismo-e-islamismo-en-el-terreno-economico-turco> (Consultado 17/07/2013). En

Por aquella época, Fethullah Gülen se convirtió en una de las figuras dominantes de la escena política islamo-turca y era común escuchar en sus discursos la “necesidad de que los fieles participaran en la economía, los medios de comunicación de masas y las actividades culturales a fin de crear una nueva y confiada Turquía. El predicador musulmán hacía referencia al que consideraba sujeto de su discurso y pilar central de la sociedad turca, el *ortadirek* o clase media, con ello se refería a la nueva burguesía turca, un estrato social no estatista y específicamente no kemalista (que no “anti”) siendo un amplio y “silencioso” sector social que en ocasiones reivindicaba la religión musulmana como referente moral”.⁶⁷⁷

A este respecto, la tendencia neoliberal de la *cemaat fethullahcı* es clave para entender la eficacia del movimiento y su integración con las nuevas corrientes del islam denominado por muchos como “moderado”. Dicha tendencia, especialmente desde la aplicación de las políticas neoliberales durante la “década Özal”, son expresión de una clase media afianzada en Turquía que no buscan una confrontación con el mundo occidental y las élites seculares en el ámbito doméstico sino más bien una cohabitación en competencia. Esta nueva y creciente burguesía ha asumido que “los musulmanes viven incluso en el corazón de Occidente y, a escala mundial, deben convivir con todo tipo de religiones y tendencias políticas en un mundo globalizado”.

Por otro lado, a pesar de los paralelismos existentes entre el AKP y el ANAP, también existe una diferencia fundamental que provee a los primeros una capacidad para la transformación radical de la política de lo conservador y, por lo tanto, también en la tradición política que se ha ido realizando por parte de los mismos durante el período republicano desde 1950. Dicha diferenciación se refiere a la aparición de una “nueva clase media culturalmente conservadora, políticamente nacionalista, moderadamente autoritaria y liberal en lo económico,” que ha permitido el traspaso de la representación política de la identidad conservadora de connotación islámica al AK Parti.⁶⁷⁸ Por todo ello, la ideología de esta novedosa burguesía emergente puede ser descrita como de “socialmente islámica”, “culturalmente conservadora”, “moderadamente autoritaria”, “políticamente nacionalista” y “económicamente liberal”, estableciéndose como el “primer agente de esta transformación”.⁶⁷⁹ Sin embargo, como observaron Henri J. Barkey y Yasemin Çongar, “a raíz de las reformas de la década de los años

este sentido, sobre la Asociación Independiente (o Musulmana) de Hombres de Negocios (MÜSIAD) se puede consultar Sennur Ozdemir. *MÜSIAD: Anadolu Sermayesinin Donusumu ve Turk Modernlesmesinin Derinlesmesi* [MÜSIAD: Transformación del capital de Anatolia y la profunda modernización en Turquía]. Ankara: Vadi Publications, 2006.

⁶⁷⁷ *Op. cit.* Francisco Veiga. “Neoliberalismo, tecnocracia...”, pp. 223-224.

⁶⁷⁸ *Op. cit.* Ahmet İnsel. “The AKP and normalizing...”, p. 298.

⁶⁷⁹ Ahmet İnsel. “The AKP and normalizing...”, p. 299.

ochenta, esta nueva élite empresarial se aprovechó de la liberalización económica para internacionalizarse. Como empresarios más flexibles y adaptables a la coyuntura doméstica e internacional, esta nueva clase respaldó tácitamente el proceso de adhesión a la UE y demostraron muy poca o ninguna oposición a los esfuerzos privatizadores. Es esta élite empresarial socialmente conservadora pero económicamente liberal la que se establece como la columna vertebral de apoyo electoral al AKP”.⁶⁸⁰

En consonancia con lo anterior, la socióloga Nur Vergin establece dicho cambio de identidad en los partidos conservadores de centro-derecha como “una plataforma formada por personas que evitan los excesos. Son conservadores y religiosos pero rechazan el fanatismo. Se adhieren a sus tradiciones pero mantienen una enorme voluntad de cambio. Apoyan la libertad del individuo pero no mediante la destrucción del orden establecido. Han desarrollado un sentimiento nacional que se opone al nacionalismo de origen étnico en referencia a la comprensión que tradicionalmente ha mantenido el kemalismo. Por último, están en contra del control estatal sobre la economía pero aspiran a un Estado regulador que sea capaz de extender el apoyo a la democracia sin poner en peligro la unidad del Estado”.⁶⁸¹

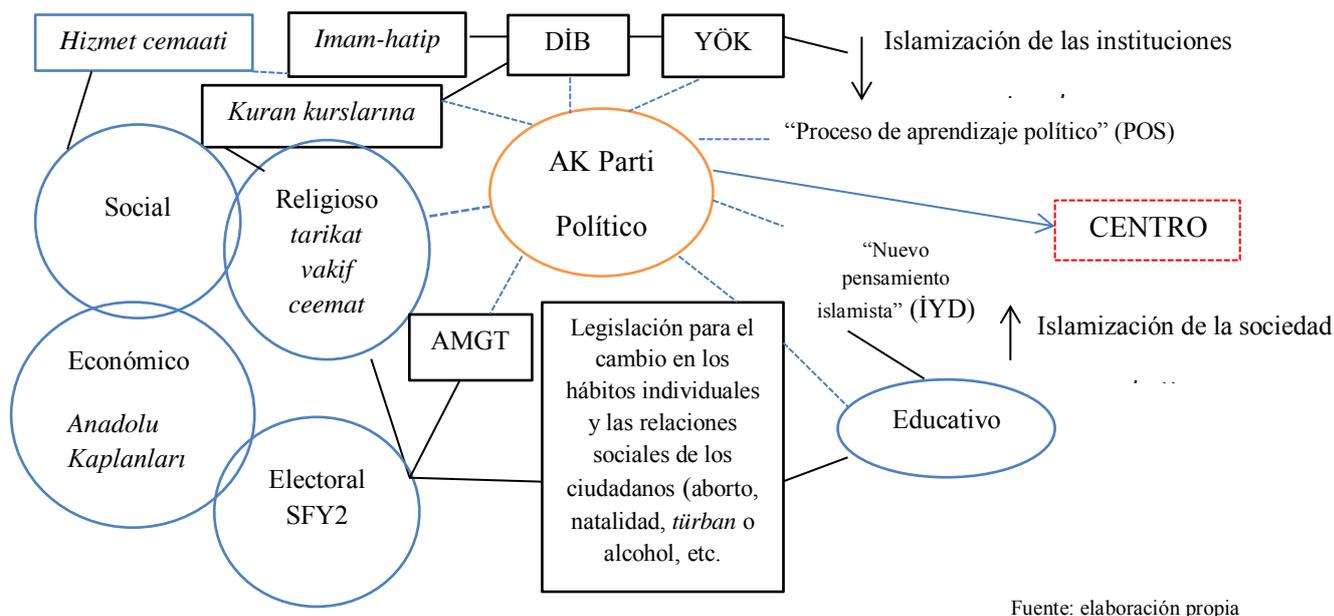
En este sentido, el “nuevo pensamiento islamista” (İYD), al igual que gran parte de la sociedad civil, reconoce el carácter democrático y laico del sistema político turco pero también ha determinado su estrategia política. En otras palabras, es posible considerar al movimiento islamista turco como uno de los mejores ejemplos de cómo la estrategia política es enmarcada de acuerdo con el contexto político existente: mientras que el islamismo tradicional de carácter reformista-democrático ha pretendido islamizar la sociedad por medio del Estado y sus instituciones, este İYD supone el empleo del *network* del movimiento islamista, es decir, organizaciones benéficas, fundaciones, holdings empresariales, medios de comunicación, cursos de Corán y dormitorios de las *imam-hatip* para islamizar la sociedad desde abajo mediante el cambio en los hábitos individuales así como también en las relaciones sociales de los ciudadanos, como se puede observar en la Figura IV.⁶⁸²

⁶⁸⁰ *Op. cit.* Henri J. Barkey e Yasemin Çongar. “Deciphering Turkey’s Elections: The Making of a Revolution”. *World Policy Journal*, 24: 3 (2007), p. 66.

⁶⁸¹ Metin Sever. “Merkez Sağ Geleceğini Arıyor (7)” [El Centro-derecha busca su futuro (7)]. *Radikal*, 19/10/2002. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=53702> (Consultado el 03/06/2014).

⁶⁸² Sheri Berman. “Islamism, Revolution and Civil Society”. *Perspectives on Politics*, 1: 2 (2003), pp. 257-272.

Figura IV. La “revolución silenciosa” de Anatolia⁶⁸³



Todo ello fue posible gracias a lo que el politólogo Ali Kazancıgil denomina la “ruralización” de la ciudad, es decir, zonas “anatolias” en la periferia de espacios urbanos como Estambul en las que viven millones de inmigrantes llegados de las zonas rurales de Anatolia desde comienzos de los años setenta. Pero a su vez, también hay “ciudades modernas en Anatolia, algo así como espacios “istambulíes” que se han venido multiplicando en los últimos veinte años, llevando consigo a toda la Turquía profunda en pos de la modernidad. Estos dos universos, sin lugar a dudas muy distintos, se atraviesan mutuamente”.⁶⁸⁴

Según Sultan Tepe, el propio éxito del AKP se basa en una “amplia coalición de apoyo formada como producto del desacertado sistema pluralista turco, muy polarizado y con una gran apatía política”. Si el *sine qua non* de la democracia liberal es un marco institucional que proporcione a todos los miembros de la comunidad política el libre acceso tanto a la competición por el poder político como a los procesos de toma de decisiones, la “revolución silenciosa” de Anatolia iniciada por el AK Parti como agente político ha alterado radicalmente el panorama de la política turca con el significativo aumento de la liberalización de la esfera pública y la sociedad civil, especialmente en áreas donde habían existido tradicionalmente estructuras centralizadas del Estado con restricciones a los derechos étnicos o a la persistente ineficiencia económica. Con la

⁶⁸³ En este sentido, resulta más que curioso la edición de un libro por parte del partido de título la “Revolución Silenciosa” para conmemorar el décimo aniversario del AKP en el poder. Cfr. *The Silent Revolution: Turkey’s Democratic Change and Transformation Inventory, 2002-2012*. Ankara: AK Parti Yayınları, 2013. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/ingilizce.pdf> (Consultado 20/05/2014).

⁶⁸⁴ *Op. cit.* Ali Kazancıgil. *Turquía: algunas preguntas...*, pp. 146-147.

distensión del férreo control del Estado en diversas áreas, como se ha dicho, se habría conseguido la descentralización del sistema político turco”.⁶⁸⁵

Desde este punto de vista, la experiencia de los también considerados como “Tigres Anatólios” (*Anadolu Kaplanlari*), necesita una atención especial. La ciudad de Kayseri, situada en el centro geográfico de Anatolia, se ha convertido en el prototipo de los “jóvenes tigres” (*genç kaplanlari*) caso que se repite en otras ciudades turcas como Bursa, Kahramanmaraş, Çorum, Van, Uşak, Amasya, Gaziantep, Kastamonu, Kayseri, Samsun, Şanlıurfa, Trabzon, Tokat, Niğde, Çankırı, Denizli y Malatya.⁶⁸⁶ El alcalde de aquella ciudad durante cuatro años (1994-1998), Şükrü Karatepe, también fue condenando como Erdoğan a un año de prisión por “incitar al odio basado en la diferenciación religiosa”, debido a sus declaraciones en un discurso político donde “su corazón sangraba” porque debía asistir al acto que conmemoraba el aniversario de la muerte de Atatürk que se realiza todos los 10 de noviembre.

El también sociólogo de la Universidad de Yıldırım Beyazıt acuñó el término “calvinismo islámico” (*islami kalvinistler*) al comparar a los ciudadanos de Kayseri con los trabajadores protestantes: “para entender Kayseri, uno debe leer a Max Weber, quien escribió sobre cómo los calvinistas trabajan duro, ahorran dinero y luego lo reinvierten en negocios. En un mundo tan ascético como el calvinista fuera capaz de proporcionar la chispa suficiente para el surgimiento del capitalismo moderno. De hecho, en Kayseri trabajar duro es una forma de culto. Para ellos la religión es sobre lo coetáneo y lo actual. Ganar dinero es una señal de la aprobación de Dios y esto también es similar a lo que Weber dijo sobre los calvinistas”.⁶⁸⁷

Así mismo, existen varios ejemplos de lo anterior personificados en la figura de empresarios como Mustafa Boydak, Saffet Arslan, Emin Molu, Recep Konuk o Mehmet A. Babaoğlu, quienes gracias a la fabricación de muebles o la industria del textil han llegado a consolidar varios conglomerados empresariales prácticamente de la nada.⁶⁸⁸ El caso que quizás sea necesario destacar corresponde al Boydak Holding que, entre otras, posee las marcas de muebles más conocidas en Turquía y Oriente Medio, İstikbal y Bellona, además de distintas fabricas

⁶⁸⁵ *Op. cit.* Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party? Promises...”, pp. 128-129 y Ahmet T. Kuru. “Globalization and Diversification of Islamic Movements: Three Turkish Cases”. *Political Science Quarterly*, 120: 2 (2005), pp. 253-274.

⁶⁸⁶ Hüner Şencan (ed.). *İş Hayatında İslâm İnsanı: Homo İslamicus* [La vida profesional/laboral de la gente islámica: Homo İslamicus]. Estambul: MÜSIAD, 1994.

⁶⁸⁷ Aasiya Lodhi. “El calvinismo islámico turco”. *BBC*, 13/03/2006. En línea http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_4801000/4801882.stm (Consultado el 14/05/2015).

⁶⁸⁸ Cfr. Hasan Kösebalaban. “The Rise of Anatolian Cities and the Failure of the Modernization Paradigm”. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16: 3 (2007), pp. 229-240.

relacionadas con el sector como Boytaş, Çelik Merkez y Mondi. El grupo también mantiene presencia en diversos sectores como el textil (Boyteks), químico (Sünger), marketing (Boypaş, Bepaş y İspaş), logística (Boytrans), aviación (Boydak Havacılık) e incluso financieras (Türkiye Finans).⁶⁸⁹

De ahí que la gran transformación en Turquía haya sido a nivel social, y en particular, debido al “ascenso socioeconómico de los conservadores religiosos que tradicionalmente pertenecieron a la clase baja rural periférica. Dicho ascenso dio comienzo con su migración a las grandes ciudades. Considerados como los “calvinistas musulmanes”, hombres de negocios religiosamente conservadores pero económicamente emprendedores que han participado con éxito en los mercados tanto regional como global. En dicha transformación, el AKP es el resultado de esta nueva clase media en vez de una causalidad de la misma viéndose su poder incrementado debido a la hegemonía del partido en el monopolio del uso del poder del ente estatal gracias a la tradicional institucionalización del nepotismo en la política turca. En otras palabras, el AK Parti no está imponiendo la *şeriat* en Turquía pero está realizando un gran esfuerzo por ayudar a los conservadores islamo-turcos a ser más influyentes en la vida pública. De lo anterior proviene la conmoción de los sectores más laicos de la sociedad turca, dado que ese cambio lo ven como el final de la hipersecular y vieja Turquía. Pero los islamistas doctrinarios también lo estarían debido a que ellos se imaginan que sus compañeros musulmanes se están convirtiendo en demasiados pragmáticos y mundanos”.⁶⁹⁰

⁶⁸⁹ Página web del conglomerado empresarial Boydak Holding. En línea <http://www.boydak.com/> (Consultado el 15/05/2015).

⁶⁹⁰ *Op. cit.* Mustafa Akyol. “How 'Islamist' is the AKP?”. *Hurriyet Daily News*, 12/03/2010. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=how-8216islamist8217-is-the-akp-2010-12-03> (07/09/2014).

IV.1.1.2 La base social y el éxito electoral del AKP como producto de una nueva coalición conservadora de centro-derecha

Por primera vez en la historia contemporánea de Turquía, tras sucesivas coaliciones de gobierno en la década de los años noventa, un partido con raíces islámicas se hizo con el control del ejecutivo y formó un gobierno mayoritario.⁶⁹¹ No obstante, la combinación de un vacío político y una gran coalición de grupos de apoyo fue un arma de doble filo para el AK Parti, puesto que “la crisis política creada tras el proceso del 28 de febrero dio al partido el poder para definir los términos de la política islámica mientras que la crisis económica del 2001 creó una inusual coalición de grupos sociales sumidos en la inestabilidad política y económica de la época”.⁶⁹² Por tanto, se podría considerar que los resultados de las elecciones generales celebradas el 3 de noviembre de 2002 se convirtieron en un punto de inflexión para el orden político turco.

En este mismo sentido, como bien argumenta Ziya Öniş, el proceso de globalización habría creado en Turquía, como en otras partes del mundo, ganadores (*kazananlar*) y perdedores (*mağluplar*). El autor radica los éxitos electorales, tanto del RP como el actual del AKP, en su capacidad para elaborar una coalición interclasista que incluyera tanto a los primeros (la anteriormente citada burguesía islámica de Anatolia) como a los segundos (la clase trabajadora y la inmigración urbana de perfil bajo). El también director del Centro para la Investigación sobre Globalización, Paz y Gobernanza Democrática (GLODEM) prosigue afirmando que “el hecho de que los ganadores de la globalización son parte de la amplia coalición electoral podría explicar también, en parte, por qué la política islamista en Turquía ha ido evolucionando en una dirección moderada en los últimos años debido a que este grupo, mucho más que la estratos pobres y los desfavorecidos de la sociedad, tienen mucho que perder en una confrontación abierta con el *establishment* secular y las élites estatales”.⁶⁹³

⁶⁹¹ Hay que tener en cuenta que durante la década de los años noventa la gran mayoría de partidos políticos que consiguieron una victoria electoral gobernaron posteriormente en coalición: el islamista Refah Partisi en 1995, el MHP en 1999, el socialdemócrata DSP de nuevo en 1999, el ANAP y el DYP a principios de 1990. Las elecciones de 2002 llevaron a un nuevo y único partido en el poder, el AK Parti, junto con el CHP en la oposición. Mehmet Özkan. “Turkey, Islamic Politics and the ‘Turkish Model’”. *Strategic Analysis*, 37: 5, (2013), pp. 534-538.

⁶⁹² *Op. cit.* Sultan Tepe. “Turkey’s AKP: A Model...”, p. 73.

⁶⁹³ *Op. cit.* Ziya Öniş. “The Political Economy of Turkey’s Justice and Development Party,” En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 208.

Como se ha dicho, la propia aparición del AKP fue originada en un contexto político configurado por dos crisis que sacudieron las alianzas políticas y económicas convencionales del país, lo que proveyó un contexto óptimo para la posterior victoria electoral del partido. En primer lugar, la crisis política de 1997, que marcó el colapso de la primera generación de partidos abiertamente islámicos amparados todos ellos bajo el movimiento de la MG.⁶⁹⁴ Y en segundo lugar, la crisis económica de 2001, considerada como una de las más severas en la historia contemporánea de Turquía, que desencadenó un proceso de realineamiento político y económico. Para Sultan Tepe, ambas crisis crearon dos fuerzas centrifugas distintas, pero a su vez convergentes, que conjuntamente se reafirmaron frente a la hegemónica ideología oficial propuesta por el kemalismo construyendo así una afinidad política entre varios grupos financieros, la clase obrera y la pequeña burguesía de Anatolia.⁶⁹⁵

Durante el citado proceso, la limitada capacidad de los principales partidos para proporcionar la necesaria estabilidad política, lo que Ümit C. Sakallıoğlu y Menderes Çınar denominan como “política de la inercia”, ya que, las distintas coaliciones de gobierno eludían dar salida a las *inputs* (demandas y expectativas) de la sociedad. Todo lo anterior se hizo más que evidente tras la aplicación de una serie de políticas estructurales y sus destructivas consecuencias que podrían ser en parte también responsables del excepcional número de personas, cinco puntos superior a la media (20,86%), que se abstuvieron de votar en las elecciones generales de 2002.⁶⁹⁶ Por tanto, el meteórico ascenso del AK Parti denota que su aparición en la escena política turca no podría haber sido posible sin la alianza política formada por las anteriormente comentadas fuerzas centrifugas, la segunda estructura de oportunidad política, la polarización política propuesta por la MG, la citada apatía política del electorado y el efecto producido por el fracaso de las políticas de ajuste económico patrocinadas por el Fondo Monetario Internacional (FMI).⁶⁹⁷

⁶⁹⁴ Ersin Kalaycıoğlu. “The Turkish Political System in Transition in the 1980s”. *Current Turkish Thought*, 56: 3 (1985), pp. 2-38.

⁶⁹⁵ Sultan Tepe. “Turkey's AKP: A Model of “Muslim Democratic Party”. *Journal of Democracy*, 16: 3 (2005), p. 73 y Ziya Öniş. “Domestic Politics versus Global Dynamics: Towards a Political Economy of the 2000-2001 Financial Crises in Turkey”. En Barry Rubin y Ziya Öniş (eds.) *The Turkish Economy in Crisis*. Londres: Frank Cass, 2003, p. 22.

⁶⁹⁶ Ümit C. Sakallıoğlu y Menderes Çınar. “Turkey between Secularism and Islam: the Justice and Development Party Experience”. *ISPI Working Papers*, 12 (2007). En línea http://www.ispionline.it/sites/default/files/publicazioni/wp_12_2007_0.pdf (Consultado el 14/03/2013).

⁶⁹⁷ Ergun Özbudun y Frank Tachau. “Social Change and Electoral Behaviour in Turkey: Toward a Critical Realignment”. *International Journal of Middle East Studies*, 16: 4 (1975), p. 472.

Por su parte, Ahmet İnsel establece que sociológicamente hablando “la nueva coalición conservadora de centro-derecha que representa el AKP se basa en el apoyo de gran parte de la población rural, artesanos y pequeños comerciantes de las ciudades, los habitantes de tugurios urbanos y el rápido aumento de la burguesía islámica de Anatolia”.⁶⁹⁸ Lo anterior también dispone al partido como “el representante político de la nueva clase media que comprende a los artesanos y comerciantes de pequeñas y medianas empresas de ámbito provincial con jóvenes ejecutivos” aunque concluye que el AKP “también recibió los votos de una buena parte de la clase trabajadora”.⁶⁹⁹

Si realizamos un análisis electoral de los votantes del AKP, Ergun Özbudun sostiene que el partido “no es un sucesor de ningún partido político y que ha reconstruido con éxito la coalición del ANAP de Özal que reúne a exvotantes conservadores, islamistas “moderados”, nacionalistas e incluso un cierto segmento de la antigua centro-izquierda”.⁷⁰⁰ La definición dada por Reuven Hazan entorno al “centro” del espectro político está condicionada sobre la base funcional de estabilidad-inestabilidad y/o la dicotomía establecida entre sistemas políticos centrífugos y centrípetos. Si tradicionalmente la ubicación de las partes en el centro ha sido descrita en relación a la distinción ideológica binaria entre izquierda y derecha, para Hazan, el centro y las partes colocadas alrededor de él afectan y/o reflejan directamente la estabilidad del sistema político. En consecuencia, se puede aludir a la existencia o ausencia de polarización mientras que al mismo tiempo es posible presentar una identidad ideológica más o menos moderada.⁷⁰¹ En este sentido, otros académicos como E. Fuat Keyman, Ziya Öniş o M. Ersin Kalaycıoğlu evalúan estos acontecimientos como la transformación de un partido de orientación religiosa a uno moderado, conservador, democrático, global y de centro-derecha.⁷⁰²

Por lo tanto, “el éxito del AKP es el resultado del aprovechamiento de los espacios de oportunidad política (*siyasi çıkarlar alanlarda*) donde los votantes buscan un nuevo contrato social basado en la justicia social, los DDHH y los principios democráticos globales bajo la rúbrica de los principios éticos y, sería por todo ello, que el AK Parti podría convertirse en la

⁶⁹⁸ R. Vali Nasr. *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What It Will Mean for Our World*. Nueva York: Simon and Schuster, 2009.

⁶⁹⁹ *Op. cit.* Ahmet İnsel. “The AKP and normalizing democracy in Turkey”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2-3 (2003), pp. 297-299.

⁷⁰⁰ *Op. cit.* Ergun Özbudun. “From Political Islam...”, p. 546.

⁷⁰¹ Reuven Y. Hazan. *Center Parties, Polarization and Competition in European Parliamentary Democracies*. Londres: Bloomsbury, 1997.

⁷⁰² E. Fuat Keyman y Ziya Öniş. “Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience”. *Globalizations*, 4: 2 (2007), pp. 211-228 y M. Ersin Kalaycıoğlu. “Elections and Party Preferences in Turkey: Changes and Continuities in the 1990s”. *Comparative Political Studies*, 27: 3 (1994), pp. 402-424.

esperanza para el enriquecimiento de los espacios de oportunidad y movilidad social”.⁷⁰³ Por su parte, Ziya Öniş también establece la anteriormente alianza interclasista, que incorporaba tanto al sector empresarial y la clase trabajadora urbana; un razonable y robusto *network* en el ámbito local heredado de anteriores partidos islamistas y el fracaso de los partidos tradicionales conservadores como las razones del éxito electoral del AKP.⁷⁰⁴

Otro factor importante a tener en cuenta es la aparición de Tayyip Erdoğan como una estrategia del partido para maximizar su capacidad de convertirse en una figura pública que atraiga el mayor número de votos. La élite del partido entiende que pueden maximizar su carisma para el beneficio común del partido en línea con el hecho de que la sociedad turca admira y necesita la presencia de un partido sólido que pudiera gobernar con eficacia. El estudio realizado por Ali T. Akarca y Cem Başlevent tras las elecciones de 2002 confirma que cualquier posibilidad de formar un gobierno de mayoría que fuese eficaz se convirtió en un factor importante para el apoyo electoral del AK Parti después de experimentar años de inestabilidad con un gobierno de coalición muy poco íntegro en opinión del electorado.⁷⁰⁵

A todo ello se añade, en la estrategia electoral del partido, la continuación de las políticas económicas de corte neoliberal de Turgut Özal, es decir, una economía de mercado capitalista aunque preservando la cultura tradicional musulmana a través de la modernización y la defensa de los valores de la familia, todo ello basado en una “filosofía política democrática y conservadora”.⁷⁰⁶ La estrategia electoral del AKP consistió en distanciarse de la etiqueta de “islamista”, y por ello también de algunos sectores religiosos, para así poder atraer a una mayor franja de electores y representar las aspiraciones y las alianzas de las clase media y la clase trabajadora despreciada por las élites turcas tradicionales.⁷⁰⁷

Este giro motivado por el pragmatismo electoralista fue la causa del acceso al poder del AKP, sin dejar de ser al mismo tiempo motivo de conflictos ideológicos en su seno a lo largo de sus más de catorce años en el poder, con el abandono de miembros de peso como İdris Bal,

⁷⁰³ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Islamic Political Identity...*, pp. 256-257.

⁷⁰⁴ Ziya Öniş. “The Political Economy of Turkey’s...”, p. 208.

⁷⁰⁵ Ali T. Akarca y Cem Başlevent. “Inter-Party Vote Movements in Turkey: The Role of Economic Evaluations”. Egipto: ERF 16th Annual Conference, 2009. En línea http://www.erf.org.eg/CMS/uploads/pdf/1254898025_16AC_INST_Akarca_Baslevent.pdf (Consultado el 03/03/2015).

⁷⁰⁶ Soner Çağaptay. “The November 2002 elections and Turkey's new political era”. *The Middle East Review of International Affairs*, 4: 4, (2002). En línea <http://www.gloria-center.org/2002/12/cagaptay-2002-12-04/> (Consultado 29/09/2014) y Stefano Petrucciani. *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

⁷⁰⁷ Ergun Özbudun. “Turkey”. En Jacob M. Landau, Ergun Özbudun y Frank Tachau (eds.) *Electoral Politics in the Middle East: Issues, Votes and Elites*. Londres: Croom Helm, 1980, pp. 107-143.

Mehmet Alma y especialmente de Mehmet Mehdi Eker y Erkan Mumcu, antiguo Ministro de Cultura y Turismo y de Alimentación, Agricultura y Ganadería respectivamente. La victoria del AK Parti en las elecciones de 2002 devolvió para Turquía el régimen de partido único en el poder tras quince años de débiles gobiernos en coalición incapaces de ser efectivos. Por tanto, la victoria electoral se fundamentó en parte a la “moderación” del programa político, tanto de las pretensiones contenidas en él, del mensaje y del discurso, que a su vez limitaba las posibilidades de una posterior intervención del *establishment* militar e implicaba una redefinición del equilibrio entre los grupos que tradicionalmente comparten el poder en el sistema político turco.⁷⁰⁸

En este sentido, los comicios electorales de 2002 también significaron la debacle electoral de la tendencia islamista más idealista representada por el partido de Erbakan, el SP, obteniendo el 2,48% de los votos, y la demostración de que la sociedad turca había elegido claramente la vía de la “renovación contemporánea” (*çağdaş yenileme*) propuesta por el AKP. Con su énfasis en los beneficios del mercado y una distribución más equitativa de los ingresos, la necesidad de una reforma estatal como normalizadora en una época de post-desarrollo, su preocupación por los problemas de justicia social y los DDHH, su compromiso con el multiculturalismo, la extensión de las libertades religiosas, su trasnacionalismo, como lo demuestra su compromiso de adhesión a la UE y el carácter reformista asociado al partido más latente que en cualquier otro partido político de la historia actual del país, “en ciertos aspectos, el AKP proyecta la imagen de un partido democrático más cercano al modelo europeo de la “tercera vía” frente a su principal rival en las elecciones de noviembre de 2002, el CHP”.⁷⁰⁹

Aunque el partido se presenta como “conservador demócrata”, no hay mucho énfasis en los valores conservadores en el programa político a excepción de los que apoyan y hacen hincapié en la necesidad de fortalecer a una institución tan importante como la familia, puesto que tiene un papel fundamental en el concepto de solidaridad y el carácter social de la sociedad. La vía de la felicidad social, la solidaridad, la paz y el amor pasa por ella”. Para Marcie J. Patton, en términos generales en el proyecto político del AKP es posible vislumbrar la “cristalización de

⁷⁰⁸ David Barchard. “The Rule of Law”. En Michael Lake (ed.) *The EU and Turkey: A Glittering Prize or Millstone?*. Londres: Federal Trust for Education and Research, 2005, pp. 87-105 y E. Fuat Keyman. “Turkey at the polls: a new path emerges”. En Larry Diamond, Marc F. Plattner y Daniel Brumberg (eds.) *Islam and democracy in the Middle East*. Baltimore: Johns Hopkins University, 2003, pp. 181-182.

⁷⁰⁹ Ziya Öniş. *The Political Economy of Islam and Democracy in Turkey...*, pp. 114-115.

una tercera vía política que combina elementos religiosos comunitarios de la Visión/Perspectiva Nacional con la determinación de indagar en el proyecto económico neoliberal”.⁷¹⁰

El AK Parti, en contraste directo con la formulación del islamismo reformista sobre una identidad política basada en la oposición con Occidente, enfatiza constantemente dichos valores políticos. El partido comprendió que las instituciones occidentales, y en especial la UE, sería un aliado importante en el proceso de democratización que Turquía necesitaba para abandonar el carácter tutelar predispuesto por los militares tras el proceso golpista iniciado el 12 de febrero de 1980 y la posterior proclamación de la Constitución de 1982, actualmente en vigor. En palabras de Thomas W. Smith, el éxito del partido radicaba en “vincular la tradicional identidad política con cuestiones sociales y distributivas de la justicia en una visión global considerada como una “tercera vía” entre una economía estatista y un capitalismo sin restricciones”.⁷¹¹

⁷¹⁰ *Op. cit.* Marcie J. Patton. “The Synergy between Neoliberalism and Communitarianism: “Erdoğan’s Third Way”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29: 3 (2009), pp. 443-444.

⁷¹¹ *Op. cit.* Thomas W. Smith. “Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey”. *The International Journal of Human Rights*, 9: 3 (2005), p. 322.

IV.2 DEFINIENDO LA “DEMOCRACIA CONSERVADORA” COMO IDENTIDAD IDEOLÓGICA DEL AKP

Por otro lado, mientras que la ideología puede considerarse como la herramienta principal utilizada por los partidos políticos para transmitir su posición política y así atraer al electorado, varias encuestas realizadas tras las elecciones generales de 2002 mostraban que un porcentaje muy bajo de votantes del AKP (20,84%) atribuyeron su apoyo electoral a la propia ideología del partido.⁷¹² La explicación a lo anterior puede encontrarse en el hecho de que no se ofreció un programa específico centrado en una ideología en particular por parte del partido. Tras los citados comicios electorales, el AKP comenzó a impulsar una nueva marca ideológica tras ascender al poder, la “democracia conservadora” (MD). En este sentido, Nur Vergin sostiene que “más que la ideología, el éxito del AKP es totalmente dependiente de la propia identidad política del partido que refleja la sociología de Turquía tanto en el Presidente de la República como en el Primer ministro y su gabinete de gobierno”.⁷¹³

Es posible buscar una explicación a ello gracias a dos posibilidades: la primera de ellas se debe a la tradicional desconfianza de la élite secular sobre el Islam como fuerza de contestación política. Y la segunda, se fundamenta en el citado “proceso de aprendizaje político” que los dirigentes del AKP obtuvieron de la experiencia del RP, dado que desde su aparición, y tal vez la actitud ambigua del partido con respecto a posicionarse con una ideología en concreto, haya obtenido como resultado la asignación de varias imágenes contradictorias: “una de ellas tiene que ver con las raíces en su corta historia como un movimiento de oposición bajo la etiqueta islamista de la Visión/Perspectiva Nacional que promete una síntesis original entre los valores tradicionales islámicos y los ideales democráticos. La segunda deriva de la larga historia de los dirigentes del AKP bajo la tutela del RP, lo que sugiere su predisposición a la implementación una posición anti-sistémica. Por lo tanto, mientras que la dirección del AKP busca definir los nuevos términos de la política islámica también debe demostrar que no son un partido islámico anti-sistémico”.⁷¹⁴

⁷¹² Ali Çarkoğlu y Binnaz Toprak. *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*. Estambul: TESEV Publications, 2006, p. 38. En línea <http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/RSP%20-%20Turkey%2011%202006.pdf> (Consultado el 20/03/2014).

⁷¹³ *Op. cit.* Nur Vergin. “Siyaset ile Sosyolojinin Buluştuğu Nokta [El Punto de Conjunción entre la Política y la Sociología]”. *Türkiye Günlüğü*, 76 (2004), p. 7.

⁷¹⁴ *Op. cit.* Sultan Tepe. “Turkey's AKP: A Model...”, p. 118.

IV.2.1 La vía conservadora islamo-turca hacia la modernidad múltiple/alternativa

Como se ha dicho anteriormente, el AK Parti se opone a la etiqueta de ser un partido islamista ligado a la esfera de la Visión/Perspectiva Nacional conjungando, por ello, los valores de la democracia liberal con los tradicionales de la sociedad turca. De ahí que Bülent Gökay y Bülent Aras estipulen con respecto al ascenso del partido al poder así como su posterior consolidación como hegemónica en el Ejecutivo como una “clara manifestación de la creciente dinámica que está manteniendo una interpretación liberal del Islam en Turquía. Dicha interpretación niega la suposición sobre la existencia de un *leviatán* islámico, amparado en el Corán y la *Sunna*, sosteniendo que sólo una pequeña parte de las enseñanzas islámicas están relacionadas con los asuntos del Estado mientras que la inmensa mayoría de los códigos de ética de las mismas abordan directamente la experiencia de la religión y la conducta personal de la fe del individuo”.⁷¹⁵

En este sentido, el considerado como ideólogo y autor del manifiesto de la mencionada “democracia conservadora”, Yalçın Akdoğan, es además de uno de los asesores políticos más cercanos a Tayyip Erdoğan desde la creación del AKP, establece el pasado siglo XX como la “centuria de las ideologías”, donde tanto el liberalismo como el socialismo, el fascismo y el comunismo obtuvieron en diferentes momentos poder y rédito político.⁷¹⁶ Akdoğan sostiene que si bien es cierto que algunos académicos consideran al conservadurismo como una ideología política que pueda ser comparada con otras como el liberalismo y el socialismo, a pesar de los parámetros básicos filosóficos y constituyentes de la propia ideología conservadora, todo ello sigue estando sujeto a un arduo debate politológico en la actualidad.⁷¹⁷

⁷¹⁵ Bülent Aras y Bülent Gökay. “Turkey in Europe or Europe in Turkey?”. *Hurriyet*, 12/11/2002. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkey-in-europe-or-europe-in-turkey-2002-12-11> (Consultado el 12/01/2014).

⁷¹⁶ Para una aproximación a la ideología del autor pueden consultarse cfr. Yalçın Akdoğan. *Siyasal İslam. Refah Partisi'nin Anatomisi* [Islam Político. Anatomía del Partido Refah]. Estambul: Şehir Yayınları, 2000; Yalçın Akdoğan. *Kırk Yıllık Düş* [Cuarenta Años de Ilusión]. Estambul: Alfa Yayıncılık, 2004; Yalçın Akdoğan. *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi* [El Partido Ak y la Democracia Conservadora]. Estambul: Alfa Yayıncılık, 2004. En línea <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200500219%20AK%20PARTI%20VE%20MUHAFAZAKAR%20DEMOKRASI/200500219%20AK%20PARTI%20VE%20MUHAFAZAKAR%20DEMOKRASI%2000I-VIII%20GIRIS%201.pdf> (Consultado 01/03/2014) e Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic Political Identity”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 49-65.

⁷¹⁷ Yalçın Akdoğan. *AK Parti ve Muhafazakar...*, p. 16. Para una aproximación a la ideología conservadora en Turquía se puede consultar la obra cfr. Nazım İrem. “Turkish Conservatism Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal”. *International Journal of Middle East Studies*, 34: 1 (2002), pp. 87-112.

La citada controversia, moldeada por un conjunto de diversas circunstancias y contextos culturales en los que la articulación de lo conservador ha derivado en la discusión de la propia naturaleza “real” del término en toda la comunidad internacional. El también Viceprimer ministro desde el 28 de noviembre de 2015 hasta el 24 de mayo de 2016 pone como ejemplo el caso francés, el cual, defendió al orden monárquico contra fuerzas revolucionarias e ilustradas y fue quizás debido a lo anterior lo que hace complejo una comprensión basada en un enfoque moderno, siendo éste el principal argumento utilizado para sostener que la escuela conservadora francesa es recordada, entre otras cosas, por su fanatismo. Otro ejemplo de ello sería el término neoconservadurismo que ha proyectado una larga sombra sobre el mismo debido al enfoque intervencionista del término, dado que es considerado generalmente como una forma de extremo atavismo social lleno de intolerancia, xenofobia y oposición a la diversidad.⁷¹⁸

Para Akdoğan, el conservadurismo del AK Parti es “una ideología política que pone énfasis en el sentido común, la prudencia y el cambio gradual a diferencia de las alternativas ideológicas del socialismo y el liberalismo que promueven una transformación radical de la sociedad mediante el racionalismo ideológico.”⁷¹⁹ Por su parte, según Ahmet T. Kuru, el partido rechaza las “utopías racionalistas, el jacobinismo y la ingeniería social en el que se incluye a los considerados como teóricos de base del conservadurismo moderno británico, Michael Oakeshott y Edmund Burke (y podría añadirse, en el ámbito académico turco, la tesis doctoral sobre conservadurismo de Bekir Berat Özipek).⁷²⁰

Por otro lado, la base conceptual del conservadurismo europeo se pudo originar como reacción a las ideas de la Ilustración y la Revolución francesa. De ahí que su significado haya cambiado a través de los siglos de mantener una connotación negativa y ser un movimiento anti-modernista a considerarse como la “contraparte dialéctica de la modernización política y un movimiento que actúa en una sociedad dinámica con la necesidad de adaptarse a sí mismo ante la exigencia de dar respuesta a nuevos tipos de compromisos”.⁷²¹ Por lo tanto, sería difícil definir una noción singular de conservadurismo que trascienda en el tiempo, lugar y circunstancia debido a que con el dinamismo de cada sociedad la propia noción ha desarrollado y adoptado su

⁷¹⁸ Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic...”, p. 105.

⁷¹⁹ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. *AK Parti ve Muhafazakar...*, p. 24.

⁷²⁰ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, pp. 141-142 y Taha Akyol. “Muhafazakâr demokrasi” [Democracia conservadora]. *Milliyet*, 13/01/2004. En línea <http://www.milliyet.com.tr/Yazar.aspx?aType=YazarDetayArsiv&KategoriID=4&ArticleID=23567&PAGE=1> (Consultado el 16/09/2014).

⁷²¹ *Op. cit.* Edmund Burke. *Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955, p. 24 y *op. cit.* Michael Minkenberg. *The New Right in Comparative Perspective: the USA and Germany*. Ithaca: Western Societies Paper, 1993, p. 6.

propio modelo. En líneas generales, el mantenimiento y la preservación del orden son considerados como cruciales para la vida social. Aunque lo anterior no se podría conseguir solamente con las libertades individuales sino con la existencia de una autoridad política. La otra base del orden social para los conservadores es la propiedad privada que se contempla también como vital para asegurar la libertad y mantener viva la tradición de la sociedad. Por lo que la autoridad, la libertad y el orden son tres conceptos interconectados donde garantizar la continuidad de la tradición, cuestiones clave para los conservadores.⁷²² Se podría considerar entonces, según las palabras de Akdoğan, que “la MD parece estar más cerca del conservadurismo anglosajón que se estipula como más liberal y moderado que de la experiencia continental francesa.”⁷²³

De manera similar a sus homólogos occidentales, el conservadurismo turco está a favor de la propiedad privada y es firmemente anti-socialista. En suma, el primero ha mantenido tradicionalmente un carácter pro-desarrollo pero considera necesario silenciar las diferencias internas y la oposición social como condición previa para el cambio y un fructífero crecimiento.⁷²⁴ Aunque muchos aspectos del conservadurismo turco son semejantes al clásico occidental, existen pequeñas diferencias tales como el fuerte papel de las organizadas y múltiples comunidades religiosas (*dini cemaatler*) en lugar de la jerarquización católica.

Si el Estado ha sido considerado el primer pilar del citado conservadurismo islamo-turco, el segundo es el *ethos* de la comunidad islámica, es decir, los valores comunitarios que dan forma a la vida cotidiana de los turcos más piadosos. En esta composición, las distintas visiones sobre el principio de laicidad juegan un papel contradictorio con el debilitamiento del espíritu islámico mientras que al mismo tiempo empodera al ente estatal. Por ello, el principio de laicidad ha ofrecido un espacio controlado para el activismo islámico denegando cualquier indicio de modificación del carácter laico del Estado.⁷²⁵ Por todo lo anterior, es interesante señalar que la sensibilidad religiosa del AK Parti puede dar a una doble interpretación del adjetivo “conservador” (*muhafazakar*).⁷²⁶ Si tomamos como ejemplo la ambivalencia que mantenía la Visión/Perspectiva Nacional (*Milli Görüş*) de Erbakan debido a que el adjetivo *milli* (nacional)

⁷²² Zeyneb Ç. İçener. “The Justice and Development Party’s Conception of “Conservative Democracy”: Invention or Reinterpretation?”. *Turkish Studies*, 10: 4 (2009), pp. 595-612.

⁷²³ Entrevista a Yalçın Akdoğan. *Samanyolu Haber*, 13/10/2010. En línea <http://www.samanyoluhaber.com/gundem/Basbakanin-karakutusu-acikladi/461012/> (Consultado el 01/09/2013).

⁷²⁴ Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, p. 110.

⁷²⁵ Cfr. Şerif A. Mardin (ed.) *Cultural Transitions in the Middle East*. Leiden: E. J. Brill, 1994.

⁷²⁶ Una aproximación al pensamiento conservador y la identidad política de la “democracia conservadora” del AKP puede encontrarse en cfr. İsmail Safi. *Türkiye’de Muhafazakar Siyaset ve Yeni Arayışlar* [Los Nuevos Desafíos de la Política Conservadora en Turquía]. Estambul: Lotus Yayınevi, 2007.

mantiene tanto connotaciones religiosas, en referencia al sistema de organización de los *millet* del período otomano, como nacionalistas. Por su parte, el uso que actualmente denota el adjetivo “conservador” implica tanto la protección de los valores religiosos de las consecuencias negativas de la modernización junto al mantenimiento intacto de un régimen democrático, evocando con ello tanto valores nacionalistas como religiosos”.⁷²⁷ Esta doble interpretación podría estar relacionada con la visión asertiva del principio de laicismo que mantiene la constitución turca, la misma que tradicionalmente ha inducido al arrinconamiento de la política islámica donde la religión ha formado parte implícita en lugar de explícita en el propio discurso islamista.⁷²⁸ Todo ello puede verse ejemplificado en las palabras del actual Presidente de la República, Tayyip Erdoğan:⁷²⁹

Esta nueva concepción de la “democracia conservadora” está basada en el desarrollo sobre la base de los principios generales del conservadurismo que han resistido la prueba del paso del tiempo. También se basa en las tradiciones sociales y culturales de nuestro pueblo. Nuestro objetivo es reproducir nuestro sistema de valores locales profundamente arraigados en armonía con las normas universales de lo conservador. Nuestra política responde a un conservadurismo moderno y abierto al cambio, no uno basado en mantener el statu quo

Con todo ello, la ideología conservadora ha sido siempre un componente importante en la política turca como también expresada en muchas plataformas y partidos políticos. El politólogo turco M. Hakan Yavuz considera de forma particular al conservadurismo islamo-turco como “una amplia coalición de fuerzas que defienden la integridad del Estado-nación como un todo orgánico frente al proyecto reformista radical propuesto por el kemalismo que concibe una nueva memoria e identidad con el objetivo de asemejarse a las sociedades occidentales. El conservadurismo turco no es anti-estatista sino que está a favor de la nación y especialmente pro-Islam de carácter otomano”.⁷³⁰ Con alguna que otra excepción personificada en la labor realizada por intelectuales como Peyami Safa (1899-1961) o Kemal Tahir (1910-1973), la gran mayoría de conservadores turcos que participan o han participado activamente en la vida política están singularmente

⁷²⁷ *Op. cit.* Necdet Subaşı. *Ara Dönem Din Politikaları* [El Período Intermedio de la Política Religiosa]. Estambul: Küre, 2005, p. 170 y Burhanettin Duran. “The Justice and Development Party’s ‘new politics’ Steering toward conservative democracy, a revised Islamic agenda or management of new crises?”. En Ümit Cizre (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, p. 102.

⁷²⁸ *Op. cit.* Ian O. Lesser. “Turkey: “Recessed” Islamic Politics and Convergence with the West”. En Angel Rabasa, Cheryl Benard, Peter Chalk, C. Christine Fair, Theodore W. Karasik, Rollie Lal, Ian O. Lesser y David E. Thaler. *The Muslim World After 9/11*. Santa Monica: Rand Corporation, 2004, p. 183. En línea http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf (Consultado el 20/05/2014).

⁷²⁹ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Conservative Democracy and Globalization of Freedom”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 335.

⁷³⁰ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, pp. 87-88.

desinteresados en la clara consecución del movimiento como uno que mantenga un carácter meramente intelectual. Para Yavuz, la escisión más importante entre lo islamista y lo conservador está radicado en la manera de cómo definen sus discursos políticos: mientras que el movimiento islamista lo hace sobre la confrontación con el régimen kemalista buscando así la transformación del sistema político, por su parte, el segundo tensiona el discurso político y su acomodación en el poder. El principal objetivo de los conservadores fue, por tanto, el de manipular conjuntamente los conceptos de nación, Estado y religión desde dentro de la estructura del régimen en vez de propugnar una transformación del mismo”.⁷³¹

De hecho, el AK Parti ha trazado varios paralelismos con el pensamiento conservador occidental enfatizando en su programa y discurso político temas similares. No obstante, esto no sería suficiente para afirmar que la MD puede ser atribuida al conservadurismo occidental presentándola así como una “línea conservadora de carácter universal”, puesto que “ciertamente, Turquía tiene su propia concepción de lo conservador. Si la propuesta de los ideólogos del partido ha sido embutida en la literatura conservadora turca en lugar de la tradicional occidental ha sido para proveer un tipo de fortalecimiento al partido mostrando con ello que la MD no es un concepto importado sino nativo”.⁷³² Por tanto, el uso que realiza el partido del conservadurismo se basa en un equilibrio entre lo global y lo local: el AK Parti “no es favorable a la idea de dar la espalda al mundo moderno en aras de la preservación de nuestros valores locales. Mientras tanto, encontramos inaceptable que la propia modernidad destruya nuestros valores a fin de conseguir la integración de Turquía en el mundo global”.⁷³³

Por su parte, para Ali Çarkoğlu y M. Ersin Kalaycıoğlu existen pocas dudas, entre otras muchas facetas de la sociedad turca que han sido objeto de una rápida mutación y creciente naturaleza y dinámica, que la ideología conservadora se encuentra en auge y atrae por ello la mayor atención en el panorama político. No obstante, en lugar de centrarse en este marco teórico-conceptual del término gran parte del debate, dentro y fuera de Turquía, se concentra en una sola particularidad del conservadurismo turco, el islam político.⁷³⁴ Es evidente para los autores que los islamismos no son el único recurso ideológico de la élite política representada por el AK Parti, sino también una fuente de controversia y conflicto en la sociedad turca. El creciente auge del conservadurismo en Turquía es consecuencia “de la modernización

⁷³¹ Nuray Mert. *Hep Muhaliif Olmak* [Ser Siempre Pesimista]. Estambul: İletişim Yayınları, p. 238.

⁷³² *Op. cit.* Zeyneb Ç. İçener. “The Justice and Development...”, p. 599.

⁷³³ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Açılış Konuşması” [Discurso de Apertura]. *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* [Simposio Internacional sobre Conservadurismo y Democracia]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2004, p. 8.

⁷³⁴ Cfr. Ahmet Çiğdem. *Muhafazakarlık* [Conservadurismo]. Estambul: İletişim, 2003.

sociopolítica a largo plazo junto al proceso de industrialización y el reciente aumento de movilización social y turbulencias regionales contemporáneas causadas por los cambios que han tenido lugar en el sistema internacional tras el fin de la Guerra fría cuando la sociedad turca no sólo se hizo cada vez más urbana y relativamente más pudiente sino también altamente sensibilizada a las incertidumbres de los cambios tanto socioeconómicos como sociopolíticos que ocurren en y alrededor del país. Por definición similar a un oxímoron, los conservadores islamo-turcos parecen estar menos atraídos por el mantenimiento del *statu quo* y en cambio prefieren regresar a los viejos tiempos, es decir, al mito de un cómodo ajuste de las costumbres y tradiciones que la sociedad turca tuvo una vez manteniendo intacta su actual riqueza y pluralismo”.⁷³⁵

En concordancia con los propios demócratas conservadores, el campo de la política debe estar fundado sólidamente en la cultura de la reconciliación, puesto que mediante la misma sería posible resolver las diferencias y desacuerdos sociales preexistentes en la arena política. Es por todo lo anterior, que la política no debe establecerse sobre la base del conflicto y la polarización y sí en la integración, la tolerancia y la citada reconciliación. Pero no por ello, “a fin de permitir un cambio gradual *vis-à-vis* en la estructura general del sistema político, sería necesario mantener algunos de los valores y características de la estructura existente por medio del equilibrio entre idealismo y realismo”.⁷³⁶ Para Ali Y. Sarıbay, el AKP es “islámico en el nombre, liberal en la práctica, democrático en su actitud y occidental en su trayectoria”. Por su parte, según E. Fuat Keyman, la MD se fundamenta en cuatro principios: reformismo político con una clara orientación al mercado autorregulado; la puesta en práctica de un neoliberalismo altruista; actuar como un partido tradicional conservador de connotación islámica y una política exterior asertiva, dinámica, proactiva y multilateral.⁷³⁷

No obstante, la definición de las aspiraciones políticas de la MD implica “evitar los aspectos negativos tanto del proyecto político del conservadurismo de la Ilustración como del existente en la actualidad en línea con la transformación de la sociedad. Pudiendo establecer, por tanto, que la MD emerge como una ideología política limitada por el racionalismo social destinada a la protección de una transformación radical de la sociedad, una idea derivada de la

⁷³⁵ *Op. cit.* Ali Çarkoğlu y Ersin Kalaycıoğlu. *The rising tide of conservatism...*, pp. 141-142.

⁷³⁶ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic...”, p. 51.

⁷³⁷ Ali Yaşar Sarıbay. “AKP kimliksizliğe mahkum [El AKP está obligado a carecer de una identidad]”. *Vatan*, 12/10/2003. En línea <http://haber.gazetevatan.com/0/15666/1/gundem> (Consultado el 25/03/2014) y E. Fuat Keyman. “Modernization, Globalization and Democratization in Turkey”. *Constellations*, 17: 2 (2010), pp. 316-317. Hakan Yavuz. *Islamic political identity...*, p. 221.

tradición en el tiempo que representa cualquier ideología política”.⁷³⁸ Esta sería también la justificación dada por la propia MD para rechazar el radicalismo y la ingeniería social debido a que “la utilización de medios y métodos totalitarios que fuerzan a cambiar la sociedad son considerados inaceptables gracias a los negativos efectos socioeconómicos, culturales y políticos que los citados métodos han producido históricamente. La propia MD apoya una transformación gradual y progresiva de sus funciones con el fin de lograr una transformación reformista significativa, quizás un tanto revolucionaria, en beneficio de la mejora de la sociedad”.⁷³⁹ En palabras del propio Erdoğan.⁷⁴⁰

Nuestra sociedad, que ha sido durante mucho tiempo un anhelo por la paz y la armonía debe buscar un entendimiento político que se encargue de los problemas de la sociedad y comprenda que otras facciones de la misma no son adversarios. El AK Parti ha llegado como respuesta a este deseo. Actualmente nuestro desafío es configurar tanto un lenguaje como una estructura política que permita y absorba tantas identidades como sea posible sobre la base del respeto mutuo

Para Kenan Çayır, la MD se inscribe en dos procesos paralelos: el primero de ellos se basa en “una nueva forma de ser musulmán que, por un lado, no ponga una “y” para delimitar Islam y Democracia y que por ello esté abierto a la posibilidad de un préstamo mutuo entre los términos”. Lo anterior supone una renuncia manifiesta del islamismo más tradicional sobre la consideración de que el Islam era totalmente distinto del marco de referencia occidental. Por tanto, “este nuevo musulmán es el resultado de factores, tanto internos como externos, de los movimientos islámicos, y el destino de la MD, no sólo depende de lo islámico sino también del nuevo posicionamiento de los actores seculares sobre el principio de laicismo o la democracia”.⁷⁴¹

A su vez, por medio del pluralismo político, la MD propone un viaje hacia la democracia participativa gracias a la inclusión en el proceso político de las diversas voces y grupos sociales. Es la propia MD la que favorece una forma limitada y definida del poder político, dado que, en principio, no aceptaría cualquier práctica autoritaria o totalitaria que conduzca a un ente estatal represivo con la sociedad. Si los mayores enemigos de la *res pública* y lo democrático residen en la citada tendencia autoritaria y/o totalitaria del Estado, si no son restringidas, pueden conducir a la arbitrariedad en la aplicación del Estado de derecho, una minimización de la representación y participación política y el desprecio por las libertades individuales y colectivas de la sociedad.⁷⁴²

⁷³⁸ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. *AK Parti ve Muhafazakar...*, pp. 14-15.

⁷³⁹ (*Ibid.*), pp. 126-128.

⁷⁴⁰ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Açılış Konuşması...”, pp. 11-12.

⁷⁴¹ *Op. cit.* Kenan Çayır. “The emergence of Turkey’s...”, p. 76.

⁷⁴² Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic...”, p. 50.

Por su parte, Akdoğan determina que la legitimidad política de la MD se establece, por un lado, en la soberanía popular, el Estado de derecho, la constitucionalidad y las normas aceptadas universalmente. Pero dichos elementos, por el otro, disponen las principales bases del poder y serían los líderes de las organizaciones políticas los interlocutores que deben obtener finalmente la legitimidad política mediante la aceptación de las voluntades de la nación. Por eso, la propia legitimidad política del partido esta fundamentada en la aceptación común de una identidad nacional que es expresada en las normas comúnmente aceptadas sobre la acción social, las reglas jurídicas y el valor colectivo de la sociedad civil. Aunque no por todo lo anterior el Estado debe insistir en las preferencias específicas de sus ciudadanos o retirarse a posiciones dogmáticas e ideológicas. En su lugar, debe definir la forma y el control por parte de la ciudadanía.

De forma irónica, la afirmación por parte de los miembros del AKP sobre la cualidad del partido de ser el auténtico producto de los valores conservadores del país, es decir, de mantener una ideología coherente que requiera un conjunto claro de ideas que guíe la elección política del partido en la definición de un orden político ideal. Sin embargo, lo anterior no explica en su totalidad las premisas de la MD sino que demuestra que su objetivo era convertirse en una opción de gobierno como un partido político de masas: “la MD no está basada en la larga trayectoria de debates ideológicos y políticos sobre lo conservador pero todo ello puede ser visto como un posicionamiento estratégico con la intención de hacerse un nuevo e inequívoco lugar en el polarizado espacio político turco”.⁷⁴³ Tras la posición hegemónica del partido en el poder, el término no sólo se ha convertido en parte del mapa político sino también en una verdadera e innovadora oportunidad de llevar los valores de connotación islámica a la esfera pública.

⁷⁴³ *Op. cit.* Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party...”, pp. 119-120.

IV.2.2 Elaborando la “democracia conservadora” como identidad política del AKP

En relación a lo anteriormente expuesto, durante los días 10 y 11 de enero de 2004, el AK Parti organizó un simposio internacional sobre democracia y conservadurismo en Estambul con la participación de veintidós académicos y siete periodistas turcos para debatir y elaborar su postura ideológica conservadora y democrática, y en menor medida, proporcionarle al concepto de “democracia conservadora” una base de legitimidad política.⁷⁴⁴ Las opiniones generalizadas más críticas de la reunión de especialistas fueron dirigidas, en primer lugar, a la propia ambigüedad inherente del concepto. De hecho, dicha indeterminación proviene de la disimilitud de los modelos ideológicos provistos por la MD tanto por el conservadurismo como por la democracia.⁷⁴⁵ A todo ello hay que añadirle la imposibilidad de encontrar la noción dentro de la literatura académica de la Ciencia Política, por lo que el concepto también sería problemático en cuanto a la definición que se proporciona en referencia a lo democrático y lo conservador, puesto que dichas nociones tampoco pueden ser definidas de forma recíproca.⁷⁴⁶

La citada crítica incluso llegó a culpar al concepto de ser una mera “invención” que carece de legitimidad, tanto conceptual como política, y que mantiene una escasa fundamentación social o teórica. Con la intención de crear una nueva identidad política, el uso de conceptos tales como “conservadurismo” y/o “democracia” constituiría una cristalina antítesis y que por ello, la MD se trata por tanto de algo errático. Para el columnista del diario conservador *Yeni Şafak* (Nuevo Amanecer), Ali Bayramoğlu, el término no sería solamente incorrecto sino que también favorece la creación de una dinámica injusta para el electorado de orientación reformista que intenta forjar un nuevo espacio de oportunidades y libertades en el tradicional contexto de tutela política por parte del estamento militar mientras que al mismo tiempo parece estar ocupado en la lucha por la democratización política y la modernización del sector islámico.⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Las comunicaciones del simposio pueden encontrarse en cfr. *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* [Simposio Internacional sobre Conservadurismo y Democracia]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2004.

⁷⁴⁵ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 25.

⁷⁴⁶ Taha Kıvanç. “Muhafazakârlık sempozyumu” [Simposio sobre Conservadurismo]. *Yeni Şafak*, 11/01/2004. En línea <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ocak/11/tkivanc.html> (Consultado el 19/03/2014).

⁷⁴⁷ Ali Bayramoğlu. “Hem Muhafazakar hem Demokrat Olunur mu? [¿Se puede ser Conservador y Demócrata a la vez?]”. *Yeni Şafak*, 13/01/2004. En línea <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ocak/13/abayramoglu.html> (Consultado el 20/03/2014).

No obstante, la apreciación liberal, al rechazar la coexistencia de la democracia y el conservadurismo está obviando que un sistema democrático no se trata de un mero contenido sino más bien de un proceso y una forma de gobierno que a veces es utilizado para definir una etiqueta ideológica, como por ejemplo “demócrata liberal”. En cuanto a la etiqueta provista por la socialdemocracia, a pesar de ser esencialmente una posición ideológica, se asume erróneamente a una variante de la democracia, es decir, y en palabras de Akdoğan, la socialdemocracia “en su carácter estructural está a menudo en contradicción con la democracia representativa más que el liberalismo o el propio conservadurismo”.⁷⁴⁸

De hecho, términos como democracia, tanto conservadora como social, liberal, socialista y radical, han sido utilizadas a lo largo de toda la época contemporánea por diversos movimientos, asociaciones y partidos políticos. Por tanto, sería este el enfoque idóneo para tratar el término de la MD siendo “una forma de democracia arraigada a las normas y culturas locales”. Esto denota el carácter exánime de la crítica liberal sobre la inexistencia del concepto en el campo de la Ciencia Política”.⁷⁴⁹ Por su parte, Atilla Yayla, que en principio criticó firmemente el concepto para cambiar su punto de vista después del simposio, objetó que con el tiempo la MD, al igual que la socialdemocracia, puede llegar a ser un término que designe una línea sociopolítica e ideológica concreta que, “si llega a ser aceptada por la Ciencia Política, esto solo ocurrirá en el futuro, tal vez en cinco o diez años, tal vez en cincuenta”.⁷⁵⁰

Otra de las críticas aluden a que la propia noción de MD es manifiestamente ventajista y podría ser simplemente una identidad política revestida de lo “islámico” o de “democracia musulmana” debido fundamentalmente a la coyuntura internacional y a las restricciones legales existentes en el sistema político turco.⁷⁵¹ Esta crítica fue rebatida por el escritor y periodista de varios diarios conservadores como *Bayrak* (Bandera), *Tercüman* (Traductor) o *Zaman* (Tiempo), Ahmet Taşgetiren, argumentando que sería la MD el único concepto disponible que envuelve conjuntamente las sustantividades de Turquía y el Sistema Internacional.⁷⁵² Por su parte, Ahmet Yıldız sostiene que el AKP ha hecho lo apropiado al no utilizar lo islámico para salvar al propio movimiento islamista de la tradicional contestación política del “centro” kemalista. Yıldız también objeta que la MD mantiene tres trayectorias: “la primera dirigida hacia el electorado

⁷⁴⁸ Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic...”, p. 56.

⁷⁴⁹ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, p. 93.

⁷⁵⁰ *Op. cit.* Atilla Yayla. “Islam or Democracy?”. En Atilla Yayla (ed.) *Islam, Civil Society and Market Economy*. Estambul: Liberte Books, 2004, p. 24.

⁷⁵¹ M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, pp. 92-93.

⁷⁵² Ahmet Taşgetiren. “At Üstünde Durmak” [Sostenerse a caballo sin detenerse]. *Yeni Şafak*, 16/08/2003. En línea <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/agustos/16/atasgetiren.html> (Consultado el 20/03/2014).

turco que se sustenta sobre unas preocupaciones locales. La segunda se dirige hacia el exterior, sobre todo hacia Occidente, con la motivación de converger con la legitimidad del conservadurismo. Y por último, otra trayectoria alude en sí misma a la MD con la intención de asegurar una legitimación en la arena política que no tenga ninguna relación con el tradicionalismo islamista precedente así como también con el kemalismo”.⁷⁵³

Por otro lado, como señala Ömer Çaha, si no es posible hacer una distinción importante entre demócrata de demócrata tanto liberal como conservador, ya que, dichas identidades conceptualizan la política sintetizando ambos valores, sin embargo, dicha afirmación parece en cierta manera algo artificial, puesto que un demócrata podría ser al mismo tiempo conservador y viceversa.⁷⁵⁴ En consonancia con los postulados del periodista turco de ascendencia armenia y principal asesor del *expremier* Davutoğlu desde octubre de 2014 hasta marzo de 2015, Etyen Mahçupyan, si el conservadurismo no es compatible con la democracia entonces se debería hacer el esfuerzo para que así lo fuera: “la búsqueda por parte del AKP de una identidad reconocida universalmente no sólo provee una plataforma viable para el partido sino también un impacto duradero a largo plazo en la escena política turca. El énfasis de los demócratas conservadores se fundamenta en un proceso de “redefinición” que abre automáticamente la puerta de la crítica pero, a su vez y al mismo tiempo, también lo hace con la inusitada entrada de la participación política de la mayoría de la sociedad civil. Tras este punto, si los propios demócratas conservadores son aceptados, intelectualmente hablando, todo ello sería únicamente una cuestión de digestión sociológica”.

Por lo que sería evidente que la transformación y aspiraciones reformistas del AKP en cuanto a la normalización política del país “se habrían vuelto más poderosas debido a que los miembros del partido han aceptado las estrategias universales relativas a la administración del país que incluyen una serie de preferencias sociales que no sean consideradas como ofensivas porque el Islam no se habría introducido específicamente para ello en el debate cultural. Se puede establecer, por tanto, que la normalización de la política turca se ha visto favorecida por la

⁷⁵³ *Op. cit.* Ahmet Yıldız. “AK Parti'nin 'Yeni Muhafazakâr Demokrathlığı’” [La Nueva Democracia Conservadora del AKP]. *Liberal Düşünce*, 9: 34 (2004), pp. 6-12. En línea <http://libertedownload.com/LD/arsiv/34/06-Ahmet-Yildiz.pdf> (Consultado el 28/02/2014).

⁷⁵⁴ Ömer Çaha. “Muhafazakar Demokrasi, Liberal Demokrasi'nin Kardeşidir” [La Democracia Conservadora, hermana de la Democracia Liberal]. *Zaman*, 31/08/2003. En línea <http://websitem.gazi.edu.tr/site/dursun.yararsoy/files/download/id/12745> (Consultado el 29/03/2014).

formación de un partido “demócrata musulmán” en términos delimitados por la relación entre el Estado y la sociedad”.⁷⁵⁵

Por último, otra crítica generalizada dirigida hacia el concepto de MD es que no indica qué pretende “conservar” y por qué razón. Si aquellos académicos que defendían la utilidad del concepto buscaron definirlo como una síntesis de los pretéritos y vigentes valores locales turcos (véase turco-islámicos) con los universales (occidentales y en particular europeos), en cierta manera, sería una forma de volver a redimir la noción del centro y la periferia de Turquía.⁷⁵⁶

Aunque en opinión de los propios miembros del partido, sería mucho más importante llevar las demandas de la periferia al centro que ser considerado un partido perteneciente al mismo. El partido, por tanto, enfatiza el esfuerzo de representar y canalizar las demandas (*inputs*) de la periferia al centro por medio de un lenguaje inherente y tradicionalmente utilizado por los partidos del “centro”. Es decir y en palabras de Akdoğan, se puede argumentar que actualmente el AKP es un partido perteneciente al centro en términos de lenguaje, retórica y expresión política: “la amplia y ecléctica base constituyente del AK Parti le ha ayudado firmemente a distanciarse de lo que podría haber sido una identidad ideológica más rígida y como partido de masas tiene una mayor capacidad que otras partes representativas de la periferia referidas a las demandas que van dirigidas hacia el centro, por lo que podría decirse que el AKP ha unido con éxito la mayoría “periférica” mediante el empleo de un hábil lenguaje y la adopción de políticas que tengan en cuenta los valores y expectativas de la mayoría de la sociedad turca. En resumen, el partido ha expresado con éxito las preocupaciones periféricas mediante la expresión que tradicionalmente ha pertenecido al centro”.⁷⁵⁷

En este sentido, los partidos conservadores precedentes al AKP utilizaron lo conservador enfatizando la tradición y los valores espirituales y sociales de índole religioso: “desde el Partido Demócrata (DP) de Adnan Menderes al Partido de la Justicia (AP) de Süleyman Demirel y más recientemente el Partido de la Madre Patria (ANAP) de Turgut Özal,” los cuales, se caracterizaron por una combinación del nacionalismo turco, una sensibilidad a los valores tradicionales e islámicos y un compromiso con la modernización tecnológica basada en el desarrollo mientras

⁷⁵⁵ *Op. cit.* Etyen Mahçupyan. “Demokratik Muhafazakarlik ve Demokratlik” [Democracia Conservadora y Democracia]. *Zaman*, 24/09/2003. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/08/24/yazarlar/etyenmahcupyan.htm> (Consultado el 29/03/2014).

⁷⁵⁶ M. Hakan Yavuz. “Türk Muhafazakarlığı: Modern ve Musluman” [El Conservadurismo Turco: Moderno y Musulman]. *Zaman*, 10/01/2004. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2004/01/10/yorumlar/yorum2.htm> (Consultado el 28/03/2014).

⁷⁵⁷ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic...”, pp. 60-61.

que al mismo tiempo preservaban los valores sociales conservadores y un servicio al ciudadano orientado hacia una concepción electoral en clara oposición al tradicional enfoque de tutela política propuesta por el *establishment* kemalista”.⁷⁵⁸ Sin embargo, el AKP, haciendo uso de lo conservador como “motor de cambio” está atravesando un nuevo itinerario en la política turca.⁷⁵⁹ Una lectura en profundidad del debate sobre la MD indica que el carácter del conservadurismo que pone en marcha el partido es uno de tipo proactivo y ambivalente dirigido a la protección de la estructura actual del sistema político turco. En el discurso de apertura del citado simposio Erdoğan subrayaba:⁷⁶⁰

La comprensión del AK Parti sobre el conservadurismo no significa únicamente el mantenimiento de las instituciones y las relaciones establecidas sino también implica la protección de los valores y principios convenientes mientras se persigue el progreso. Se debe enfatizar que el uso tradicional de la religión como instrumento político era perjudicial para la paz social, la diversidad política y la propia religión. Nuestro partido está dirigido a sintetizar los valores locales y universales, la tradición y la modernidad y lo moral con la racionalidad

Una concepción del término que coincide con lo propuesto por Akdoğan: “lo que nosotros entendemos por conservadurismo no es la protección de todas las instituciones existentes sino alguna de ellas. Conservación no significa ofrecer resistencia a la transformación y al progreso sino que debe servir para adaptarse a los cambios pero sin perder su propia esencia”.⁷⁶¹ Al declararse heredero del legado de anteriores partidos conservadores de connotación islámica, todo ello, mantiene el objetivo de proporcionar al partido una nueva raíz histórica y así “liberarse” de la etiqueta de islamistas. Aunque dicho distanciamiento, en un intento de desligarse de la herencia de líder carismático de Erbakan, suele definir al partido como uno conservador con estrechos vínculos con el legado de Adnan Menderes y Turgut Özal superando así el tradicional “miedo político” al islamismo no sólo del *establishment* sino también de una mayoría del electorado turco.

⁷⁵⁸ Cfr. Ziya Öniş. “The Political Economy of Turkey’s Justice and Development Party”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 207-234.

⁷⁵⁹ *Op. cit.* Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics and the rise of the AKP...*, pp. 164-165.

⁷⁶⁰ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Açılış Konuşması...”, p. 13.

⁷⁶¹ *Op. cit.* Yalçın Akdoğan. *AK Parti ve Muhafazakar...*, p. 128.

El AK Parti parece haber jugado un papel determinante en la fusión de los sentimientos conservadores, tanto a nivel local como nacional, con objetivos globales y desarrollistas. Es por tanto la identidad política que proporciona la MD quien “suministra al partido de un contexto histórico y social, es decir, socializa y provee de un contexto histórico al partido logrando así escapar de la imposición de una identidad inherente al término “musulmán demócrata” a través de un modelo intelectual proporcionado por los grupos islámicos, quizás una simplificación de la política turca por parte de los observadores occidentales. A su vez, le permite conectar directamente con una divisa política muy importante, la representada por el DP, en el que históricamente las fuerzas periféricas se encontraban representadas *vis-à-vis* con el centro kemalista/secular”.⁷⁶² En un discurso de Tayyip Erdoğan, el propio Presidente de la República afirmaba que:⁷⁶³

El AK Parti enfatiza un conservadurismo moderno abierto a la innovación, en lugar del conservadurismo del pasado que fue construido por el statu quo. El AK Parti aboga por un cambio basado en la conservación del producto social evolutivo, gradual y natural de las instituciones y relaciones existentes aunque con la preservación de ciertos valores y adquisiciones. Tal preservación no significa estar cerrado al cambio y el progreso sino que significa la adaptación al desarrollo sin perder la concerniente propia esencia

En relación a lo anterior, “el AKP también pone en línea la tradición política que proviene del TCF, el AP y el ANAP”. Si anteriormente se ha comentado que el distanciamiento del AK Parti con el legado de Erbakan es nítido, ciñéndose por tanto al citado legado de Menderes u Özal, todo ello sería fundamentalmente una estrategia política para superar el miedo al islamismo. Sin embargo, no sólo el origen social y la forma de vida de los dirigentes del AKP lo separan de la herencia del DP, dado que “dicho liderazgo proviene del CHP y su creación se produjo gracias a las desavenencias dentro de dicho partido. Por lo que la dirección del DP pertenece al *ethos* kemalista de construcción de la nación sobre la base del laicismo. Incluso miembros del propio partido como Menderes, Mehmet Fuad Köprülü (1890-1966) y Mahmut Celâl Bayar provenían de familias pertenecientes al centro kemalista. Por su parte, los dirigentes del AKP pertenecen a un entorno sociopolítico diferente, puesto que provienen de varias ciudades de la periferia y de familias de clase media-baja. Son, por tanto, una “contra-élite” con un estilo de vida diferente al liderazgo del DP”.⁷⁶⁴

⁷⁶² *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “The Justice and Development...”, p. 95.

⁷⁶³ Discurso de Recep Tayyip Erdoğan en la *American Enterprise Association* (AEI), el 29 de enero de 2004. En línea <http://www.aei.org/events/2004/01/29/conservative-democracy-and-the-globalization-of-freedom/> (Consultado 31/03/2014).

⁷⁶⁴ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, p. 91.

Según Ahmet Yıldız, la adopción de la MD como una nueva identidad política se asemeja en muchos aspectos al lema de carácter “moral-nacionalista” que los islamistas del Refah y el Fazilet patrocinaron para lograr la indispensable legitimidad política delegada por la sociedad civil. Del mismo modo, “la identidad democrática conservadora es básicamente una herramienta de legitimidad política dirigida hacia tres grupos: el primero de ellos es el electorado turco, de ahí que se enfatice las sensibilidades locales; el segundo es la opinión pública occidental que mediante la utilización de un lenguaje político pro-occidente no representaría un problema de legitimidad y por último, el bloque de poder kemalista que repetidamente ha repudiado cualquier vínculo con el islam político mediante la declaración enfática de lealtad al principio de laicidad y una actitud revisionista, basada en el rechazo a cualquier reminiscencia de carácter islámica, mediante la imposición de una visión asertiva por parte del Estado”.⁷⁶⁵

⁷⁶⁵ *Op. cit.* Ahmet Yıldız. “Problematizing the intellectual and political vestiges”. En Ümit Cizre (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, p. 45.

IV.2.3 Las ambigüedades y controversias de la “democracia conservadora”

Como en la gran mayoría de casos, también existen varias ambigüedades y controversias en la “democracia conservadora” derivadas de la inherente incertidumbre de su ideología o identidad política, debido a que los valores tradicionales conservadores se han articulado de manera diferente en contextos históricos dispares. Así, mientras que de forma tradicional conservadurismo europeo se ha basado en el apoyo a “la monarquía, la Iglesia, la familia, el respeto por la jerarquía social, la dependencia de las tradiciones y la experiencia en lugar de la razón y la preferencia por un cambio limitado, ordenado y gradual”, en la actualidad y principalmente en su versión británica y estadounidense, el conservadurismo ha compaginado los valores liberales con los tradicionales conservadores.⁷⁶⁶

En el contexto específico turco, lo conservador se ha postulado fundamentalmente como una “actitud política” (*siyasi tavır*) que insiste en el cambio gradual y la perpetuación de los valores morales y familiares de tipo patriarcal, un patriotismo basado en la historia otomana y lo piadoso como fuente de lo moral. Lo anterior coincide plenamente por lo expuesto por M. Hakan Yavuz en su tentativa por descomprimir el concepto de MD sobre la base de entrevistas personales con miembros y activistas políticos cercanos al partido donde el autor sostiene la existencia de tres discursos mutuos que constituyen la identidad política del mismo: los valores familiares de tipo patriarcal, el patriotismo histórico otomano, es decir, el apego a la nación musulmana de Turquía, y una moral piadosa en los valores.⁷⁶⁷

Por ello, el AK Parti no estaría tratando de regenerar la tradicional problemática del conservadurismo precedente sino que tiene por objeto reformar el propio concepto dentro de la estructura sociocultural turca a través del desarrollo de un enfoque más sensato mientras que, al mismo tiempo, absorbe los condicionantes que hicieron fracasar a anteriores proyectos políticos con objetivos similares.⁷⁶⁸ De hecho, los partidos políticos conservadores, los mismos que han dominado la mayor parte del período multipartidista en Turquía, también se han articulado sobre una síntesis de los valores conservadores y liberales. Por todo ello, no sería posible encontrar

⁷⁶⁶ William Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 24.

⁷⁶⁷ Para un análisis extensivo de la citada identidad política se puede revisar en cfr. M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, pp. 94-99.

⁷⁶⁸ Yalçın Akdoğan. “The Meaning of Conservative Democratic...”, pp. 54-55.

diferencias fundamentales entre la ideología del AKP y los citados partidos conservadores (DP y AP) y los pertenecientes a la síntesis turco-islámica (DYP, ANAP y MHP).⁷⁶⁹

Otra ambigüedad propia de la ideología del partido se establece en señalar la posibilidad de que pueda convertirse en un partido atrápalo-todo sin una ideología política clara. De este modo, Sultan Tepe argumenta que difícilmente se puede obtener del análisis del propio programa político así como de otros documentos “cómo el partido define esta esencia, qué valores debe proteger, quién los seleccionará y cómo espera proseguir dicha transformación selectiva”. Paradójicamente, la indeterminada y ambigua estructura ideológica de la MD sirve a tres propósitos principales: “el primero de ellos define la identidad del partido de tal manera que no pueda verse intimidada por la comunidad internacional; el segundo propósito dispone la atenuación de las preocupaciones de los sectores laicos con la tradición política conservadora en Turquía mediante el alineamiento con la MD, y por último, asevera a su base electoral que el Islam sigue desempeñando un papel importante en las políticas del partido dado que las mismas constituyen la base de los valores comunes que trata de representar”.

Si bien es cierto que el programa político del AKP puede llevarnos a diferentes interpretaciones, algunos académicos ven al partido como la demostración de un lento proceso de construcción de una síntesis ideológica que busca conciliar los orígenes y la herencia de los movimientos islamistas con los parámetros kemalistas del Estado secular turco. Aunque las propias ambigüedades de la MD en su forma actual no le permiten “ser considerada como un proyecto de transformación social reduciendo el papel político del Islam mediante la introducción de un conjunto de valores tradicionales de carácter innato impidiendo así el desarrollo de un debate sobre las posibles formas en las que el propio Islam pueda ser incorporado a la esfera pública sin ser marginado o excluido”.⁷⁷⁰

Esta visión, un tanto pragmática e irrefutable sobre el sistema político turco, no debe hacernos olvidar que entre los miembros del AK Parti se encuentran varias tendencias ideológicas, algunas de ellas enfrentadas entre sí, y que sea posible el florecimiento de conflictos antagónicos en el futuro como es el caso representado por Abdülatif Şener, exVicepresidente del gobierno durante los años 2002-2007, tras el abandono y posterior refundación del Partido de Turquía (*Türkiye Partisi*, TP) en 2009 o la eliminación del Consejo de Miembros Fundadores de figuras destacadas del partido como Abdullah Gül, Bülent Arınç, Yaşar Yakış, Nur Doğan Topaloğlu o

⁷⁶⁹ Taha Akyol. *Gelenek ve Türk Aydını* [Los Intelectuales Turcos y la Tradición]. Estambul: Kadim Yayınları, 2006, pp. 65-66.

⁷⁷⁰ *Op. cit.* Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party? Promises...”, pp. 122-123.

Yasemin Kumral a principios del 2016.

Por otro lado, existe la suposición en algunos círculos políticos de Turquía, especialmente la oposición laica, que el proyecto político del AKP ha prosperado gracias al resultado de los tradicionales sentimientos de antipatía entre la sociedad civil y la tradicional élite gobernante kemalista. En otras palabras, se podría argumentar que la etiqueta de “demócrata conservador” se establece como una proposición que proporcione al AK Parti un margen de maniobra ante la intrusión de la élite kemalista que ha insistido en una percepción del partido que sostiene una política fundamentalista propia de un partido pro-islámico.⁷⁷¹

Aunque el contexto de subida al poder del partido, donde la situación política en Turquía fue dominada por débiles coaliciones de gobierno, repletas de significativas y repetidas crisis económicas con el resultado final de una pérdida de prestigio internacional y una insatisfacción generalizada del electorado. La ineficacia de los actores políticos convencionales y la política en general, en particular tras el golpe “post-moderno” de 1997, dispuso una coyuntura electoral idónea para que el AKP alcanzara el poder.⁷⁷² Si retornamos a las repercusiones derivadas del citado golpe y el consiguiente episodio de erradicación dirigido hacia la influencia social, cultural y económica del Islam y del RP como su representante político, la definición sobre la citada identidad política del AKP como demócrata conservador podría ser también un intento por “escapar del éxito de auto-derrota del islam político”.⁷⁷³

En este ámbito, sería posible establecer que “el AK Parti ha estado trabajando para reformar activamente el sistema mediante la resolución de algunos problemas sin alterar por completo el *statu quo*”. La trayectoria reformista propuesta por la MD ha sido posible, en parte, gracias al “desarrollo de una modernidad múltiple/alternativa, o islámica en particular, que acepte lo tradicional, un globalismo que recuse lo local y un carácter reformista que propone un cambio uniforme que evite el reformismo de carácter extremista”.⁷⁷⁴ En un discurso, Erdoğan ratificaba lo anterior disponiendo lo siguiente:⁷⁷⁵

⁷⁷¹ Simten Coşar y Aylin Özman. “Centre-right politics...”, p. 63.

⁷⁷² R. Quinn Mecham. “From the ashes of virtue... pp. 344-346.

⁷⁷³ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “The Justice and Development...”, p. 95.

⁷⁷⁴ Yalçın Akdoğan. *AK Parti ve Muhafazakar...*, p. 105 y Nilüfer Göle. *Islam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler* [Islam y Modernidad en Modelos Híbridos]. Estambul: Metis Yayınları, 2000.

⁷⁷⁵ M. Hakan Yavuz. *Secularism and...*, p. 87.

Una parte significativa de la sociedad turca desea adoptar un concepto de Modernidad que no rechaza la tradición, la creencia en el universalismo que acepte el localismo, la comprensión del racionalismo que no deja de lado el significado espiritual de la vida y una opción para el cambio que no es fundamentalista. El concepto de democracia conservadora es, de hecho, una respuesta a este deseo

No obstante, el carácter equívoco y confuso que subyace de la MD en lo relativo a la “inconsistencia entre los principios representativos y participativos; entre el compromiso con los derechos y libertades individuales y una visión orgánica de la sociedad; entre la preocupación por la justicia social y la responsabilidad de mantenerla por parte de la sociedad civil y no por el Estado; y entre los principios de participación política y un enfoque tecnocrático de la política”.⁷⁷⁶ Por tanto, sería posible concluir que el AKP representa una “tercera vía” no entre las políticas neoliberales y socialdemócratas sino más bien entre lo neoliberal y los valores conservadores de índole religioso. Según Simten Coşar y Aylin Özman, esto sería “especialmente cierto, dado que el AK Parti en el intento por forjar una identidad democrática conservadora presta especial atención a la compatibilidad del Islam como entidad social y a su vez, como parte de la tradición turca en lugar de un enfoque ideológico próximo a la democracia”.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, pp. 26-27.

⁷⁷⁷ *Op. cit.* Simten Coşar y Aylin Özman. “Centre-right politics...”, pp. 64-67.

IV.3 EL DEBATE COMPARADO SOBRE LA “DEMOCRACIA CONSERVADORA” COMO IDENTIDAD POLÍTICA E IDEOLÓGICA DEL AKP

IV.3.1 El AKP como un partido político perteneciente al neo-islamismo

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, existe una posibilidad cercana que determina al AKP como un caso *sui generis* dentro de los movimientos islamistas del mundo musulmán e islámico. Aunque también puede ser considerado, como lo hace Thierry Zarcone, como la evolución autóctona del islam político “moderado” (*ceresyani ılımlı islamcılık*) en Turquía, utilizando el término “neo-islamismo”.⁷⁷⁸ Por ello, si también estimamos al AKP como el producto de la evolución de los partidos políticos islamistas de la Visión/Perspectiva Nacional, la definición basada en el análisis del proceso histórico que precedió a la creación del partido gracias la crisis política derivada de los debates internos así como el propio cierre del FP y la consecuente escisión del movimiento islamista en, por un lado, el islamismo reformista-democrático del SP y por el otro, el AK Parti y su “neo-islamismo”.⁷⁷⁹

Para Kadir Canatan, mientras que “el islam tradicional, en referencia al frustrado proyecto político del RP y más tarde del FP, buscaba transformar e islamizar la sociedad desde arriba hacia abajo (*top-down*), es decir, mediante el control del poder institucional dirigido hacia la sociedad”; por su parte, el neo-islamismo no planea ninguna transformación radical de la sociedad y pretende responder mediante una vía del consenso social a las necesidades morales y espirituales de la sociedad”.⁷⁸⁰

A todo ello habría de añadirse que los intelectuales próximos a sensibilidades islámicas declararon que bajo tales condiciones, internas y externas, el viejo discurso y las acciones de los actores islámicos se habían convertido en “ineficaces” y reclamaron un enfoque flexible en lugar de uno que dispensara confrontación. Bajo esta interpretación “neo-islamista” del AK Parti, se podría definir al mismo como “la perpetuación de la MG bajo una forma evolucionada, renovada

⁷⁷⁸ Thierry Zarcone. El islam en la..., p. 24.

⁷⁷⁹ Una revisión sobre la diferenciación programática entre el AKP y los diferentes partidos islamistas de la MG puede consultarse en cfr. Serdar Şen. *AKP Milli Görüşçü mü? Parti Programlarında Milli Görüş* [¿Es el AKP un partido de la Visión/Perspectiva Nacional? Programa Político de la Visión/Perspectiva Nacional]. Estambul: Nokta Yayınları, 2004.

⁷⁸⁰ Kadir Canatan. “AKP Bağlamında 'Yeni-İslâmıcılık' [El AKP en el contexto de un 'Nuevo Islamismo']”. *Bilgi ve Düşünce*, 1: 5 (2004), pp. 22-27.

y exitosa de universalismo”.⁷⁸¹

Por su parte, Zarcone considera que si bien tanto Özal como Erdoğan tienen sus raíces en el movimiento islamista de la MG (sin olvidar también la influencia de la TIS) y sus atípicos partidos (y/o coaliciones políticas) son estimados como versiones demócratas y agentes políticos del movimiento islamista, esto podría explicar en cierta manera por qué el AKP resultaría ser la continuación del ANAP: “el partido de Erdoğan se halla en la tradición de Turgut Özal, quien significó para el propio Erdoğan y sus compañeros un pionero al armonizar tradición y modernización. Erdoğan admira al ANAP, que fue una alianza de diferentes tendencias (nacionalismo, islamismo, liberalismo económico y conservadurismo europeo) y se propuso recoger la antorcha donde Özal la había dejado para llevar más allá la liberalización política con el AKP mediante una voluntad de trascender las divisiones heredadas del pasado y la ambición de reconciliar a las familias políticas enemistadas (kemalistas, islamistas y liberales).⁷⁸²

En línea con lo anteriormente expuesto, es posible encontrar también cierta semejanza con la democracia cristiana francesa, la misma que fue construida sobre “la voluntad de trascender las divisiones heredadas del pasado y la ambición de reconciliar a las familias políticas enemistadas”.⁷⁸³ Otra interpretación que realiza Zarcone sobre el partido es la que considera al AK Parti como un partido político que se habría apartado de la senda islamista tradicional representada actualmente por el SP.

Por otro lado, se vería también necesario analizar los elementos islámicos y la espiritualidad que defiende el partido. En otras palabras, aclarar cuáles son los valores religiosos que un “neo-islamista” conserva de forma pragmática y privilegia en su proyecto político y como demócrata no puede imponer a los demás, debido a que dichos elementos de connotación islámica son fundamentales para que la “democracia conservadora” pueda posteriormente sintetizarlos a una forma aceptable por la mayoría de la sociedad.

Así, el AK Parti apela a los valores morales de la justicia (*adalet*), la honradez (*dürüstlük*) y la sabiduría práctica (*edep*), los cuales concuerdan con las reglas de buen comportamiento de los musulmanes (*adab*) y son reformulados sobre una base tradicional asumida y transmitida por la población de Anatolia instalada en las modernas ciudades donde los valores “constituyen quizá

⁷⁸¹ Sultan Tepe. “Turkey's AKP: A Model 'Muslim-Democratic' Party?”. *Journal of Democracy*, 16:3 (2005), pp. 69-82.

⁷⁸² *Op. cit.* Thierry Zarcone. El islam en la..., p. 251.

⁷⁸³ *Op. cit.* René Rémond. *Les Droites en France* [El Derecho en Francia]. París: Aubier, 1982, p. 382.

el núcleo mismo del fenómeno de la civilización, es decir, un conjunto de imágenes y símbolos que permiten a un grupo humano expresar su adaptación a la realidad y también permite relacionarlos con otros grupos históricos contemporáneos”.⁷⁸⁴

Por lo tanto, “la demanda conservadora de lo moral y lo piadoso del electorado próximo al partido puede interpretarse como una demanda de *edep*, en otras palabras, se podría incluso considerar al partido como uno fundamentado en la *sabiduría práctica* partidario de las reglas de comportamiento y decoro musulmanas asumiendo por ello los *inputs* preceptivos sobre una base tradicional conservadora. Pero dicha “sabiduría práctica” se funde con términos como los “valores nacionales”, algo ya utilizado por otros partidos islamistas precedentes al AKP. Ahora bien, los valores defendidos se expresan en principio únicamente a través de sus costumbres prácticas y tras ellas se encuentran tradiciones que son declaradas como la memoria orgánica de la civilización islámica”.⁷⁸⁵

Por otro lado, sigue existiendo “un discurso civilizatorio (de índole islámico) que ha sido durante mucho tiempo el faro del islamismo turco. Es resaltable recordar que los conceptos de justicia y progreso/desarrollo han contribuido mucho a la evolución de los discursos islamistas en Turquía, entre ellos el “*Adil Duzen*” (Orden Justo) del Refah Partisi en la década de los años noventa. Con todo ello, durante los últimos años del régimen imperial la noción de islamismo estuvo fuertemente influenciado por la europea de progreso”.⁷⁸⁶ Todo ello se traduce en la pretensión del partido por “luchar contra la injusticia y la desigualdad agravada por la corrupción endémica del sistema político turco” así como poner de relieve uno de los conceptos islámicos más importantes desde la época imperial y tema clave para el islamismo: la justicia. Aunque resulta complejo establecer que el uso que realiza el AKP del término mantiene el mismo significado que se le ha dado tradicionalmente pese a que el concepto mantiene un valor simbólico en las raíces y preferencias políticas del partido.

Desde entonces y con la excepcionalidad de los años ochenta, los islamistas se han agarrado a diversos aspectos considerados como efectivos de la civilización occidental. Es actualmente el AKP quien combina los términos progreso/desarrollo y justicia, ejemplo de ello es que el propio nombre del partido hace referencia a los términos anteriormente citados. Esto podría llevarnos a pensar que el AK Parti ha podido transformar la experiencia islamista turca

⁷⁸⁴ *Op. cit.* Paul Ricoeur. *Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Almagesto, 1994, pp. 24-25.

⁷⁸⁵ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, pp. 252-253.

⁷⁸⁶ *Op. cit.* Burhanettin Duran. “JPD and Foreign Policy...”, p. 286.

dejando caer la pretensión de establecer un Estado islámico pero aún aprovecha algunos de los conceptos básicos del islamismo como la justicia, el progreso o la continuidad de la civilización islámica. El AK Parti parece utilizar el proceso de modernización y occidentalización (europeización) como intercambiables dejando la diferenciación islamista a un lado.

Pero al mismo tiempo combina los valores modernos (de carácter democrático) y los conservadores (de connotación islámica) para crear una nueva síntesis basada en una percepción civilizatoria.⁷⁸⁷ Sería destacable en este aspecto que dicha síntesis mantiene dos propósitos diferentes: por un lado, que los valores del Islam concuerden con los valores europeos/occidentales para que pudieran ser emulados. El discurso civilizatorio del AK Parti es una versión sutil que no da tanta importancia, en términos políticos y culturales, a las categorías de Islam y Occidente.⁷⁸⁸ De ahí que la democracia conservadora represente en términos generales un distanciamiento del islamismo propuesto por anteriores partidos políticos ligados a la MG.

Así mismo, este “nuevo pensamiento islamista” también llevaría incorporado una nueva aproximación al discurso de civilización, debido a que de manera significativa el “novedoso” discurso del AKP incorpora dos dualidades normalmente enfrentadas del término: por un lado, utiliza la voluntad kemalista de alcanzar a la civilización contemporánea y por otro, un nuevo ideal islámico de coexistencia de las civilizaciones, en particular de la civilización islámica con la Occidental (europea). De otra manera, “la palabra “civilización”, utilizada no sólo en singular sino también en plural, es pronunciada con frecuencia, especialmente por Erdoğan, no sólo en discursos de política exterior sino también en el ámbito doméstico. La utilización del concepto en singular expresa su compromiso con el ideal kemalista de alcanzar el nivel de la civilización contemporánea, posición similar a la perseguida por la modernización kemalista. Pero al mismo tiempo, la utilización de la palabra en plural especialmente en el debate de integración en la UE a fin de señalar las diferentes raíces de la civilización europea (occidental).⁷⁸⁹

Por ello, el discurso político del AKP sobre la coexistencia civilizatoria pacífica con Europa en realidad implica una “diferenciación” entre el concepto de civilización tradicional islámica y el tradicionalmente utilizado por los conservadores en Turquía. A través de la citada combinación de los discursos civilizatorios provistos por la “democracia conservadora” del AK Parti, en efecto, cuestiona tanto la conceptualización ideológica del islamismo tradicional como de la historia nacional turca propuesta por el kemalismo. En consecuencia, el AKP ha adoptado

⁷⁸⁷ *Op. cit.* R. Quinn Meham. “From the ashes of virtue... p. 351.

⁷⁸⁸ Burhanettin Duran. “JPD and Foreign Policy...”, p. 284.

⁷⁸⁹ *Op. cit.* Burhanettin Duran. “The Justice and Development...”, pp. 85-86.

una postura post-kemalista que le permite escapar tanto de una como de la otra, pero en cierto sentido el discurso sobre una alianza de civilizaciones crea un terreno fértil para visualizarla. La modernización del país como el *súmmum* de la renovación y continuidad interactiva desde el inicio de la modernización otomana en 1839 con el debate de los *millet* - Tanzimat y el concepto de ciudadanía otomana.

Todo ello también sirve a las aspiraciones islamistas de revivir la civilización islámica como base de la identidad musulmana, estableciéndose así como el compromiso del AK Parti con la idea de la civilización. Esta modificación en el modelo de partido político del AKP es considerado por algunos académicos como Zarccone o Introvigne, no como “el fracaso del islam político sino como una evolución exitosa de los mismos que presenta a su vez una nueva etapa ideológica”.⁷⁹⁰ Este cambio de proyecto considera al AKP como el primer partido de inspiración religiosa que ha sido capaz de abandonar y desvincularse del modelo propuesto por las cofradías sufíes, adoptando así por ello uno similar a los partidos democristianos occidentales. Se hace necesario, por tanto, analizar los contrastes y paralelismos entre los demócratas cristianos europeos y el AK Parti.

⁷⁹⁰ Massimo Introvigne. “Turkish Religious Market...”, p. 41 y Thierry Zarccone. *El Islam en la...*, pp. 207-208.

IV.3.2 Contrastes y paralelismos entre los casos demócrata cristiano y el AKP

Asimismo, la identificación del AKP con un proyecto de “democracia conservadora” le ha proporcionado un elemento de comparación con el caso de la “democracia cristiana” europea, a la cual se recurre en cierto sentido para normalizar la supuesta opción “islamodemócrata” del AK Parti en la vida política turca. A pesar de todo ello, existe una notable dificultad para definir en términos ideológicos a los partidos de la democracia cristiana, ya que el dinamismo de cada sociedad hace complejo estipular una noción singular que trascienda en el tiempo, lugar y circunstancia, complejidad directamente relacionada con la estrategia de partidos “atrápalo-todo” que la gran mayoría de los mismos persiguieron, sobre todo, durante las décadas de los años cincuenta y sesenta del pasado siglo.

De manera general, por lo tanto, lo que podríamos entender por “experiencia democristiana” sería la “trayectoria de un movimiento político de masas, principalmente católico en su orientación confesional, surgido en un contexto institucional que todavía no era plenamente democrático con el objetivo de cuestionar el carácter liberal y secular de la modernidad política europea que, en paralelo con la experiencia socialdemócrata se establece entorno a la capacidad que mantienen las instituciones democráticas para absorber a sus “enemigos” mientras continua con su proceso de expansión”.⁷⁹¹ La eficacia y relativo éxito del movimiento, que llegó a reforzar el orden político que inicialmente impugnaba, con lo que llegaron a olvidar por completo sus orígenes políticos antiliberales contribuyendo así y en cierta manera a la consolidación de un orden moderno hacia la democracia liberal.

Una característica distintiva de este tipo de partidos es el atractivo general que interfieren a los votantes de sensibilidad religiosa. Es por ello que la propia orientación del recurso religioso, combinado con la activación de divisiones sociales dirigida hacia la movilización política de una nueva burguesía (periférica), es decir, de sectores rurales y urbanos que se sentían política y económicamente excluidos y marginados por el “centro”, se convirtió en su eje político. Es esta la razón, en claro contraste con la propuesta socialista, del carácter interclasista del movimiento democristiano, todo ello reflejado en la heterogeneidad de su base social y la capacidad para entrelazar grupos sociales dispares. Por lo que bajo esta perspectiva la

⁷⁹¹ *Op. cit.* Stathis N. Kalyvas. The ‘Turkish Model’ in the Matrix of Political Catholicism”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, p. 192.

instrumentalización de la religión con fines políticos se convirtió en el lenguaje que articulaba las demandas políticas y económicas de la periferia.⁷⁹²

Por otro lado, la existencia de un debate ideológico que dominó gran parte de la política europea de posguerra situaba la posición de los partidos políticos demócratas cristianos entorno al choque ideológico entre izquierda y derecha. En principio, la principal diferencia que se estableció entre la democracia cristiana con el conservadurismo clásico pro-capitalista fue la afirmación de los primeros como una “tercera vía” entre capitalismo y socialismo rechazando el “materialismo” de ambos que supuestamente no tenían en cuenta la naturaleza moral del hombre. De ahí que uno de los contrastes más importantes entre el AKP y la democracia cristiana en el ámbito de las políticas económicas y sociales parece derivar del hecho de que el propio partido no ha tenido que concentrarse en definir su posición dentro de la división ideológica entre izquierda y derecha, no mantiene la urgente necesidad de articular una “tercera vía” y en consecuencia, pone un mayor énfasis en el bienestar social que el conservadurismo anglosajón y se basa menos en la clase social.⁷⁹³

Por ello, la democracia cristiana es conservadora en cuestiones derivadas de la moral, la cultura de la sociedad y las tradiciones. Por el contrario, pueden disponerse como partidos con tendencias progresistas debido a su fuerte consciencia social, enfatizando la reducción de la pobreza, la instauración de un Estado de bienestar y, en caso necesario, la puesta en marcha de una red de “seguridad” que proporcionan las fuerzas del mercado.⁷⁹⁴ La movilización de los partidos democristianos europeos adquirió un pronunciado carácter populista situado inicialmente fuera del ámbito político y dentro de lo que hoy se considera la sociedad civil. La conflictividad que proporcionaba la acción colectiva fue resuelta gracias a la amplia gama de incentivos primarios alrededor de la efectiva disposición de una variedad de “servicios sociales (hospitales, clínicas y sociedades de caridad), actividades económicas (bancos, casas de crédito e inversión y compañías de seguros) o iniciativas educativas (colegios, guarderías y campamentos juveniles)” ampliamente publicitados por densas redes de medios de comunicación próximas a conglomerados empresariales de sensibilidad religiosa. Por tanto, el activismo religioso de carácter católico fue capaz de construir una sociedad paralela o alternativa a la establecida que más tarde fue incorporada a los partidos políticos democristianos. A dicho proceso se agregaría

⁷⁹² Stathis N. Kalyvas. *The ‘Turkish Model’...*, pp. 189-198.

⁷⁹³ *Op. cit.* Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics...*, p. 175.

⁷⁹⁴ Cfr. Kees van Kersbergen. *Social Capitalism: A Study of Christian Democracy and the Welfare State*. Londres: Routledge, 1995.

el éxito de gestión y la capacidad de provisión de servicios sociales a la sociedad en contraste con los ineficaces y corruptos recursos proporcionados por el Estado.⁷⁹⁵

Sin embargo, el enfoque anti-liberal de la movilización social propugnada por los partidos demócratas cristianos fue rebajado e incluso invertido tras ser éstos incluidos en los sistemas políticos de sus respectivos países. Si bien esta moderación contribuyó al proceso de democratización, la integración en las instituciones liberales les hizo adquirir una dinámica de auto-cumplimiento que había sido eludida hasta ese momento. Lo característico de todo ello es que fue logrado mediante el desarrollo del interés resultante de un proceso de participación política más que de la propia evolución o adaptación ideológica de los mismos.⁷⁹⁶

Así mismo, en el ámbito organizativo también existen similitudes entre los casos comparados. Al igual que los demócratas cristianos, el AKP mantiene una importante base de apoyo entre una variedad de organizaciones no gubernamentales en los que se incluyen grupos juveniles, culturales y feministas tales como sindicatos, asociaciones empresariales y sociedades de bienestar social. La existencia de fuertes *networks* de asociaciones dentro o con claros vínculos con el partido ha sido utilizada también por los partidos de la democracia cristiana para llegar a todos grupos sociales de la sociedad. No obstante, estos vínculos se han vuelto cada vez más débiles debido a la creciente secularización de las sociedades europeas.

Es en este ámbito es donde se puede argumentar que los partidos políticos con orientación fundamentalista se han convertido en “partidos sistémicos” una vez se les ha permitido competir bajo parámetros electorales ordinarios. Un ejemplo típico de lo anterior es el caso de los demócratas cristianos en Europa, que pasaron de sostenerse bajo una postura no democrática fundamentalista a establecerse a través del tiempo como una sistémica de carácter conservador. Según Ziya Öniş, la analogía con los democristianos puede ser totalmente apropiada, no obstante, para una comprensión del comportamiento de los partidos islamistas en en Turquía se debe mantener la consciencia sobre el hecho de que los partidos conservadores de connotación islámica han mantenido de forma tradicional la instrumentalización del Islam y sus valores como un recurso político importante.⁷⁹⁷

⁷⁹⁵ Stathis N. Kalyvas. “Commitment Problems in Emerging Democracies...: The Case of Religious Parties”. *Comparative Politics*, 32: 4 (2000), pp. 379-398.

⁷⁹⁶ Stathis N. Kalyvas. “The ‘Turkish Model’ ...”, p. 194.

⁷⁹⁷ Ziya Öniş. “Political Islam...”, pp. 294-295.

A pesar de lo anterior, comparar como simples organizaciones al AKP con los partidos democristianos europeos en concreto de los considerados como “clásicos” en este ámbito, como lo serían el Movimiento Republicano Popular (*Mouvement Républicain Populaire*, MRP) en Francia, la Unión Cristiano-Demócrata (*Christlich-Demokratische Union Deutschlands*, CSU-CDU) en Alemania y el Partido Cristiano-Demócrata (*Democrazia Cristiana*, DC) en Italia, nos dará una imagen incompleta de los mismos y, por lo tanto, sería necesario discutir los contrastes existentes entre Islam y Cristianismo.⁷⁹⁸

De forma particular, el hecho de que Turquía sea un país de mayoría musulmana crea un contraste sugerente en cuanto a la existencia de significativas diferencias institucionales así como en las actitudes referidas hacia el Estado tanto del Islam como del Cristianismo.⁷⁹⁹ La primera de ellas se sitúa en el contexto en el que ambos surgieron. Si los partidos democristianos europeos pueden considerarse como las “criaturas producto del período de catarsis y reconstrucción que siguió a la IIGM”,⁸⁰⁰ se podría estimar que mantuvieron desafíos similares puesto que se proyectaron así mismos como de anti-comunistas ante lo que consideraron una “amenaza real” en la posible apropiación del Estado por parte de los propios comunistas (en el caso alemán la amenaza fue obviamente distinta en contraposición a los casos francés e italiano siendo vista como una de carácter externo en lugar de interno) y anti-fascistas debido a la desacreditación de los propios partidos conservadores en los años precedentes a la guerra sobre el papel desarrollado por los mismos al permitir a los fascistas y nazis ascender al poder y en el caso francés la colaboración con fuerzas del Eje tras la ocupación de su territorio.

Fue por tanto el “nuevo comienzo” propuesto con la creación tanto de los Estados-nación así como de la sociedad civil de posguerra por medio de nuevas constituciones quienes dispusieron el atropello por parte de la contienda bélica durante el período 1944-1949 en Francia, Italia y Alemania de las viejas estructuras así como también de las consideradas como ideologías arcaicas.⁸⁰¹ Como bien argumenta Gabriel Almond, “en el caos de la posguerra europea, con

⁷⁹⁸ Arda Can Kumbaracıbası. *Turkish politics...*, pp. 175-177.

⁷⁹⁹ William M. Hale. “Christian Democracy and the JPD: Parallels and Contrast”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 66-87.

⁸⁰⁰ *Op. cit.* William Hale. “Christian Democracy...”, p. 68. Para una aproximación al DC, CSU-CDU y MRP, se pueden consultar cfr. Peter Van Kemseke. “The Societal Position of Christian Democracy in France”. En Emiel Lamberts (ed.) *Christian Democracy in the European Union (1945-1995)*. Lovaina: Leuven University Press, 1997; Geoffrey Pridham. *Christian Democracy in Western Germany: The CDU/CSU in Government and Opposition, 1945-1976*. Londres: Croom Helm, 1977 y Robert Leonardi y Douglas A. Wertman. *Italian Christian Democracy: The Politics of Dominance*. Basing-stoke: Macmillan, 1989.

⁸⁰¹ *Op. cit.* (*Ibid.*), pp. 68-69.

alguna excepción como la española, la Iglesia se presentó como la única institución omnipresente que no mantuviera una ideología de carácter comunista y nacionalsocialista”.⁸⁰²

Por su parte y como hemos podido observar previamente, las circunstancias históricas del nacimiento del AK Parti son dispares a los democristianos europeos. Al contrario de los últimos, no existió una reconstrucción institucional en la época de creación del partido en 2001 aunque si bien es cierto que el contexto interno del país con débiles coaliciones de gobierno durante la década de los años noventa y una alta percepción por parte de la sociedad civil del nivel de incompetencia y corrupción pueden encontrarse ciertas similitudes con el caso italiano en la década de los años noventa, lo que Hale ha denominado como *Tangentopoli alla turca*.⁸⁰³ El contraste más llamativo entre ambos es que mientras que el movimiento democristiano en Europa es percibido “como conservador y pro-*statu quo*, el AKP, siendo culturalmente conservador, es contemplado generalmente como una fuerza anti-sistema en la política turca opuesta al Estado secular centralizado”.⁸⁰⁴

Entretanto, mientras que los partidos demócratas cristianos podían apelar abiertamente a la base de sus propios valores cristianos, la necesidad del AKP de mantenerse dentro de los límites impuestos por la constitución de Turquía y no ser prohibidos, como todos los demás partidos islamistas precedentes, nos muestra que no podía darle similar importancia al Islam en su discurso político. Si bien el comunismo ha sido casi una fuerza residual en Turquía, el partido no tenía que concentrarse en derrotarlo, puesto que la izquierda turca ha sido demasiado débil para ofrecer un desafío eficaz para el Estado desde la década de los años ochenta, incluso si estaba dispuesta a adaptarse a las condiciones cambiantes del sistema político. En lugar de ello, definieron su posición entre dos fuerzas contradictorias: por un lado, el proyecto islamista tradicional de Necmettin Erbakan, a la que los líderes del AK Parti habían sido relacionados por su militancia previa y por el otro, la autoritaria y asertiva versión del laicismo representada por el *establishment* kemalista.⁸⁰⁵

⁸⁰² *Op. cit.* Gabriel Almond. “The Christian Parties of Western Europe”. *World Politics*, 1 (1948), pp. 31-32.

⁸⁰³ William M. Hale. “Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), p. 301. Para una aproximación a la crisis y las reformas económicas patrocinadas por el IMF se puede consultar la obra de Sultan Tepe. “Turkey's AKP: A Model...”, pp. 112-114.

⁸⁰⁴ *Op. cit.* Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics...*, pp. 177-178.

⁸⁰⁵ William M. Hale. *The politics of modern Turkey: critical issues in modern politics*. Londres: Nueva York: Routledge, 2008, p. 75.

En segundo lugar, en su versión más radical o extremista, el Islam mantiene una explícita visión del Estado que es apoyada por más que una minoría de musulmanes.⁸⁰⁶ Aunque tampoco el cristianismo ha mantenido un respaldo incondicional a la democracia. Si realizamos un análisis de la trágica y celebre *Syllabus Errorum* (Listado de Errores), publicada por la Santa Sede en 1964 durante el papado de Pio IX (1792-1878), la cual, supuso un paréntesis al respecto. En el polémico documento, de ochenta puntos, se denunciaban conceptos tales como “la libertad de expresión, prensa y de conciencia y credo, la igualdad jurídica de los cultos religiosos, la soberanía popular, la doctrina del progreso, la separación entre Estado e Iglesia, el liberalismo y la concepción moderna de civilización”.⁸⁰⁷

Por su parte, la religión musulmana, con el régimen chiíta de los *ayatollah* en la República Islámica de Irán y la dinastía de los Saudíes en la Península Arábiga, serían dos ejemplos ilustrativos en los que la autoridad de la sociedad civil está claramente subordinada a la soberanía de Dios.⁸⁰⁸ Cualquier conjunto de leyes estatales, ya sean las establecidas en los diferentes códigos de carácter penal o de relaciones civiles y comerciales, están basadas en cierta interpretación o visión (como la wahabí en el caso saudí), que legitiman al ente estatal para mantener la capacidad de discriminar a sus ciudadanos, sobre todo políticamente, para seguir manteniendo los resortes del poder y la economía.

Todo lo anterior obliga a los partidos demócratas que operan en sociedades mayoritariamente musulmanas a desestimar la articulación de un proyecto de Estado islámico y restringir el rol de la religión en la política sobre materias tales como la educación o la moralidad aceptadas como parte del dialogo entre Estado y religión en democracias no musulmanas. En este sentido, el AKP reivindica bajo las credenciales democráticas la adhesión de esta restricción siendo esto último un aspecto que mantiene cierta afinidad con los demócratas cristianos europeos.⁸⁰⁹

En referencia al ámbito institucional, las disimilitudes entre Islam y Cristianismo son claramente nítidas, puesto que tras la abolición del Califato otomano en 1924 no existe en el Islam un equivalente que funcione como autoridad trasnacional como el representado por la figura institucional del Papado en la Iglesia católica. Son “por tanto los movimientos islamistas relativamente libres de promover sus propias agendas políticas, sociales y culturales sin

⁸⁰⁶ Juan Antonio Macías Amoretti. *Movimiento islamista...*, p.14.

⁸⁰⁷ *Op. cit.* Stathis N. Kalyvas. “The ‘Turkish Model’...”, p. 193.

⁸⁰⁸ Gema Martín Muñoz, Begoña Valle y M^a Angeles López. *El Islam y el Mundo Árabe...*, p. 163.

⁸⁰⁹ William M. Hale. “Christian Democracy and the AKP...”, pp. 299-300.

limitaciones o directivas exigidas por instituciones externas. Lo anterior daría a los intelectuales y políticos de las sociedades musulmanas un grado de flexibilidad e independencia que no siempre ha estado abierta a los líderes y teóricos de la democracia cristiana. Se puede argumentar que el AKP ha hecho buen uso de esta flexibilidad”.⁸¹⁰

Finalmente, ambas ideologías son partidarias de la integración en la UE. Incluso se podría decir que el cambio en la percepción del AKP se establece como la ruptura más clarificadora con la tradición islamista representada por Erbakan y la MG basada, como se ha visto, en una “cruzada” contra Occidente, una profunda sospecha sobre los valores políticos modernos y la objeción al proceso histórico de occidentalización de Turquía. Un hecho simbólico fue la decisión de llevar el cierre del RP ante el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (*European Court of Human Rights*, ECtHR) y no ante el Tribunal Constitucional (AM), lo que demuestra que bajo la presión política y jurídica ejercida por las fuerzas seculares, los islamistas buscaron protección en las instituciones occidentales con el objetivo de reducir la influencia del estamento militar y fueran considerados como actores legítimos en el sistema político.

También sus enfoques educativos son similares, ya que hacen hincapié en la importancia de la educación religiosa obligatoria tanto en el ámbito público como en el privado y resaltan la necesidad de los subsidios estatales para las instituciones educativas con orientación religiosa. Al resaltar los valores basados en la fe sin defenderlos como tales en campos como la educación y la moral, el AK Parti presenta claros paralelismos con los partidos democristianos aunque el debate no es idéntico en ambos casos. Por ejemplo, en la Europa católica las disputas sobre el divorcio o el aborto han sido prioridad en la agenda de los partidos demócrata cristianos pero son mucho menos significativos políticamente hablando en Turquía aunque dichos temas han ido ocupando una posición mucho más importante en la agenda del gobierno en los últimos años, especialmente en la segunda (2007-2011) y tercera legislatura (2011-2015) del partido en el gobierno.⁸¹¹

⁸¹⁰ *Op.cit.* William M. Hale. “Christian Democracy and the AKP...”, p. 71.

⁸¹¹ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 154.

IV.3.3 El rostro cambiante del islam político en Turquía: el AKP como representante político del post-islamismo

Durante las dos últimas décadas, en el estudio sobre la evolución histórica de los movimientos islamistas, conceptos tales como post-islamismo han centrado la atención de gran parte de la academia europea.⁸¹² A pesar del empuje cívico y secular de las revueltas populares en el mundo árabe, o al menos en su etapa inicial, varios académicos occidentales como Bernard Lewis expresaron serias preocupaciones ante lo que se ha considerado como la “reactivación inminente del fundamentalismo islámico en la región”.⁸¹³ El pánico entorno a dicho “resurgimiento islámico” fue reforzado gracias a las victorias electorales de partidos islamistas o de raíces islámicas a lo largo de todo el invierno de 2011 como el *Ḥizb al-Nahḍa* (Partido del Renacimiento) en Túnez, los HHMM a través del partido *Ḥizb Ḥurriyya ‘Adāla* (Partido de la Libertad y la Justicia) en Egipto y el *Ḥizb ‘Adāla Tanmiya* (Partido de la Justicia y el Desarrollo) en Marruecos además de la desafortunada aparición en Siria e Irak de la organización terrorista Dāesh.⁸¹⁴

En virtud de lo expuesto anteriormente, se vería necesario debatir acerca del término que, aún siendo relativamente novedoso, ha levantado alrededor del mismo una gran controversia. Algunas críticas cuestionan la prematura consideración de Olivier Roy, que utiliza la noción de post-islamismo como una categoría histórica particular que anuncia el callejón sin salida del islamismo, como el final de una fase histórica argumentando que lo único que quizás estaba evolucionando era la versión “revolucionaria” del mismo.⁸¹⁵ Otra crítica se establece en el propio mensaje islamista, el cual, no significa una realidad distinta sino que simplemente sería una variante de las propias políticas islamistas.⁸¹⁶

⁸¹² Gilles Kepel. *Jihad: The Trial of Political Islam*. Londres: I.B. Tauris, 2002; Gilles Kepel. *The War for Muslim Minds: Islam and the West*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004 y *Op. cit.* Asef Bayat. “Islam and Democracy: What is the Real Question?” *ISIM Papers*, 8 (2007). En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12452/paper_bayat.pdf?sequence=1 (Consultado el 22/01/2013).

⁸¹³ David Horowitz entrevista a Benard Lewis. “A mass expression of outrage against injustice”. *Jerusalem Post*, 24/02/2011. En línea <http://www.jpost.com/Opinion/Columnists/A-mass-expression-of-outrage-against-injustice> (Consultado el 16/04/2014).

⁸¹⁴ Ignacio Álvarez-Ossorio. “Primavera democrática árabe: ¿otoño islamista?”. En Manuela Mesa (coord.) *El reto de la democracia en un mundo en cambio: respuestas políticas y sociales*. Madrid: Ceipaz, 2013, pp. 107-122. En línea <http://www.ceipaz.org/images/contenido/6.IgnacioAlvarez.pdf> (Consultado el 16/04/2014).

⁸¹⁵ Olivier Roy. “Le Post-Islamisme”. *Revue du Monde Musulmans et de la Méditerranée*, 85 (1999), pp. 9-30 y Farhad Khosrokhavar. “The New Intellectuals in Iran”. *Social Compass*, 51: 2 (2004), p. 191.

⁸¹⁶ Salwa Ismail. “The paradox of Islamist politics”. *Middle East Report*, 221 (2001), pp. 34-39 y Francois Burgat. *Face to Face with Political Islam*. Londres: I.B. Tauris, 2003, pp. 180-181.

De manera particular, el concepto de post-islamismo fue utilizado por primera vez en el artículo “The Coming of a Post-Islamist Society” (“La llegada de una sociedad post-islamista”) en el que su autor, el sociólogo Asef Bayat, se propuso discernir la articulación de una perspectiva política, las apreciables tendencias sociales e intelectuales y un discurso religioso innovador que la república islámica de Irán comenzó a presenciar tras el contexto final de la guerra con Irak (1988), la muerte del Jomeini y el programa de reconstrucción del país puesto en marcha por el presidente Akbar H. Rafsanyaní en 1989.⁸¹⁷ Una dinámica que con el tiempo llegó a secundar el “movimiento de reforma” dado a finales de la década de los años noventa en el que jóvenes, estudiantes, mujeres e intelectuales religiosos reclamaron al mismo tiempo democracia, derechos individuales, tolerancia, igualdad de género así como la separación entre Estado y religión. El post-islamismo pudo desarrollarse en Irán, por tanto, sobre la base del fracaso de la política implementada por los gobernantes islamistas para hacer frente a las necesidades fundamentales de los ciudadanos.

La formulación original que realiza Bayat representa al mismo tiempo una *condición* y un *proyecto*. El post-islamismo en el primer caso “se refiere a una condición política y social que tras una fase de experimentación tanto la apelación, el dinamismo y las fuentes de legitimidad del islamismo se habrían extenuado incluso entre sus partidarios más fervientes. Con el tiempo, la tentativa pragmática para mantenerse en el sistema reforzara el abandono de algunos de sus principios subyacentes. Por tanto, el islamismo debe convertirse en una obligada reinención de carácter cualitativo tanto por sus propias contradicciones internas como por la presión social”. Como se ha comentado anteriormente, el ejemplo de transformación en el discurso religioso y político de Irán en la década de los noventa, donde “el post-islamismo se expresó mediante la idea de fusionar el Islam (como una fe personalizada) con las libertades individuales, es decir, el post-islamismo, estaba asociado tanto a los valores democráticos como a varios aspectos de la modernidad”.⁸¹⁸

A su vez, el propio Bayat considera el fracaso de los islamistas en su intento de implantar un Estado islámico en una categoría de análisis que se establece como un proyecto de “modernidad múltiple/alternativa” en las sociedades musulmanas.⁸¹⁹ El académico sitúa al post-islamismo no sólo como una condición sino también como un proyecto, “un consciente intento

⁸¹⁷ Asef Bayat. “The Coming of a Post-islamist Society”. *Critique: Critical Middle East Studies*, 9 (1996), pp. 43-52.-

⁸¹⁸ *Op. cit.* Asef Bayat. “The Coming of a Post-islamist...”, p. 45.

⁸¹⁹ *Op. cit.* Asef Bayat. *Making Islam Democratic: social movements and the post-Islamist turn*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 2.

para conceptualizar y desarrollar estrategias bajo la particularidad y el fundamento de trascender al islamismo hacia el ámbito social, político e intelectual. El post-islamismo en este ámbito no es anti-islámico sino que refleja una tendencia que (re)seculariza la religión. Preeminentemente, está marcado a limitar el papel político de la religión en un intento de convertir los principios subyacentes del islamismo en su cometido, fusionando los derechos individuales con la religiosidad, enfatizando la pluralidad en lugar de una autoridad singular, la historicidad en vez de una interpretación rígida de las escrituras y el futuro en vez de lo ulterior”. El autor llegó a la conclusión de que “mientras el islamismo es definido por la fusión de la religión y la responsabilidad, el post-islamismo hace hincapié en la religiosidad y los derechos del individuo al tiempo que también favorece la implantación de un Estado sustentado en la sociedad civil que otorgue un papel activo a la religión en la esfera pública.”⁸²⁰

Por consiguiente, los principales defensores de esta categoría, Bayat y Roy, hacen referencia a un amplio espectro de tendencias, activismo intelectual y sociopolítico de las sociedades musulmanas debido al desgaste del proyecto islamista tradicional. A su vez, el post-islamismo supone manifiestamente una discursiva y/o pragmática ruptura con el tradicional paradigma islamista. En otras palabras, el término no supone un alejamiento de la fe islámica hacia lo laico, a pesar de que el concepto suponga en sí una especie de proceso de secularización en el sentido de fomentar la separación entre los asuntos religiosos y los del Estado. El post-islamismo entonces supone “un complejo proceso de ruptura con el paquete ideológico islamista tradicional para adherirse a un tipo de proyecto político religioso más diverso e inclusivo donde, sin embargo, el Islam siga siendo una parte importante tanto en las creencias como también en el mantenimiento de un papel destacado en la esfera pública”.⁸²¹

De manera general, la agenda de los partidos políticos post-islamistas mantiene un carácter activo (reformista) aunque están compuestas por objetivos más modestos que sus predecesores en temas como el uso del concepto de *ūmmet* que se ha convertido en un lema de uso interno. En segundo lugar, “los post-islamistas están creando un espacio *de facto* de carácter secular motivado por la conducción del activismo religioso resultando un distanciamiento claro del Estado y a veces de las cuestiones políticas en general”.⁸²² En tercer lugar, el post-islamismo implica una reformulación teológica y filosófica. Con el objetivo de hacer frente a la insuficiencia intelectual del islam político algunos pensadores lo articulan hacia posiciones

⁸²⁰ *Op. cit. (Ibíd.)*, p. 18.

⁸²¹ *Op. cit. (Ibíd.)*, pp. 25-26.

⁸²² *Op. cit.* Henry Lauzière. “Post-islamism and the Religious Discourse of ‘Abd Al-Salam Yasim”. *Middle East Studies*, 37 (2005), pp. 241-243.

laicistas o apolíticas. En resumen, es lo que la socióloga Nilufer Göle establece como una segunda fase de los movimientos islamistas donde la identidad musulmana estaría en proceso de “normalización”. En dicha etapa, la identidad musulmana “se funde con los modernos espacios urbanos, utiliza las redes globales de comunicación, participa en los debates públicos, sigue las pautas de consumo, aprenden las reglas del mercado y se han familiarizado con las nuevas prácticas de los valores individuales, el profesionalismo y el consumismo”.⁸²³

Si en un principio el término solamente se refería al caso iraní, posteriormente Bayat con la intención de extender el ámbito de aplicación del término abarcando así una temática más social y política, estableció el espíritu básico del concepto en la metamorfosis del islamismo en su vertiente ideológica, orientativa y práctica. El propio autor observa este fenómeno como uno que se estipula bajo la pretensión de las sociedades musulmanas sobre aspirar a un Estado democrático, inclusive secular, matizando su orientación islámica similar a la laicidad pasiva del modelo europeo que incorpora lo sagrado en el marco de un Estado secular.⁸²⁴ Sin querer obviar las características propias del caso iraní, gobernado plenamente por un Estado islámico que se mantiene hegemónico entre otras cuestiones por medio de la utilización de un tipo de islamización *top-down*, es decir, a través del control del poder institucional. A pesar de lo anterior, hay que reconocer que algunas de las políticas desarrolladas involuntariamente por el ente estatal iraní han generado sujetos modernos que aspiran e impulsan al sistema político hacia uno democrático dentro de un marco post-islamista. Dicho marco, por tanto, puede ser aplicado a diversas sociedades musulmanas que han experimentado diversas formas, grados y trayectorias.⁸²⁵ No obstante, la diversidad de dichas sociedades y contextos sugieren la existencia de múltiples trayectorias de cambio, forma, profundidad y extensión que las experiencias post-islamistas han percibido en los últimos treinta años. Aunque todo ello apunta a un cambio general en la visión crítica y/o pragmática del islamismo tradicional que denote una mayor pluralidad, inclusión y flexibilidad en la práctica y en los principios de los mismos.⁸²⁶

⁸²³ *Op. cit.* Nilufer Göle. “Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries”. *Public Culture*, 14: 1 (2002), p. 84.

⁸²⁴ Asef Bayat. “What is Post-islamism?”. *ISIM Review*, 16 (2005), p. 5. En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17030/ISIM_16_What_is_Post-Islamism.pdf?sequence=1 (Consultado el 14/04/2014).

⁸²⁵ *Op. cit.* Asef Bayat. “Post-Islamism...”, p. 10.

⁸²⁶ (*Ibid.*), p. 25.

En el caso que nos concierne, algunos académicos sostienen que si el AKP representa uno de los ejemplos más claros de partido político post-islamista, las divergencias aparecen en cuanto a su eclosión.⁸²⁷ Algunos, como İhsan D. Dağı, mantienen que la manifestación del post-islamismo no surgió debido al fracaso de los islamismos tradicionales (en su tendencia reformista-democrática) sino más bien a la adaptación del mismo gracias al abandono en la aplicación del paradigma islamista tradicional, lo que en cierta manera implicaba un tipo de continuidad más que de ruptura aunque todo ello estuviera ligado a la renuncia de ciertos principios y políticas subyacentes a favor de la adopción de otras nuevas con el fin de adaptarse y hacer frente a las realidades existentes. De hecho, el AK Parti representa un cambio cualitativo con respecto al movimiento islamista representado por la Visión/Perspectiva Nacional, es decir, la evolución/adaptación/transformación/modernización del islamismo en el caso turco se realizó en parte para cumplir con las realidades políticas del país así como para fortalecer su posición hacia una favorable y futura plena adhesión a la institución comunitaria de la UE.⁸²⁸

En este sentido, Dağı también aplica un marco post-islamista al movimiento islamista turco sosteniendo que la capacidad de transformación de los mismos estuvo configurada por “espacios de oportunidad política” proporcionados por la tradición pluralista y la experiencia histórica de la democracia en Turquía. Ante la diversidad y el pluralismo del propio movimiento islamista en el país de herencia otomana sería posible determinar la existencia de múltiples islamismos así como de múltiples post-islamismos aplicando así al caso turco bajo la terminología de Ulrich Beck, la denominación de “post-islamismo reflexivo”.⁸²⁹

Fue por tanto la búsqueda de una supervivencia en un entorno extremista y autoritario en lo secular y lo político respectivamente junto al deseo de evitar la confrontación con el *establishment* laico, tal como establece el primer pilar del “nuevo pensamiento islamista”, debido a que un enfrentamiento prolongado impedía a los propios islamistas mantenerse en el poder como demuestra la experiencia en el gobierno del Refah a mediados de la década de los años noventa. No obstante, las restricciones impuestas tradicionalmente por el Estado y el citado *establishment* “han limitado la acción política de los islamistas y quizás han dispuesto por ello tanto el contexto como la oportunidad para la creación de una “nueva marca islamista” (*yepyeni islamci*) fundamentada en un “nuevo pensamiento reformista”, lo que supuestamente les ha

⁸²⁷ Kamran Bokhari y Farid Senzai. *Political Islam in the Age of Democratization*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013, p. 182.

⁸²⁸ İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, pp. 101-102.

⁸²⁹ Cfr. Ulrich Beck. *The reinvention of Politics*. Londres: Polity, 2000.

llevado a colocarse dentro de los parámetros dados por la democracia, el proceso de globalización, la adhesión a la UE y un modelo de laicidad pasiva similar al estadounidense”.⁸³⁰

Por tanto, el AKP es agente no sólo de la citada transformación sino también de su propia evolución. Le hace único su experimentación en fusionar su pasado islamista con una agenda política liberal y democrática. A ello habría de añadirse que el post-islamismo y el AKP, como su representante político en Turquía, encarna la capacidad de los cuadros islamistas para regenerarse a sí mismos con atributos propios del marco post-islamista como la democracia, el pluralismo y un modelo de laicismo pasivo, como se ha dicho, en un entorno político competitivo en conexión con el *network* institucional de la UE y las instituciones económicas globales.

Una de las características propias del post-islamismo turco es el reconocimiento de la importancia del principio de laicidad en la política del país abandonando la tradicional reivindicación de un gobierno islámico e incluso cuestionando la viabilidad y/o conveniencia del mismo. Los intelectuales musulmanes parecían “haber abandonado su proyecto de construcción de un orden social y político alternativo al existente que, en efecto, les permitió acercarse a las ideas e instituciones occidentales. La alternativa al régimen político establecido no estaba fundamentado en el Islam sino más bien en la arquitectura política propuesta por la modernidad” provocando así en los post-islamistas el reconocimiento de la pluralidad social gracias a la comprensión de la escena política.⁸³¹

En conclusión, según Dağı no hay ninguna duda de que el AKP refleja las características propias de un movimiento post-islamista que mantiene su compromiso con el Islam aunque exclusivamente en el ámbito de lo social y bajo el supuesto “abandono” del mismo en su programa político. El politólogo Ahmet T. Kuru va incluso más lejos y estipula al partido más allá del proyecto post-islamista puesto que actúa en un sistema político constitucional laico como el “agente político que no fusiona religiosidad y derechos; fe y libertad e Islam y libertad en su agenda política a pesar de la elección privada de sus miembros”.⁸³²

Por el otro, para académicos como İhsan Yılmaz, el surgimiento del post-islamismo fue provocado, como en otros casos, por la globalización, la oportunidad en las estructuras internacionales y el fracaso de las experiencias malogradas de gobiernos islamistas a finales de la década de los años noventa momento en el cual el movimiento islamista turco estaba en su etapa

⁸³⁰ *Op. cit.* Gamze Çavdar. “Islamist “New...”, p. 480.

⁸³¹ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Rethinking Human...”, pp. 135-136.

⁸³² *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Post-Islamism...”, p.103.

más vigorosa. A todo ello se añadió el hecho de que algunos actores islamistas, destacando el papel de políticos, académicos e intelectuales, que rompieron sus lazos de relación con la tradición islamista omitiendo la experiencia dada durante varios siglos y estableciendo que fueron los propios islamistas los que “se habían desviado del camino volviéndose extremadamente radicales debido a que la coyuntura doméstica e internacional hizo que algunos de ellos modificaran su discurso.”⁸³³ La disminución de los “espacios de oportunidad política” para los actores islámicos ha dado lugar a una actitud autoreflexiva y autocrítica en lugar de la consolidación de una postura radical tanto en los círculos del FP como en grupos islámicos más amplios.⁸³⁴ Sin embargo, el AK Parti, en lugar de modificar el Islam como una novel fuerza política ha retirado las reivindicaciones políticas tradicionales del islamismo y parece haber comprendido que la democracia, el pluralismo político y los DDHH presentan una alternativa poderosa, legítima y ampliamente secundada por el *establishment* kemalista.

No obstante, la evolución de los propios islamistas es atribuida normalmente al “proceso de aprendizaje político” y las consecuencias del suceso derivado del golpe “postmoderno” acaecido el 28 de febrero de 1997. La coacción a la que fue sometida la coalición de gobierno liderada por Erbakan, que finalizó con la renuncia de éste y la posterior clausura del Refah por parte del Tribunal Constitucional, significó uno de los puntos de inflexión (*dönüm noktası*) en la historia del movimiento islamista en Turquía. Este suceso supuso un trauma para los propios islamistas pero también puede haber facilitado la transformación y el nacimiento del post-islamismo. Como resultado de dicho proceso, muchos políticos islamistas llegaron a la conclusión de que la oposición al *establishment* laico era un callejón sin salida que implicaba no solamente graves riesgos políticos y económicos sino también personales. Esto se pudo ver reflejado en el cauteloso y moderado discurso del sucesor del RP, el Fazilet.⁸³⁵

En este sentido, el liderazgo intelectual post-islamista ha buscado un acercamiento a Occidente no por necesidad sino más bien para formar una alianza temporal que confrontara también con el aparato estatal kemalista. Todo ello ha estado relacionado con el “esfuerzo de reconsideración de varios conceptos políticos modernos como la Democracia, los DDHH y la integración en un proceso de globalización que incluyera la plena adhesión de Turquía en la UE”.⁸³⁶ A su vez, el propio FP es calificado como post-islamista por algunos académicos como Yılmaz y Bayat debido a que la influencia del debate de autocrítica y autorreflexión de los

⁸³³ Ahmet T. Kuru. “Globalization and Diversification...”, p. 273.

⁸³⁴ *Op. cit.* Kenan Çayır. “The emergence of Turkey’s...”, p. 72.

⁸³⁵ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 27.

⁸³⁶ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “Transformation of Islamic...”, p. 136.

intelectuales y políticos islamistas además de los factores internos y externos anteriormente comentados fue reflejada en la plataforma política del partido “adoptando desde un principio un discurso pro-democrático y pro-adhesión a la UE”.⁸³⁷

Con lo que el post-islamismo en Turquía no es resultado de la llegada del AK Parti sino también de la interacción discursiva de diversas comunidades, intelectuales, pensadores y élites empresariales. El propio tradicionalismo islamista precedente al FP alarmó no sólo al *establishment* secular sino también a un gran segmento de la sociedad que en su mayoría no compartía la idea de instaurar un Estado islámico.⁸³⁸

De hecho, “el post-islamismo del FP fue en parte una respuesta a esas contrarias preocupaciones. El propio partido reflejaba un replanteamiento del proyecto islamista anterior producto de las sensibilidades seculares generalizadas de la población turca. No sólo de los acérrimos laicistas sino también de la mayoría de los turcos de orientación religiosa que no querían ver como se desvanecía el carácter laico y democrático del país”. Por tanto, el FP supuso no sólo una manifiesta ruptura sino también una considerable innovación discursiva en comparación con el preexistente islamismo tradicionalista propuesto por la MG. En dicho discurso desaparecieron los valores anti-occidentalistas y se propugnaron en su lugar valores políticos próximos al entendimiento occidental, en particular europeo, por lo que el FP esencialmente “no formaba parte ya del movimiento islamista sino que fue un partido liberal-conservador con una poderosa inclinación por el nacionalismo y un gran interés por el Estado social”.⁸³⁹

Para los propios miembros del partido “la razón de ser de un Estado debe basarse en la protección de los DDHH y las libertades por tanto el mal uso del ente estatal como un instrumento que discrimine cierta religión, secta, ideología o creencia no podrá ser justificada por ningún motivo, rechazándose un uso del laicismo y la religión como categóricos en la política, desaprobando por ello el entendimiento político basado en la explotación de la simbología religiosa o la propia religión con el objetivo de obtener rédito político”.⁸⁴⁰ Como se

⁸³⁷ *Op. cit.* Asef Bayat. “Post-Islamism...”, p. 11.

⁸³⁸ Cfr. Ali Çarkoğlu. “Religiosity, support for *şeriat* and evaluations of secularist public policies in Turkey”. *Middle Eastern Studies*, 40: 2 (2004), pp. 111-136.

⁸³⁹ Tarek M. T. Ezzat entrevista a Asef Bayat. “Post-Islamism and Democracy A Secular Muslim Perspective”. *Onislam.net*, 31/01/2010. En línea <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/434997-post-islamism-and-democracy.html?Events=> (Consultado el 09/04/2014).

⁸⁴⁰ *Op. cit.* Ahmet Yıldız. “Politico-Religious Discourse...”, p. 199.

ha dicho, el posterior proceso de ilegalización del FP llevo más tarde a la facción innovadora o reformista del FP, disconforme con la facción conservadora o tradicionalista, a fundar el AKP.

Por su parte, según İhsan Yılmaz, mientras que la facción tradicionalista creaba el SP, el nuevo discurso del AKP ya no era un híbrido que comprendía la mezcla entre una determinada forma de islamismo y los valores universales conservadores, liberales y democráticos. Los miembros del AK Parti, que son considerados por Yılmaz como de “no islamistas”, “reconocieron la importancia de la religión como creencia personal pero desearon por completo los elementos islamistas presentes en el FP que correspondían a una retórica post-islamita para acomodarse en el sistema secular manifestando así no mantener un discurso islamista por así decirlo sino más bien uno demócrata liberal de carácter universal”.⁸⁴¹

Si mantenemos la identidad religiosa aparte, la esencia del partido ha protagonizado una “revolución pasiva” en términos gramscianos donde los sectores populares son movilizados con discursos y estrategias revolucionarias sólo para reforzar los modelos existentes de dominación absorbiendo por ello “el desafío islamista bajo una gobernabilidad neoliberal caracterizada por un “conservadurismo nacionalista, una tendencia globalizadora, un pluralismo limitado y una clara instrumentalización de la religión”.⁸⁴² Por su parte, Muharrem Tünay considera que el AKP formaría parte del “nuevo conservadurismo” creado en el período post-golpista de 1983 donde el ANAP trató de dar forma a un nuevo sistema ideológico llamado “nacionalismo conservador” que pretende armonizar todos los elementos contradictorios de las ideologías tradicionales de la Ciencia Política en Turquía.⁸⁴³

No obstante, también es posible encontrar en el AK Parti ciertos elementos del post-islamismo debido a la transformación y/o evolución tanto del islamismo como del conservadurismo islamo-turco. Como hemos visto anteriormente, mientras que el post-islamismo implica un proceso de secularización del Estado en paralelo con el mantenimiento de una ética religiosa, un conservadurismo más “islamizado” implica, por tanto, la instrumentalización política de la religión y posiblemente una disminución parcial de la propia ética religiosa. En este ámbito, “existen tendencias bastante contradictorias como las relativas a la piedad y la ética individual. Las críticas internas de algunos activistas e intelectuales islámicos en cuanto al comportamiento de algunos de sus compañeros es comúnmente reflejado en las publicaciones religiosas para caracterizar esta tendencia como de “*dünyevileşme*” (mundialización) referida al

⁸⁴¹ *Op. cit.* İhsan Yılmaz. “Beyond Post-Islamism...”, pp. 265-266.

⁸⁴² *Op. cit.* Asef Bayat. “Post-Islamism...”, p. 11 y Antonio Gramsci. *Selections from...*, p. 64.

⁸⁴³ Muharrem Tünay. “The Turkish New Right’s Attempt...”, p. 21.

tránsito de militantes islamistas de una obsesión por la religión a otra creciente basada en el dinero o el consumo de lujos”.⁸⁴⁴ En relación a esto último, mientras que el post-islamismo también implica cierto pluralismo político en el nuevo proyecto conservador turco del AKP existen varios límites a dicho concepto. Para Tuğal, es completamente cierto que el nuevo proyecto islamo-conservador turco es más pluralista que el tradicionalismo islamista de la década de los años setenta. Sin embargo, algunos sectores están firmemente excluidos del sistema, como los sindicatos o los alevíes, a pesar de los aparentes “esfuerzos” de inclusión.⁸⁴⁵

Sin embargo, no solamente las tendencias de asimilación han ido dirigidas a este novedoso conservadurismo islamo-turco, dado que el islamismo también ha influido en el proyecto conservador. Un ejemplo de ello es la piedad, la cual actualmente está definida con mayor rigor. Si tradicionalmente los votantes conservadores islamo-turcos se contentaban con que los gobernantes acudieran con asiduidad a la mezquita, actualmente existe cierta permisividad al respecto no sólo con lo anterior sino también, por poner algún ejemplo, con el moderado consumo de alcohol si cumplen con sus obligaciones religiosas. Sin embargo, es dudoso que esta nueva élite política pretenda islamizar la modernidad o apaciguar posibles amenazas provenientes del régimen secular.

En resumen, esta nueva élite política recurre a tres armas en la lucha contra la protesta social: la responsabilidad individual, un estilo personalista autoritario y la instrumentalización de la religión. Esta combinación de autoritarismo, individualismo y el uso de la religión para el rédito político estaría muy lejos de la reinterpretación que realiza el post-islamismo sobre la religión en el sentido de enfatizar más las libertades en lugar de los derechos individuales. El nuevo conservadurismo islamo-turco, por tanto, “no es un ejemplo de cambio en las obligaciones sobre los derechos de los ciudadanos, lo que podría indicarnos la transformación hacia el post-islamismo sino más bien un cambio en la comprensión de la responsabilidad comunitaria a una individual”.⁸⁴⁶

⁸⁴⁴ *Op. cit.* Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, p. 129.

⁸⁴⁵ Burhanettin Duran. “The Justice and Development...”, p. 92.

⁸⁴⁶ Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, p. 123.

IV.4 MANIFIESTO Y PROGRAMAS POLÍTICOS DEL AKP EN LAS ELECCIONES GENERALES DE 2002, 2007, 2011 Y 2015

Si en epígrafes precedentes se ha tratado de poner de relieve tanto las raíces, influencias y tradiciones al igual que la reformulación ideológica, cultural e identitaria como organización política del AKP. Si realizamos una recapitulación de lo anterior, sería posible demostrar el lento proceso en la construcción de una particular síntesis, no sólo ideológica sino también programática, que ha buscado reconciliar los orígenes y la herencia de los movimientos islamistas con los parámetros de un Estado laico.⁸⁴⁷ El manifiesto, los distintos programas políticos y documentos publicados por el partido durante las sucesivas elecciones generales de 2002, 2007, 2011 y las realizadas en 2015, reflejan lo anterior con claridad. En ellos se enfatizan valores universales como la Democracia, los DDHH, el Estado de derecho, el pluralismo político, la tolerancia y el respeto a la diversidad.⁸⁴⁸

El manifiesto del partido hace también referencia a numerosas Organizaciones Internacionales (OOII) y acuerdos como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), el Convenio Europeo de Derechos Humanos (ECHR) (1950), el Acta Final de Helsinki (1975) o la Carta de París (1990). Por tanto, los distintos programas del partido se presentan como un documento que “revela el cambio que el *Milli Görüş* acometió de forma general con el FP de forma particular. Los programas también cuentan con una amplia sección sobre los DDHH y compromete al partido a poner en práctica todas las cartas que Turquía ha firmado incluyendo, por ejemplo, los acuerdos de París y Helsinki”.⁸⁴⁹

Así mismo, La plataforma electoral del partido para las sucesivas elecciones generales celebradas hasta la fecha empatizan constantemente con la universalidad de los DDHH y los criterios de Copenhague así como también con la libertad de prensa, expresión y de emprendimiento.⁸⁵⁰ Con la referencia del partido entorno a un lenguaje “universal” frente a lo

⁸⁴⁷ Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics...*, p. 164.

⁸⁴⁸ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 23.

⁸⁴⁹ *Op. cit.* Binnaz Toprak. “Islam and Democracy...”, p. 182.

⁸⁵⁰ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 21. Para el acceso a los diferentes programas políticos del AKP se puede consultar cfr. *Hersey Türkiye İçin, AK Parti Secim Beyannamesi* [Todo es por Turquía: Plataforma Electoral del AKP]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002. En línea http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200304063%20AK%20PARTI%20SECIM%20BEYANNAMESI%202002/200304063%20AK%20PARTI%20SECIM%20BEYANNAMESI%202002%200000_0000.pdf (Consultado el 12/05/2014); *Nice Ak Yıllara: Guven Ve İstikrar İçinde Durmak Yok Yola Devam* [Por Muchos Años de Transparencia: Para no Dejar de Avanzar en la Confianza y la Estabilidad]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2007. En línea http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/AKP_beyanname-2007.pdf (Consultado el 15/05/2014); *Türkiye Hazır, Hedef 2023* [Turquía esta preparada, el objetivo es 2023]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2011. En línea

particular, es decir, sobre la base del excepcionalismo turco que justifica el carácter autoritario de su sistema político, el AKP, se habría ganado el apoyo del círculo político pro-laico más liberal hasta la explosión de la protestas en el parque de Gezi. Según İhsan D. Dağı, el lenguaje de los DDHH ha proporcionado al AKP “una legitimidad discursiva frente a sus oponentes mientras que al mismo tiempo y de forma más genérica el lenguaje de la democracia le ha permitido acaparar la legitimidad política popular. Como tal, ambas han demostrado ser valiosas en la adquisición de seguridad en el establecimiento y posterior hegemonía del partido, puesto que contribuyen a la comprensión del AKP como actor legítimo en la política turca”.⁸⁵¹

En materia económica, la modernización propuesta por la MG gracias a la noción de un Orden Justo, que básicamente atacaba al “sistema capitalista basado en el interés”, fue reflejado por primera vez en el programa político del Refah pero ha sido implementado más tarde por el AKP, todo ello posibilitado gracias al apoyo requerido para la puesta en marcha de un modelo capitalista de libre mercado con todas sus reglas e instituciones de carácter liberal e internacionalista.⁸⁵² Sin embargo, la política económica del partido se distancia claramente de la transformación propuesta por los distintos partidos islamistas precedentes cuyo programa y plataformas electorales tanto en 2002 y 2007 como en 2011 incorporaban muchos valores de las economías liberales junto a la importancia de la globalización reconociendo que ésta última no sólo ha creado riesgos y/o amenazas sino también oportunidades para los países desarrollados manteniendo así el objetivo de limitar el papel del Estado a una función meramente reguladora y de supervisión.⁸⁵³

Es por ello que los programas del AK Parti para las elecciones de 2002 y 2007 reconocen al órgano estatal como “una entidad que debe permanecer fuera de toda actividad económica y debe definirse como un mecanismo de control que aumente la eficiencia y evite la explotación en el libre mercado”. Para lograr una adecuada eficiencia el partido apoya tanto la privatización que se constituye “como un vehículo importante para la formación de la estructura económica más racional y un medio para aumentar la productividad económica delimitando así el campo de

<http://www.akparti.org.tr/upload/documents/akparti2023siyasivizyonuturkce.pdf> (Consultado el 14/04/2014); *Yeni Türkiye Sözleşmesini* [El Acuerdo sobre una Nueva Turquía]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2015. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/2023-sozlesmesi.pdf> (Consultado el 20/04/2015) y *Huzur ve İstikrarla Türkiye'nin yol haritası* [Hoja de ruta para la paz y la estabilidad de Turquía]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2015. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/1-kasim-2015-secim-beyannamesi.pdf> (Consultado el 05/10/2015).

⁸⁵¹ *Op. cit.* İhsan D. Dağı. “The Justice and Development ...”, p. 97.

⁸⁵² Rusen Çakır. *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak* [Ni Sharía ni Democracia: Entendiendo al Partido del Bienestar]. Estambul: Metis Yayınları, 1994, pp. 131-139.

⁸⁵³ Serdar Şen. *AKP Milli Görüşü...*, p. 42 y William M. Hale. “Christian Democracy and the AKP...”, p. 301.

acción del ente estatal en actividades en las que pueda perturbar un íntegro entorno competitivo”.⁸⁵⁴ El partido tiene por objeto adoptar las medidas pertinentes tanto jurídicas como administrativas que permitan dotar al proceso de privatización de un mayor dinamismo y proporcione los consecuentes beneficios sociales a la ciudadanía que los aseguren mediante una mayor justicia social pero también tratando de reducir los grandes desequilibrios en la distribución de los ingresos y el desempleo así como en el fomento de la inversión extranjera.

En relación con lo anterior, el programa económico del partido no sólo difiere de anteriores partidos islamistas sino también de partidos de la centro-derecha conservadora (DP y AP) y también de los pertenecientes a la “síntesis turco-islámica” (ANAP, DYP o MHP). La diferencia clave se basa en la reestructuración neoliberal llevada a cabo durante el período de gobierno de Özal centrada en el “desmantelamiento de la regulación estatal y la retirada sobre control de los recursos lo que indica, por lo tanto, que la respuesta del Estado a la quiebra y angustia económica de la época fue *ad hoc*. Mientras que tres décadas más tarde el AKP pretende instituir un Estado regulador en el ámbito económico que resalte el bienestar social a favor del dominio del mercado, es decir, lograr el bienestar colectivo mediante la aplicación de las reglas del mismo. Es por todo ello que el artículo 4.10 del manifiesto fundacional reconozca a la sociedad turca como el origen y el destino del desarrollo económico defendiendo un Estado social que garantice a los ciudadanos una forma de vida “acorde con la dignidad humana”.⁸⁵⁵

Sobre la base de sus distintos programas electorales en las sucesivas elecciones celebradas en 2002, 2007, 2011 y en 2015, el AKP parece poco distinguible de un partido conservador o liberal de corte occidental. En los citados programas, el propio partido supone un buen ejemplo de discurso político que se dirige en clara sintonía con una perspectiva neoliberal comunitaria destacando el individualismo responsable, una inclusión social basada en el mercado o la ética comunitaria combinada con la dinámica del libre mercado. Por poner algún ejemplo de ello, los diferentes programas políticos subrayan la intención de, en lugar de ser atribuidos a las consecuencias de la reestructuración económica neoliberal, asumir los “graves problemas” económicos de la nación y la dispar distribución de los ingresos y la pobreza caracterizados a su vez como los “problemas crónicos” del país.

⁸⁵⁴ Hersey *Türkiye İçin...*, pp. 32-36.

⁸⁵⁵ Cf. Erdal Tanas Karagöl. “The Turkish Economy during the Justice and Development Party Decade”. *Insight Turkey*, 15: 4 (2013), pp. 115-129. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/03_karagol_3_w.pdf (Consultado el 13/04/2015).

De manera general, la noción que sostiene el partido sobre la democracia es mucho más pluralista que la ofrecida por anteriores partidos islamistas pertenecientes a la MG. Si como se ha comentado anteriormente, el partido es considerado como un movimiento político conservador, su articulación de la noción de democracia esta significativamente de acuerdo con los patrones generales de la comprensión conservadora, de hecho, dicho programa político atribuye un gran énfasis en la cohesión social: “una nación, una bandera, un país y un Estado constituyente es la esencia de nuestra política. Sugerimos que la política turca en lugar de la división y la polarización debe construirse sobre la reconciliación, la unidad y la clemencia creemos que sería la propia sociedad quien exige esa moderación”.⁸⁵⁶

Con todo ello, el partido considera el inicio de un proceso de democratización que sitúe al ciudadano en el centro de todas sus políticas protegiendo así sus derechos fundamentales como una de las tareas más importantes a realizar. En el citado programa, el partido resalta la importancia de la naturaleza pluralista y competitiva de la democracia representativa y cree que las organizaciones de la sociedad civil son indispensables para la puesta en práctica de dichas funciones pero también para establecer y mantener una vida productiva y una gestión pública de calidad y responsable. La importancia de la tolerancia, el dialogo y el respeto por los derechos de las minorías es constantemente mencionado, puesto que la mayoría no debe interferir en los derechos de las minorías.⁸⁵⁷

Para el AKP, uno de los elementos fundamentales sobre la confianza de una sociedad en sus gobernantes es la propia conciencia de los ciudadanos en un entorno en el que sus derechos y libertades sean respetados. El partido mantiene esta creencia como una fuerza fundamental que dispone en circulación a todas las dinámicas sociales y económicas.⁸⁵⁸ En este sentido, el partido plantea la aceptación por parte de la ciudadanía de un régimen político democrático desechando las plataformas ideológicas y aceptando en su lugar una basada en los valores democráticos contemporáneos como condición básica para el mantenimiento de la estabilidad y la paz social. Debido a esta particularidad, el partido abraza sin discriminación a todos los ciudadanos independientemente de su sexo, origen étnico, creencias y opinión. Un ejemplo de ello es la deferencia del proverbio turco “a menos que toda persona sea libre, nadie será libre” como

⁸⁵⁶ *Nice Ak Yillara...*, p. 8.

⁸⁵⁷ *AK Parti Adalet ve Kalkinma Programi* [Programa de Justicia y Desarrollo del Ak Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002, pp. 13-16. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme#bolum> (Consultado el 13/05/2014).

⁸⁵⁸ *AK Parti Adalet ve Kalkinma...*, pp. 24-27.

muestra de la consideración pluralista como fundamental.⁸⁵⁹

La democracia se convierte así en admisible y puede ser capaz de mezclar una gran variedad de diferencias y demandas sociales y culturales en el ámbito político. Un escenario verdaderamente democrático “es aquel en el que todos los problemas de la sociedad se refieren y discuten para que todas las demandas tengan voz y así todos los programas sociales puedan ser aprobados y/o modificados. En el caso de Turquía, la heterogeneidad de su sociedad trabajará para el enriquecimiento de una efectiva democracia pluralista”.⁸⁶⁰

Por otra parte, en lo referido a los derechos fundamentales y principios políticos, la sección 2.6, denominada como “Este y Sudeste” y referida indirectamente a la “cuestión kurda”, el partido se compromete a mantener la estructura unitaria de la República y la lengua turca como la única oficial y de instrucción en el Estado y sus instituciones educativas. El AKP considera la identidad kurda sin hacer ninguna referencia a las raíces étnicas como “una fuente de riqueza que puede contribuir al afianzamiento de la conciencia cívica y, por lo tanto, a fortalecer los lazos sociales del país”. De acuerdo con lo anterior, el partido aboga por que se adopten disposiciones en la realización de actividades culturales, incluida la radiodifusión o la educación distintas de la lengua turca “como un activo que refuerce y apoye la unidad y la integridad del país en lugar de debilitarla”. El programa del partido también establece “la intención de encontrar una solución en el ámbito de aplicación de un proyecto de democratización generalizado del país en lugar de una régimen especial destinado a una región en concreto”.⁸⁶¹

El artículo 4.1 del mencionado manifiesto también proclama la República de Turquía como “la más importante adquisición de la nación turca donde la voluntad del pueblo es el único poder determinante. La soberanía nacional, cuando los derechos políticos son ejercidos libremente, solamente puede darse en una sociedad democrática, pluralista y participativa”.⁸⁶² A su vez, consideran los principios y reformas kemalistas como el vehículo más importante que ha elevado a la sociedad turca sobre el nivel civilizado de Occidente y lo consideran, por ello, un elemento de paz social”.⁸⁶³

⁸⁵⁹ *(Ibíd.)*, pp. 4-15.

⁸⁶⁰ *Op. cit. (Ibíd.)*, p. 59.

⁸⁶¹ *(Ibíd.)*, p. 12.

⁸⁶² *AK Parti Tüzüğü...*, p. 3.

⁸⁶³ *AK Parti Adalet ve Kalkınma...*, p. 5.

No obstante, las políticas más destacadas del AKP y que les distinguen con mayor claridad de la oposición son las relativas al ámbito educativo y cultural. Aunque tradicionalmente los partidos islamistas han estado en contra del control de la natalidad y la planificación familiar, el partido aboga a que la ciudadanía se informe y busque soluciones conscientes acerca de ello. Tanto en el programa electoral del 2002 como en 2007, 2011 y 2015 demuestra el compromiso del partido con el conservadurismo, principalmente en términos culturales y sociales, con el argumento de que la ciudadanía se habría renovado al amparo de las instituciones tradicionales de la propia sociedad tales como la familia, la escuela, la propiedad privada, la religión y la moral” y la interferencia del Estado sobre los valores de ésta podría conducir tanto al conflicto social como al desorden y a la desobediencia civil. También se subraya con frecuencia a una de las instituciones tradicionales de la sociedad en particular, la familia, descrita como una institución esencial en el ámbito de lo social en referencia a su papel en la construcción de un puente entre el pasado y el futuro así como también en la preservación de los valores tradicionales de los individuos (relacionando, al mismo tiempo, ámbitos como el estatus de las mujeres y las relaciones de género). El partido afirma que la política debe ser un instrumento para servir a los intereses de la sociedad y no a los particulares de los individuos.⁸⁶⁴

En el campo de la educación, el AKP se compromete a que las instalaciones y recursos de todo tipo se pongan a disposición para la instrucción de la religión como “una exigencia del principio de laicidad” con independencia del “habitual temario sobre la cultura religiosa y educación moral que forman parte del plan de estudios en todos los centros educativos de primaria y secundaria por lo dispuesto en el artículo 24 de la constitución (paradójicamente introducido por la Junta militar en 1982)”.⁸⁶⁵ La educación es concebida por el AKP como un “instrumento que sirve al entendimiento del partido sobre el nacionalismo positivo en términos de aumentar el nivel de modernidad, globalización y la racionalidad económica ortodoxa. El partido mantiene la economía de libre mercado como un factor determinante en la aplicación y determinación de las políticas educativas. Por tanto, la política de ampliar los espacios de oportunidad y la supresión de las restricciones establecidas por las políticas laicistas a los segmentos religiosos alimentando por fuertes debates entre la élite política y la tradicional élite estatal kemalista”.⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Zeyneb Ç. İçener. “The Justice and Development...”, p. 599.

⁸⁶⁵ *Op. cit.* William M. Hale. “Christian Democracy and the AKP...”, p. 302.

⁸⁶⁶ *Op. cit.* Ahmet Yıldız. “Problematizing the Intellectual...”, p. 58.

Con respecto al principio de laicismo, los programas electorales del AKP lo secundan con mayor claridad definiéndolo como un “principio que permite a las personas de todas las religiones y creencias practicar con comodidad su religión, expresar sus convicciones religiosas y vivir en consecuencia pero también permite a las personas sin creencias organizar sus vidas en consonancia con estas líneas. Desde este punto de vista, el laicismo es un principio de libertad y paz social”.⁸⁶⁷

Sin embargo, el propio *establishment* kemalista ha mantenido de manera implícita sus críticas sobre el carácter anti-secular del AKP y el mantenimiento de una agenda secreta para reemplazar el Estado laico por uno de carácter islámico. Por el contrario, el partido se sostiene en contra del empleo de discursos y enfoques que crean divisiones entre “nosotros” y “ellos”: “esta suposición es también la medida más eficaz contra aquellos que tratan de abusar de los sentimientos morales y espirituales de las personas incluyendo tanto a la religión como al laicismo. Nos definimos como una actitud institucional y bajo un método que garantice la imparcialidad y la equidistancia de todas las religiones y pensamientos, principio que tiene por objeto garantizar la convivencia social pacífica entre los diferentes credos, sectas y escuelas de pensamiento ideológico”.⁸⁶⁸

De manera general, el AKP trató de legitimar las demandas de los segmentos religiosos en términos legales al tratar de abstenerse de politizar e instrumentalizar la religión, al menos en sus dos primeras legislaturas en el poder, identificándola únicamente con un determinado partido político. El modelo de laicismo “pasivo” exige al Estado desempeñar un papel desinteresado, es decir, el ente estatal debe mostrar una neutralidad en el ámbito religioso que permita la visibilidad de la misma en el espacio público. Si un entendimiento básico de la laicidad se establece en la separación entre Estado y los asuntos religiosos, el órgano estatal debe evitar la imposición de cualquier creencia religiosa en el ámbito público y por supuesto también a nivel individual. Por lo tanto, este modelo de laicidad mantiene la carencia de un fundamento de lo social al prohibir cualquier intento de imponer una creencia específica. Este modelo de laicidad ha sido tradicionalmente secundado por los partidos de la centro-derecha de connotación islámica (DP, AP, DYP, ANAP y MHP).⁸⁶⁹

⁸⁶⁷ *AK Parti Adalet ve Kalkınma...*, p. 6.

⁸⁶⁸ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Açılış Konuşması...”, p. 8.

⁸⁶⁹ Ahmet T. Kuru. “Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion. *World Politics*, 59: 4 (2007), pp. 568-594.

En cuanto a la organización del Estado, el AKP “desde su fundación, está determinado a redactar una nueva constitución que refleje su avanzada comprensión de la democracia, una nueva constitución que sea pluralista y libre; que no sea excluyente e implique que no divida sino que una; que sea diversa y no uniforme”. El partido enfatiza que la preparación de la nueva constitución seguirá fielmente los métodos democráticos con la mayor cantidad de consenso y que será propiedad de todos los sectores de la sociedad. Por lo tanto, “esta constitución no será un intento de “ingeniería constitucional” reflejando por ello la voluntad y las demandas de los ciudadanos sobre una base democrática”. Dicha constitución estará basada en la noción de “contrato social” entre el Estado y la sociedad de conformidad con los principios de la democracia y el Estado de derecho”.⁸⁷⁰

Mientras que el programa político de 2002 no entra en muchos detalles sobre la propuesta constitucional, en líneas generales plantea lo que será una constitución “que promueva la libertad y la participación y proteja los derechos y libertades fundamentales con mayor eficacia de todos los miembros de la sociedad ajustándose a las normas internacionales como la Declaración Universal de los Derechos Humanos (UDHR) y el Convenio Europeo de Derechos Humanos (ECHR) preservando, al mismo tiempo, que promueva las características básicas e irrenunciables de la República como el Estado democrático, laico y social basado en el Estado de derecho. No obstante, el partido recuerda que los problemas derivados desde su llegada al poder en 2002 “han servido para recordar a nuestra sociedad que el problema principal reside en el alma de la constitución” y que desde entonces el AK Parti “ha tomado, desde el 2007, una serie de pasos en esa dirección”.⁸⁷¹

La plataforma electoral de 2007 es más específica acerca de las promesas del partido sobre la creación de una nueva Carta Magna descrita, como se ha dicho, como un “contrato social” de carácter “civil”.⁸⁷² Aparte de repetir la necesidad de un amplio consenso para la consecución de la nueva constitución en la que ninguna persona o institución que no se base en la voluntad de las personas no podrán nunca ejercer el poder soberano, el programa electoral de 2007 también entra en detalle prometiendo la adopción de una constitución que regule las relaciones entre los diferentes niveles de la administración pública en línea con el modelo parlamentario y también

⁸⁷⁰ *AK Parti Adalet ve Kalkınma...*, pp. 16-22.

⁸⁷¹ *Hersey Türkiye İçin...*, pp. 23-30.

⁸⁷² Cfr. Ömer Şahin. “İşte sivil anayasa taslağı” [Aquí está el proyecto de constitución civil]. *Zaman*, 03/01/2008. En línea http://www.zaman.com.tr/politika_iste-sivil-anayasa-taslagi_632318.html (Consultado el 24/05/2014) y Abdullah Karakuş. “Anayasa taslağı Başbakan’da” [El proyecto de Constitución se encuentra en el Primer Ministro]. *Milliyet*, 04/01/2008. En línea <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/04/siyaset/siy02.html> (Consultado el 23/05/2014).

redefiniera las atribuciones del Presidente de la República a una más ejecutiva.⁸⁷³ Para ello se creó una comisión constitucional designada por Erdoğan, encabezados por el Ministro de Estado por aquella época, Mehmet Salih Yıldırım, junto a académicos especialistas en temas constitucionales como Ergun Özbudun, Ümit C. Sakallıoğlu, Mustafa Erdoğan, Serap Yazıcı, Tosun Terzioğlu, Can Paker y Cengiz Güleç así como también periodistas como Hasan Cemal y Etyen Mahçupyan, presentaron en agosto de 2007 un proyecto de constitución que estableciese un sistema parlamentario completo sin poderes extraordinarios para el presidente elegido por la TBMM.⁸⁷⁴ El proyecto fue archivado para posteriormente y a través del referéndum aprobado en octubre de 2007 estipular la elección del Presidente de la República por un período de cinco años por sufragio directo con la posibilidad de reelección para otro mandato.⁸⁷⁵ De ahí que de forma específica los programas políticos de 2011, y especialmente los dos de 2015, se comprometían a comenzar a trabajar inmediatamente en la redacción de una nueva constitución que sea “democrática, libre, participativa y acorde con los requisitos de la época” y también en parte para alejarse de la vieja Turquía tutelada e influenciada por los militares a través de la Constitución de 1982 e impulsar así un sistema semi-presidencialista, una “nueva Turquía”, ampliando las competencias ejecutivas del Presidente de la República.⁸⁷⁶

No obstante, los resultados de las sucesivas elecciones generales celebradas en 2011 (49,9%), como en junio (40,9%) y noviembre (49,4%) de 2015, no le dieron la mayoría suficiente para poder cambiar la constitución. Especial trascendencia en este aspecto tiene la representación política kurda en las elecciones celebradas en junio (12,9%) y noviembre (10,76%) respectivamente, lo que puede dar con el aumento en la demanda de mayores derechos para la propia minoría étnica junto a la necesidad de reactivar el proceso de paz iniciado con el PKK. El programa también añade una lista de proyectos para ser completados en 2023, 100º aniversario de la república, como la construcción de un tercer aeropuerto internacional y un nuevo canal en Estambul; el lanzamiento de un programa nacional espacial; la construcción de un avión de

⁸⁷³ *Nice Ak Yillara...*, p. 12.

⁸⁷⁴ Cfr. Mustafa Erdoğan y Serap Yazıcı (ed.) *Towards Turkey's New Constitution*. Estambul: TESEV, 2010. En línea <http://www.formermembers.eu/Docdownload.asp?ID=FDEE3FCFC5060206001C> (Consultado el 29/05/2015).

⁸⁷⁵ Şahin Alpay. “Presidentialism would be a disaster”. *Today's Zaman*, 22/02/2015. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/sahin-alpay/presidentialism-would-be-a-disaster_373318.html (Consultado el 24/05/2015).

⁸⁷⁶ *Yeni Türkiye Sözleşmesini* [El Acuerdo sobre una Nueva Turquía]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2015. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/2023-sozlesmesi.pdf> (Consultado el 20/04/2015).

pasajeros así como una industria armamentística propiamente turca con la fabricación de “rifles, artillería, tanques, helicópteros, aviones y vehículos aéreos no tripulados”.⁸⁷⁷

Finalmente, el pasado 16 de abril, los turcos aprobaron con un 51,3% las propuestas del AKP, que necesitó del apoyo del MHP para alcanzar la mayoría de tres quintos en la TBMM, o 330 escaños, y así convocar el referéndum, el mismo que establece *de facto* un sistema presidencial mediante una mayor atribución de poderes y funciones ejecutivas para el Jefe de Estado. La ratificación de las 18 propuestas concederá al Presidente de la República amplios poderes ejecutivos, debido a que se elimina la figura del Primer ministro, no se necesitará del voto de confianza en la TBMM y, por tanto, los ministros serán designados por el Presidente; el número de diputados en la TBMM aumentara de 550 a 600; la edad mínima para poder serlo se reduce a 18 años; se suprimen la moción de censura (que será sustituida por una investigación que puede dilatarse en el tiempo hasta 10 meses), la proposición de comités de investigación y las preguntas de los parlamentarios de forma oral dirigidas al Gobierno; se propone la posibilidad de realizar elecciones parlamentarias y presidenciales de forma simultánea para noviembre de 2019; el Presidente podrá mantener vínculos con un partido político y no tendrá que mantenerse como “independiente”, la posibilidad de disolver la TBMM y la propuesta y modificación de los Presupuestos Generales del Estado. Por último, también designará, sin ningún tipo de control, a dos tercios de los 39 jueces que forman parte del Consejo Superior de Jueces y Fiscales (HSYK) y del Tribunal Constitucional (AM), que suponen la reversibilidad de las enmiendas constitucionales aprobadas en el referéndum celebrado el 12 de septiembre de 2010.

En paralelo al cambio de discurso en la política interna, el AKP también ha adoptado un nuevo discurso en la política exterior totalmente diferente al implementado por los partidos islamistas vinculados a la MG. La principal diferencia que subyace con la política exterior del movimiento islamista en su tendencia reformista o democrática se basa fundamentalmente en el novedoso carácter “multidimensional” de la política exterior del AK Parti no cuestiona la orientación occidental de ésta. A su vez, dicho carácter multidimensional “acorde con la historia y la posición geográfica de Turquía, libre de prejuicios y obsesiones y basada en la reciprocidad de intereses” promocionando y sirviendo de la manera más eficaz al “interés nacional”.⁸⁷⁸ En suma, los distintos programas electorales reflejan el desarrollo ideológico y espiritual del islam político en Turquía desde la fundación de la República. Como se ha ido señalando a lo largo de todo el trabajo, si bien el AK Parti ha estado fuertemente influenciado por tres de los más

⁸⁷⁷ *Türkiye Hazır...*, p. 22.

⁸⁷⁸ *AK Parti Adalet ve Kalkınma...*, p. 6.

importantes representantes del movimiento islamista turco en la era multipartidista (véase MG y las *tarikatlari* Nakşibendi y Nurcu), el programa político del partido no muestra la tradicional retórica anti-liberal de los movimientos islamistas de la década de los años sesenta sino que es ensamblado dentro del reformismo liberal económico.⁸⁷⁹

A su vez, los distintos programas responden a las exigencias de los organismos internacionales (FMI, Banco Mundial y la UE) con la intención de tranquilizar a los actores extranjeros y al electorado respetando las libertades civiles y la economía de mercado mediante una agenda neoliberal que reduce el poder del Estado en el ámbito económico. La combinación de los valores tradicionales (islámicos) con una economía liberal le distingue de sus principales competidores y demuestra los elementos “herestéticos” de la ideología del AKP en el diseño de su programa político.⁸⁸⁰ Sin embargo, sobre análisis que antecede resulta bastante “complejo caracterizar al AKP como un partido islamista, “post-islamista”, “nuevo islamismo”, o incluso, como un “partido islamista moderado”. No obstante, es posible afirmar que el partido se encuentra ideológicamente hablando más próximo a la tradición de los partidos conservadores que de los partidos islamistas de la MG a pesar de la ascendencia islamista de muchos de sus miembros. Por lo tanto, el AK Parti hace un uso de lo conservador que enfatiza más lo cultural y lo social que lo político o lo ideológico. Por tanto, el AKP es “manifiestamente sensible a los estilos de vida y creencias religiosas de sus partidarios y recrea con entusiasmo la apertura de nuevos espacios de oportunidad para éstos en la esfera pública y social”.⁸⁸¹

⁸⁷⁹ Kenan Çayir. “The emergence of Turkey’s...”, pp. 64-68.

⁸⁸⁰ *Op. cit.* Arda C. Kumbaracıbası. *Turkish politics...*, p. 167.

⁸⁸¹ *Op. cit.* William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, pp. 25-29.

V. LA AMBIGÜEDAD PRAGMÁTICA
“DE CHOQUE” EN EL PROYECTO
POLÍTICO DEL AKP

V.1 DESMONTANDO LOS PILARES DE LA POLÍTICA EXTERIOR KEMALISTA

V.1.1 La política exterior del AKP como una reformulación de la noción del interés nacional

Si la percepción de la política exterior ha sido tradicionalmente uno de los campos más controvertidos para los islamismos, tal vez el aspecto más significativo de la transformación y/o modernización del movimiento islamista turco, en palabras de Mustafa Aydın, “está relacionado con el ámbito de la política exterior. Contrariamente a la tendencia hostil de los distintos partidos de la MG, la óptica hacia el exterior del AKP se basa en la creencia sobre que el tradicional aislamiento y/o distanciamiento de Turquía de los procesos de globalización y occidentalización puede conducir inexorablemente a una profunda crisis en la política interna del país”.⁸⁸²

Por eso, el AK Parti también haya establecido un solícito equilibrio entre la política interior y exterior. Como parte de los deseos de transformación, el partido ha convertido el proceso de democratización en uno de los fundamentos de su política exterior, reubicándola también en la política doméstica con el objetivo de evitar la confrontación con el *establishment* secular pero, al mismo tiempo, la persistencia del partido en dicho proceso también persigue desprenderse del tutelaje que tradicionalmente han detentado los militares en el sistema político turco que ha actuado como un patrón problemático para la consolidación democrática. Lo anterior queda refutado por Graham E. Fuller, quien considera que “el nuevo modelo de política exterior propuesto por el AKP se caracteriza por ser uno basado en la sensata utilización del proceso democrático; una voluntad de actuar no sólo como una potencia occidental sino también como un poder perteneciente a Oriente; un mayor ejercicio de la soberanía nacional con el apoyo de la sociedad; considerables progresos en la resolución del conflicto kurdo y una demostrada capacidad para resolver el desafío que actualmente predomina en el mundo musulmán: la gestión e integración política del Islam”.⁸⁸³

⁸⁸² *Op. cit.* Mustafa Aydın. “Determinants of Turkish Foreign Policy: Historical Framework and Traditional Inputs”. *Middle Eastern Studies*, 35: 4 (1999), p. 180. <http://www.sbu.yildiz.edu.tr/~faksu/Fuatyayinlar/TDPIIdocs/determinantstddp.pdf> (Consultado el 27/09/2014) y “Erbakan'dan AKP Tarifi [La llegada del AKP por Erbakan]”. *Vatan*, 25/09/2003. En línea <http://www.gazetevatan.com/erbakan-dan-akp-tarifi-14798-gundem/> (Consultado el 01/09/2014).

⁸⁸³ *Op. cit.* Graham E. Fuller. “Turkey’s New Eastern...”, p. 51. Por otro lado, algunos autores han conceptualizado la democracia turca como una de carácter “tutelar” cfr. Mehtap Söyler. “Security Sector in Turkey: Questions, Problems and Solutions”. *Tesev*, 1 (2010), p. 28. En línea <http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/ENGguvenRaporKunyaDuzelti%2003%202010.pdf> (Consultado el 26/05/2014) y Mehtap Söyler. “The Deep State: Forms of Domination, Informal Institutions and Democracy”. *Democratization First*, 1: 25 (2012), p. 10. En línea http://www.tr.boell.org/downloads/mehtap_soyler_1_sayi_ing.pdf (Consultado el 26/05/2014).

Como ejemplo de ello, si la política exterior ha girado entorno al cálculo de los intereses nacionales, directamente relacionados en cómo se percibe el mundo, especialmente en lo relativo a las relaciones mantenidas con Occidente, a su vez, también ha sido uno de los aspectos resaltables que los partidos políticos islamistas ligados a la MG han refutado tradicionalmente a al kemalismo. Con la redefinición del concepto de interés nacional propuesto por el AKP, la propia noción se ha convertido en la principal fuente de legitimación de la política exterior al describir la orientación occidental como una prolongación de las relaciones con otras regiones y no como una permuta. Esta concepción es un intento de potenciar al país a través de la combinación de una política exterior orientada hacia Occidente junto a los lazos culturales e históricos de la sociedad turca con los países musulmanes.⁸⁸⁴

Por lo tanto, según Kemal Kirişçi, Gülnur Aybet y M. Hakan Yavuz, algunas de las características principales de la política exterior del AKP son el uso de una mayor asertividad, la utilización del carácter pro-activo del multilateralismo y una armonización de la democracia en el ámbito doméstico para así conseguir la propia legitimidad interna del gobierno a través de la de la UE como medio.⁸⁸⁵ Con todo ello, la política exterior del AKP está caracterizada como un todo fragmentado, ya que sus características van mucho más allá de la reflexión sobre los propios orígenes del mismo.⁸⁸⁶ Un ejemplo de lo anterior puede observarse en la pretensión del partido por seguir una política que equilibre el sentimiento de antiamericanismo de sus bases con la necesidad de apoyo en una zona tan conflictiva como Oriente Medio.⁸⁸⁷

No obstante, para Mehmet Özkan, sería imposible entender la transformación sustancial de la política exterior propuesta por el AKP sin evaluar los fundamentos de cambio tanto de la coyuntura internacional como de la propia dinámica interna del país euroasiático en el ámbito intelectual, cultural, histórico y económico. El primero de ellos radica en la considerable transición sobre la percepción geográfica de Turquía, las implicaciones en la política exterior y las relaciones con los demás. Con la adopción de nuevos equilibrios de poder dentro de un nuevo marco teórico propuesto por la política internacional del multilateralismo y la aplicación de nuevos conceptos para su comprensión, este novedoso enfoque se alejaba sustancialmente de la

⁸⁸⁴ Burhanettin Duran. "JPD and Foreign Policy...", pp. 289-290.

⁸⁸⁵ Kemal Kirişçi. "Between Europe and the Middle East: The Transformation of Turkish Policy". *MERIA*, 8: 1 (2004), p. 46. En línea <http://www.gloria-center.org/2004/03/kirisci-2004-03-04/> (Consultado el 27/08/2014); Gülnur Aybet. *Turkey's Foreign Policy and Its Implications for the West: A Turkish Perspective*. Londres: RUSI, 2004, pp. 62-63 y M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, pp. 202-238.

⁸⁸⁶ Erhan Doğan. "The Historical and Discursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance". *Turkish Studies*, 6: 3 (2005), p. 426.

⁸⁸⁷ Cfr. Meliha Benli Altunışık. "Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?". En İdris Bal (ed.) *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, 2004, p. 369.

interpretación y percepción teórica que se mantenía de y/o sobre Turquía durante todo el período de Guerra fría. El segundo ámbito de transformación propone que desde la llegada del AK Parti al poder la proyección internacional de Turquía hacia otras regiones ha sido desarrollada principalmente sobre la “iniciativa sistemática y proactiva, enfatizando los componentes históricos y culturales, en lugar de desarrollarse como meros apéndices de sus relaciones con Occidente”.⁸⁸⁸

Finalmente, la última transformación radica en la apertura económica del país, es decir, los esfuerzos que Turquía ha realizado para reposicionarse en una economía global cambiante. Durante las tres últimas décadas, mientras que el reformismo democrático de la época permitió cumplir los criterios de Copenhague haciendo de Turquía un candidato “factible” a la adhesión plena como miembro de la UE, dichas reformas también cambiaron el país tutelado por los militares gracias a las prerrogativas propuestas en la Constitución de 1982.⁸⁸⁹ Como consecuencia de lo anterior, los esfuerzos sin precedentes sobre la liberalización económica con el lógico proceso de privatización convirtió la economía turca de una básicamente fundamentada en la importación a otra basada en la exportación con una estructura orientada a la integración de Turquía en un mercado globalizado.

Por todo lo anterior, la política exterior ha sido una de las áreas en las que los distintos gobiernos del AKP se han mostrado más dinámicos y enérgicos. El ex académico de la Universidad del Mármara y también ex Primer ministro hasta el 24 de mayo de 2016, Ahmet Davutoğlu, quien anteriormente ocupó el cargo de asesor principal en política exterior desde 2003 del ex *premier*, Tayyip Erdoğan, y posteriormente el 1 de mayo de 2009 se convirtió en Ministro de Asuntos Exteriores, ha sido el principal arquitecto intelectual de la política exterior del AK Parti.⁸⁹⁰

⁸⁸⁸ *Op. cit.* Mehmet Özkan. “La Política Exterior de Turquía en el Siglo XXI: La Diplomacia Cultural y el Poder Blando”. *SAM Papers*, 9 (2014), pp. 4-5. En línea <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2014/03/Mehmet-%C3%96zkan.pdf> (Consultado el 28/08/2014).

⁸⁸⁹ Behlül Özkan. *From the Abode of Islam...*, p. 147. Para una aproximación al nuevo multilateralismo de la política exterior turca en términos económicos se puede consultar cfr. Kemal Kirişci. “Turkey's Engagement with Its Neighborhood: A “Synthetic” and Multidimensional Look at Turkey's Foreign Policy Transformation”. *Turkish Studies*, 13: 3 (2012), pp. 319-341. En línea http://gazetesu.sabanciuniv.edu/sites/gazetesu.sabanciuniv.edu/files/kirisci-article-final_0.pdf (Consultado el 15/09/2014).

⁸⁹⁰ Los fundamentos de la política exterior promovidos por Ahmet Davutoğlu están basados en el programa político del AKP y la labor de su antecesor y exPresidente de la República Abdullah Gül. Para refrendar lo anterior puede consultarse cfr. Abdullah Gül. “Turkey's Role in a Changing Middle East Environment”. *Mediterranean Quarterly*, 15:1 (2004), pp. 1-7 y Ahmet Davutoğlu. *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory*. Lanham: University Press of America, 1994, p. 42-44.

Bajo las consideraciones del ex *premier*, “Turquía ocupa una posición geoestratégica especial. La geografía, historia y diversas identidades culturales de Turquía le proporcionan un estatus de país central (*merkez ülke*) en la política global diferenciado de otros países centrales como Alemania, Rusia e Irán”.⁸⁹¹ Si tomamos una visión más amplia del término, Turquía ocupa un lugar óptimo, puesto que es a la vez un país asiático y europeo junto a la proximidad con el continente africano a través del acceso oriental del Mediterráneo. Un país central con su propia área de influencia, no puede ser definida como un “país flanco”, como fue considerado durante la época de Guerra fría, ni tampoco como un país puente, como ha sido considerado tradicionalmente en la etapa de la post-bipolaridad; pero tampoco como un país frontera e incluso, como un país “normal” asentado en el borde del mundo musulmán, Occidente y Oriente.

En virtud de lo anterior, Turquía mantiene una posición central como jugador en el tablero internacional, en particular, en el epicentro de los Balcanes, Oriente Medio, el Cáucaso y en general en el centro de Eurasia. Por ello, bajo las consideraciones geopolíticas de Nicholas Spykman, el país de herencia otomana se establece en el punto central del cinturón *Rimland*, noción similar a lo establecido por el término *Lebensraum* o espacio vital, que se extiende a través del Mediterráneo hasta el océano Pacífico.⁸⁹² No obstante, a pesar de que Davutoğlu ha domesticado el término por el de *hayat alani*, la crítica que realiza sobre la occidentalización de Turquía, basada en la crisis de valores de las sociedades occidentales y sus instituciones políticas, le llevó a analizar Oriente Medio mediante teorías geopolíticas occidentales. En palabras del también conocido como *hoca* (profesor): “Turquía no ha visto el surgimiento de un enfoque que combine teoría y práctica de manera similar al efectuado por Alfred Thayer Mahan y Spykman en la estrategia global estadounidense, Karl Haushofer en Alemania o Halford Mackinder en Inglaterra y Rusia”.⁸⁹³

En este sentido, el papel que tradicionalmente se le ha sido asignado a Turquía como un país periférico en realidad no se corresponde con las tradiciones del pueblo turco, dado que una política exterior basada en el énfasis de un sólo eje programático impide la adopción de una actitud adecuada para los diferentes escenarios, tanto políticos como diplomáticos, apropiados

⁸⁹¹ *Op. cit.* Ahmet Davutoğlu. “Turkey’s Foreign...”, p. 78. Para una aproximación sobre la consideración de Turquía como un país central puede consultarse cfr. Ahmet Davutoğlu. “Türkiye merkez ülke olmalı [Turquía es un país central]. *Radikal*, 26/02/2004. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=107581> (Consultado el 27/08/2014).

⁸⁹² Alexander Murinson. “The Strategic Depth...”, p. 948.

⁸⁹³ *Op. cit.* Ahmet Davutoğlu. “Dünya Kuvvet Dengesi ve Ortadogu [Las Fuerzas de Equilibrio en el Mundo y Oriente Medio]”. *Bilim ve Sanat*, 1: 6 (1986), p. 12.

para la historia del país.⁸⁹⁴ Un enfoque rígido y singular que no reconozca la redefinición de sí mismo como una consecuencia natural de la crisis de identidad política que se está viviendo actualmente debido al proceso de globalización, carente de una mentalidad abierta a cualquier alternativa, divergencia y una flexibilidad estratégica, posteriormente no podrá aplicar los cambios oportunos en la escena internacional ni tampoco podrá aprovechar los beneficios que puedan aupear a Turquía al nivel de una potencia regional sino también global.

No obstante, este carácter especial propone que gracias a un Estado de su tamaño, el país euroasiático ha tenido que lidiar normalmente con una amplia gama de cuestiones internacionales debido principalmente a su ubicación geográfica. Esto permite extraer una renta estratégica de las grandes potencias pero también aumenta las posibilidades de ser atacado por cualquiera de las mismas que mantengan ciertas aspiraciones e intereses en el área geográfica de los Balcanes, el Mediterráneo, el Caspio, el Golfo Pérsico, el mar Negro, Oriente Medio, Asia Central o el Cáucaso.⁸⁹⁵

Ante dicho panorama, según uno de los asesores más próximos a Davutoğlu durante su época como Ministro de Asuntos Exteriores, Bülent Aras, Turquía debía despojarse del papel que habitualmente había desarrollado como país periférico y apropiarse de una nueva posición en un nuevo orden multipolar que prestara seguridad y estabilidad no sólo para sí misma sino también a las regiones vecinas. Gracias a la consolidación de la estabilidad económica y política del país como fondo, “ha permitido a Turquía emerger como promotor/mediador de la paz e implementar un rol constructivo más activo para garantizar el orden, la estabilidad y la seguridad en sus alrededores”.⁸⁹⁶ Como hemos podido ver anteriormente, si de forma tradicional la política exterior era utilizada para manifestar los problemas internos, todo ello acompañado de una tendencia visible a la búsqueda de enemigos externos como causas fundamentales de los problemas de seguridad del país, una de las características fundamentales de la política exterior propuesta por Davutoğlu es hacer de las imágenes y prejuicios negativos, en particular los relativos a Oriente Medio, un asunto del pasado.

⁸⁹⁴ Ahmet Davutoğlu. “Türkiye-Almanya İlişkileri I [Relaciones Turquía-Alemania I]”. *Yeni Safak*, 09/06/1999. En línea <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/AhmetDavuto%C4%9Flu/turkiye-almanya-iliskileri-i/42338> (Consultado el 15/09/2014).

⁸⁹⁵ William M. Hale. *Turkish Foreign...*, pp. 7-8.

⁸⁹⁶ *Op. cit.* Bülent Aras. “The Davutoğlu Era in Turkish Foreign Policy”. *Insight Turkey*, 11:3 (2009), pp. 127-142. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_11_no_3_2009_aras.pdf (Consultado el 26/08/2014).

V.1.1.1 Los parámetros de la “Profundidad Estratégica”

De manera particular, Davutoğlu desarrolla en su obra *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu* (Profundidad Estratégica: la Posición Internacional de Turquía) cinco principios interdependientes que van a guiar la política exterior de Turquía durante los diferentes gobiernos del AKP hasta la fecha y que continúan, desde el 24 de noviembre de 2015, con el nuevo Ministro de Asuntos Exteriores, Mevlüt Çavuşoğlu.⁸⁹⁷

Si bien los citados principios están basados esencialmente en el lema de Atatürk “paz en casa, paz en el mundo”, el tradicional autoaislamiento de Turquía nunca ha tomado una postura activa en la defensa de la democracia o los DDHH por razones de principios. Como ejemplo de ello, “la continua obsesión por la invasión extranjera ha tensado las relaciones de Turquía con casi todos sus vecinos hasta hace relativamente poco tiempo y todo ello elaboró una sensación de inseguridad ontológica en sus relaciones con las potencias del momento así como también con la disidencia interna”.⁸⁹⁸ En consecuencia, con el paso de los años se han desarrollado varias dimensiones y revestimientos del mismo. No obstante, “siempre sobre la base de esta tradición hemos introducido cinco nuevos principios con el fin de insuflar un renovado dinamismo a nuestra política exterior así como para adaptarnos a la nueva realidad internacional”.⁸⁹⁹ Dichos principios son los siguientes:

El equilibrio entre libertad y seguridad. El primer principio se sitúa en la implementación de un proceso de democratización mediante la ampliación de las libertades y el fortalecimiento de la legitimidad de la política doméstica sin que por ello se ponga en riesgo la seguridad y la estabilidad del país.⁹⁰⁰ En palabras del propio Davutoğlu, si no existe un equilibrio entre seguridad y democracia en el ámbito interno de un país puede que no exista posibilidad alguna de establecer un espacio de influencia a nivel exterior. La propia “legitimidad de cualquier

⁸⁹⁷ Ahmet Davutoğlu. *Stratejik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu* [Profundidad Estratégica. La Posición Internacional de Turquía]. Estambul: Küre Yayınları, 2001. Para una aproximación a la citada doctrina se puede consultar cfr. Joshua Walker. “Learning Strategic Depth: Implications of Turkey’s New Foreign Policy Doctrine”. *Insight Turkey*, 9: 3 (2007), pp. 32-47. En línea http://files.setav.org/uploads/Pdf/insight_turkey_vol_9_no_3_2007_joshua_walker.pdf (Consultado el 29/08/2014).

⁸⁹⁸ *Op. cit.* Onur Bakıner. “Visionary Failure: on Turkey’s Foreign Policy”. *Research Turkey*, 3: 12 (2014), pp. 54-60. En línea www.researchturkey.org/?p=7561 (Consultado el 03/01/2014).

⁸⁹⁹ “Entrevista a Ahmet Davutoğlu”. *AUC Cairo Review*, 12/03/2012. En línea <http://www.mfa.gov.tr/interview-by-mr-ahmet-davuto%C4%9Flu-published-in-auc-cairo-review-egypt-on-12-march-2012.en.mfa> (Consultado el 29/08/2014).

⁹⁰⁰ Ioannis N. Grigoriadis. “The Davutoğlu Doctrine and Turkish Foreign Policy”. *Hellenic Foundation for European and Foreign Policy*, 8 (2010). En línea http://mercury.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/115645/ipublicationdocument_singledocument/963d0c72-4bd0-4369-92d8-972a3df163c4/en/%CE%9A%CE%95%CE%99%CE%9C%CE%95%CE%9D%CE%9F-8_2010_IoGrigoriadis.pdf (Consultado el 03/03/2015).

régimen político se debe a la capacidad de proporcionar seguridad a sus ciudadanos, por ello, dicha seguridad no debe ser aprovisionada a expensas de las libertades y los DDHH de sus ciudadanos. Los gobiernos que restrinjan sustancialmente las libertades con el fin de proporcionar seguridad son, o pronto se convierten, en regímenes autoritarios. Desde 2002, Turquía ha mantenido el ambicioso objetivo de promover las libertades civiles sin que por ello se pongan en peligro la seguridad sobre todo en un entorno posterior al 11 de septiembre donde, a pesar de la amenaza permanente del terrorismo, Turquía ha superado con éxito el reto de proteger sin mermar la esfera de las libertades civiles bajo toda circunstancia mientras se lleva a cabo la lucha contra el terrorismo”.⁹⁰¹

Política de cero problemas con los vecinos. En segundo lugar, se establecen las buenas relaciones (cero problemas) con los vecinos como uno de los parámetros más importantes de la política exterior implementada por el AKP. Según el ex *premier*, la apertura al exterior de Turquía no puede separarse, en primer lugar, de la reorganización de las relaciones con los estados vecinos con el fin último de consolidar sus relaciones. Por ello y con el objetivo de superar dichas tensiones, es necesario que las relaciones con estos países sean liberadas y se extiendan a una base más amplia que la proporcionada por los factores económicos y culturales. Todo lo anterior es posible alcanzarlo únicamente fortaleciendo la reducción de la interdependencia, mitigando así el riesgo de que la política exterior de Turquía este dominada por sus vecinos.⁹⁰² Esta visión es ratificada por el actual Presidente de la República, Tayyip Erdoğan: “los compromisos de Turquía desde Chile a Indonesia, desde África a Asia Central y desde la UE a la OCI (Organización de la Conferencia Islámica), forman parte del enfoque holístico de nuestra política exterior. Estas iniciativas harán de Turquía un actor global mientras nos acercamos a 2023, 100 ° aniversario de la fundación de la República de Turquía”.⁹⁰³ Dos ejemplos de lo anterior serían la cumbre trilateral de los Balcanes de 2010, que consiguió reunir a serbios y bosnios, o el denominado como proceso ministerial de Estambul, dirigido a la reconstrucción de Afganistán en noviembre 2011.

⁹⁰¹ *Op. cit.* Ahmet Davutoğlu. “Turkey’s Foreign...”, pp. 79-80.

⁹⁰² Ahmet Davutoğlu. *Stratejik...*, pp. 143-145.

⁹⁰³ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Speech to 38th annual meeting of the board of directors of the Asian Development Bank”. Estambul, 05/05/2005. En línea <http://www.adb.org/annualmeeting/2005/Speeches/prime-minister-speech.html> (Consultado el 24/08/2014).

La implementación de una diplomacia activa. Como tercer principio, la puesta en práctica de una diplomacia proactiva, multidimensional y complementaria se mantiene como esencial en el desarrollo de las relaciones no sólo con las regiones vecinas, las cuales se extienden a los Balcanes, Oriente Medio, el Cáucaso y Asia Central sino también al ámbito global de toda la comunidad internacional.⁹⁰⁴ Según Joseph S. Nye, “a nivel más general, el poder es la capacidad de influir en el comportamiento de los demás para obtener los resultados que uno quiere. Hay varias maneras de influir en la conducta de los demás: puede coaccionar con amenazas, inducir con las retribuciones o puede atraer o cooptar”.⁹⁰⁵

Lo expuesto anteriormente supone la apertura total de Turquía al exterior hacia regiones olvidadas anteriormente, destacando el desarrollo de las relaciones con América Latina, África y Asia.⁹⁰⁶ La infraestructura para esta política exterior activa proviene de las relaciones de Turquía con organizaciones supranacionales como la OTAN, la UE y con Occidente en general. E incluso, con algunos países árabes como Marruecos o Túnez, sobre todo a partir del acceso al gobierno del Partido de la Justicia y el Desarrollo y el Partido del Renacimiento en 2011, con los que comparte buena parte de sus principios ideológicos. A su vez, varios ejemplos de lo anterior pueden verse reflejados en el papel jugado por Turquía en la crisis de los Balcanes, especialmente en los casos de conflictividad en Kosovo y Bosnia-Herzegovina, las estrechas relaciones con Azerbaiyán y Georgia en el Cáucaso o la firma de protocolos con Armenia en octubre de 2010.⁹⁰⁷ De igual manera, Turquía junto a otra potencia emergente, Brasil, se ha erigido en mediadora en el conflicto nuclear de Irán votando incluso en contra de las sanciones propuestas en 2009 por el Consejo de Seguridad de la ONU.⁹⁰⁸ Por último, cabe destacar también los cambios producidos en

⁹⁰⁴ Cfr. Heinz Kramer. “AKP’s ‘New’ Foreign Policy between Vision and Pragmatism”. *German Institute for International and Security Affairs*, 2 (2010) pp. 1-41. En línea http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/arbeitspapiere/Krm_WP_Neu_ks.pdf (Consultado el 03/03/2015).

⁹⁰⁵ *Op. cit.* Joseph S. Nye. “Soft Power and Leadership”. *Compass: a Journal of Leadership*, 1:2 (2004), p. 28. En línea <http://hbswk.hbs.edu/archive/4290.html> (Consultado el 22/04/2015).

⁹⁰⁶ Cfr. Gareth H. Jenkins. “Turkey-Latin America Relations”. *World Politics Review*, 01/04/2011. En línea <http://www.worldpoliticsreview.com/trend-lines/7445/global-insiderturkey-latin-america-relations> (Consultado el 03/03/2015); Mehmet Özkan y Birol Akgün. “Turkey’s opening to Africa”. *Journal of Modern African Studies*, 48: 4 (2010), pp. 525–546 y Ziya Öniş. “Multiple Faces of the ‘New’ Turkish Foreign Policy: Underlying Dynamics and a Critique”. *Insight Turkey*, 13: 1 (2011), pp. 47-65. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight-turkey_vol_13_no_1_2011_onis.pdf (Consultado el 03/03/2015).

⁹⁰⁷ Una aproximación a la política exterior turca hacia los Balcanes durante los distintos gobiernos del AKP se puede encontrar en cfr. Mustafa Türkeş. “Turkey Foreign Policy towards the Balkans: Quest for Enduring Stability and Security”. En İdris Bal (ed.) *Turkish Foreign Policy in Post-Cold War Era*. Florida: BrownWalker Press, 2004, pp. 197-209.

⁹⁰⁸ Para una aproximación a las relaciones entre Turquía e Irán y el papel jugado por el primero en el caso del programa nuclear iraní se pueden consultar cfr. Serdar Poyraz. “Turkish-Iranian relations: a Wider Perspective”. *SETA Policy Brief*, 37 (2009), pp. 6-13. En línea http://setadc.org/wp-content/uploads/2015/05/SETA_Policy_Brief_No_37_Turkish_Iranian_Relations_Serdar_Poyraz.pdf (Consultado el 01/09/2014); John Calabrese. “Turkey and Iran: Limits of a Stable Relationship”. *British Journal of Middle*

la relación histórica con Rusia que van asociados a la política estratégica energética.⁹⁰⁹ En la actualidad, tanto el factor PKK como la existencia de imágenes negativas mutuas han sido un obstáculo para que Turquía pudiera extender su influencia en Oriente Medio.⁹¹⁰ Sin embargo, la política exterior turca está orientada tanto a los valores democráticos así como también a los propios intereses del país euroasiático en la región. Turquía siempre ha alentado a los diferentes gobiernos a que hicieran frente a las reformas democráticas necesarias. No obstante, debido al rumbo emprendido en la región tras las revueltas populares de la incorrectamente llamada “Primavera/Despertar Árabe”, se debe intensificar los esfuerzos por apoyar este proceso. Por lo tanto, dicho proceso de consolidación democrática debe avanzar de forma pacífica sin conflictos de naturaleza étnica o sectaria.⁹¹¹

Fomentar las relaciones complementarias con las potencias mundiales. El cuarto principio supone la puesta en marcha de un nuevo estilo diplomático basado en la autoconfianza y la transición de un tipo de diplomacia estática a una de mayor armonía y dinamismo que intensifique la influencia de Turquía en las OOI para convertirse, finalmente, en una potencia global. A pesar de lo anterior, las relaciones con otros actores globales deben ser complementarias y no en competencia. Esta política considera las relaciones estratégicas con los EEUU, ya sea a través de las relaciones bilaterales entre los dos países como a través de la OTAN; el proceso de adhesión a la UE; su política de buena vecindad con Rusia a pesar de las tensiones del momento así como su política de sincronización con Eurasia, como parte integral de una política exterior coherente que sirva para completarse correlativa y recíprocamente los unos a los otros. Estableciéndose por encima de los debates académicos en torno al potencial y el lugar de Turquía en el mundo, una política exterior consecuente es la que trate de contrarrestar la tradicional dependencia que Turquía ha mantenido con Occidente en la búsqueda de alianzas que mantengan los equilibrios de poder en la región. La premisa principal de este argumento es que Turquía no debe depender de un solo actor y, por ello, debe buscar activamente la forma de

Eastern Studies, 25:1 (1998), pp. 75-94; Rahman G. Bonab. “Turkey’s Emerging Role as a Mediator on Iran’s Nuclear Activities”. *Insight Turkey*, 11: 3 (2009), pp. 161-175. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_11_no_3_2009_bonab.pdf (Consultado el 02/09/2014) y Mehmet Özkan. “Turkey-Brazil Involvement in Iranian Nuclear Issue: What Is the Big Deal?”. *Strategic Analysis*, 35: 1 (2011), pp. 26-30. En este sentido, una aproximación a las relaciones entre Turquía e Irán en un contexto de post-Primavera Árabe puede consultarse cfr. Henri J. Barkey. “Turkish-Iranian Competition after the Arab Spring”. *Survival: Global Politics and Strategy*, 54: 6 (2012), pp. 139-162.

⁹⁰⁹ Un análisis sobre el contexto de las relaciones entre Turquía y Rusia se puede encontrar en cfr. Richard Weitz. “Russian-Turkish Relations: Steadfast and Changing”. *Mediterranean Quarterly*, 21: 3 (2010), pp. 61-85.

⁹¹⁰ Cfr. Ahmet Davutoğlu. “Turkey’s Foreign...”, pp. 80-81.

⁹¹¹ Cfr. Ahmet Davutoğlu. “Uzun Süren Bir Savasin Arka planı” [Antecedentes de una guerra prolongada]. *Islam*, 38: 4 (1986), pp. 24-25. Para una aproximación a las relaciones de Turquía con los países de Oriente Medio tras la Primavera Árabe, cfr. Emel Parlar Dal. “The Transformation of Turkey’s Relations with the Middle East: Illusion or Awakening?”. *Turkish Studies*, 13: 2 (2012), pp. 245-267.

equilibrar sus relaciones y alianzas para que pueda favorecer la óptima interdependencia y aprovecharla tanto en el escenario regional como en el global. Por tanto, “Turquía se encuentra actualmente ante la pretensión de establecer nuevas alianzas, tomando específicamente un papel más importante que proporcione prioridad al dialogo y la cooperación”.⁹¹²

Promover el activismo en las OOII. Por último, el quinto principio conlleva al desempeño íntegro de la política exterior por medio de todos sus actores e instrumentos lo que significa considerar tanto a las ONGs (Organizaciones No Gubernamentales), organizaciones empresariales, intelectuales y grupos de presión como a otras organizaciones de la sociedad civil como parte de la nueva visión de la política exterior, su movilización y apoyo. Como resultado de lo anterior, las organizaciones de la sociedad civil han incrementado su papel no sólo en la elaboración sino también en el proceso de ejecución de la política exterior turca. Pero a su vez, también se promueve el activismo diplomático del Estado por medio de instituciones como el DİB mediante el descubrimiento de una especie de “diplomacia religiosa”.⁹¹³

⁹¹² *Op. cit.* Bülent Aras. “The Davutoğlu...”, p. 134.

⁹¹³ Cfr. Mehmet Özkan. “Turkey’s Religious Diplomacy”. *The Arab World Geographer*, 17: 3 (2014), pp. 223-237. En línea <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1368&context=mehmetozkan> (Consultado el 06/07/2015).

V.1.1.2 Llevando más allá la noción de “neotomanismo”

Por otra parte, si los miembros del AKP se niegan a posicionarse de una manera concreta sobre conceptos tales como “neo-islamismo”, “post-islamismo” o incluso “democracia islámica”, lo que podría considerarse como una controversia o ambigüedad en la identidad política del partido, finalmente se ha traducido en un discurso político que tiende a abrirse a la modernidad preservando con ello ciertos elementos y valores tradicionales entre los que naturalmente se incluyen los islamo-turcos. En contraste con un estilo de confrontación de anteriores partidos islamistas, Erdoğan expresa con frecuencia su oposición a la idea de formar un bloque económico de connotación islámica. Pero esta oposición no implica que el AK Parti desarrolle relaciones con países musulmanes o mantenga el deseo de modificar la naturaleza de las relaciones entre Turquía e Israel.⁹¹⁴

Así, el panislamismo que promulgaba Erbakan en la política exterior contrasta con la importancia que los distintos gobiernos del AKP otorgan, por un lado, al mundo musulmán, con el que mantiene unas fluidas relaciones, dando continuidad a su participación en otras organizaciones regionales como la Liga de Estados Árabes, el Consejo de Cooperación para los Estados Árabes del Golfo (CCEAG) y la Organización de la Conferencia Islámica (OIC), considerada ésta última, a su vez, como una estructura dinámica y participativa en la que se puede destacar la importante reforma de la institución gracias al papel desarrollado por Ekmeleddin İhsanoğlu, presidente de la institución durante el período 2005-2014; y por otro, a su política preferente respecto a Europa y Estados Unidos.

De igual manera, si realizamos un análisis del discurso político de Tayyip Erdoğan cabe destacar una serie de elementos relacionados, en primer lugar, con el uso de un lenguaje también ambiguo como estrategia pragmática para lograr un sitio preferente en el poder a nivel estatal, así como para asumir un papel de liderazgo internacional a nivel regional como portavoz simbólico del mundo islámico en el conflicto palestino-israelí. En los últimos años, el gobierno de Erdoğan ha protagonizado varios hechos que le han hecho aparecer como referente simbólico del apoyo internacional a la causa palestina y ello a pesar de las estrechas relaciones en todos los ámbitos que sigue manteniendo Turquía con Israel. Entre dichos hechos destaca el “plantón” público del

⁹¹⁴ Para una aproximación a las relaciones entre Turquía e Israel puede consultarse cfr. Ali Balci y Tuncay Kardeş. “The Changing Dynamics of Turkey’s Relations with Israel: An Analysis of ‘Securitization’”. *Insight Turkey* 14:2 (2012), pp. 99-120. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight-turkey_vol_14_no_2_2012_balci_kardas.pdf (Consultado el 08/09/2014) y Gallia Lindenstrauss. “Spring is in the Air? On the Thawing of Turkey-Israel Relations”. *INSS Insight*, 415 (2013). En línea <http://www.inss.org.il/index.aspx?id=4538&articleid=2636> (Consultado el 09/09/2014).

por aquel entonces *premier* Erdoğan al presidente israelí Shimon Peres en el marco del Foro Económico Mundial en Davos de 2009 tras un duro intercambio de opiniones acerca del ataque israelí sobre Gaza y su posterior bloqueo: “cuando se trata de matar, ustedes saben bien cómo hacerlo”; el segundo hecho simbólico en este sentido lo constituye el apoyo turco a la llamada “Flotilla de la Libertad” que, partiendo desde Turquía, pretendía romper con el mencionado bloqueo y llevar ayuda humanitaria a la población de Gaza en mayo de 2010, siendo asaltada por el ejército israelí y resultando muertos nueve activistas turcos, uno de ellos con doble nacionalidad estadounidense y turca, además de la treintena de heridos.⁹¹⁵

Por ejemplos como los anteriores sería posible establecer que el AKP no sólo utiliza un discurso político basado en la ambigüedad pragmática en el ámbito interno sino también en el desarrollo de su política exterior donde, por un lado, los cambios más significativos en cuanto a sus posicionamientos han sido en el citado conflicto palestino-israelí, en el que Erdoğan hace continuas referencias solidarias con la causa palestina motivadas por una combinación entre una determinada ideología política y una táctica deliberada en pos del liderazgo internacional del mundo musulmán (*smart power*).⁹¹⁶ En otras palabras, la inclinación paternalista de protección de los palestinos es debida a la consideración del concepto de *edep* (sabiduría práctica) como fundamental, puesto que como musulmanes siguen comprometidos con la obligación moral de solidaridad y apoyo a la comunidad de creyentes musulmanes.⁹¹⁷

Sin embargo, la operación militar “Plomo fundido” llevada a cabo por Israel sobre la franja de Gaza contra las milicias de Hamás durante veinticinco días entre los meses de diciembre de 2008 y enero de 2009, a la que se podrían añadirse “pilar defensivo” en 2012 y la más reciente de “margen protector” el 7 de julio de 2014, cayó como un jarro de agua fría en los esfuerzos de mediación de Turquía, todo ello basado en una política de *sum zero* y de neutralidad activa entre

⁹¹⁵ Taha Özhan. “Turkey, Israel and the US in the Wake of the Gaza Flotilla Crisis”. *Insight Turkey*, 12: 3 (2010), p. 8. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_3_2010_ozhan.pdf (Consultado el 30/08/2014); Can Kasapoğlu. “The Turkish-Israeli Relations under the Davutoğlu Doctrine in Turkish Foreign Policy”. *Ege Strategic Research Journal*, 3: 2 (2012), pp. 1-20. En línea <http://esam.ege.edu.tr/makaleler/temmuz-2012/makale-1.pdf> (Consultado el 31/08/2014) y Özlem Tür. “Turkey and Israel in the 2000s: From Cooperation to Conflict”. *Israel Studies*, 17: 3 (2012), pp. 45-66.

⁹¹⁶ Cfr. Pinar Bilgin y Berivan Eliş. “Hard Power, Soft Power: Toward a More Realistic Power Analysis”. *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 5-20. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_bilgin_elis.pdf (Consultado el 22/04/2015); Phar Kim Beng. “Turkey’s Potential as a Soft Power: A Call for Conceptual Clarity”. *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 21-40. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_beng.pdf (Consultado el 22/04/2015) y Hakan Altınay. “Turkey’s Soft Power: An Unpolished Gem or an Elusive Mirage?”. *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 55-66. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_altinay.pdf (Consultado el 22/04/2015).

⁹¹⁷ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, pp. 252-253.

los gobiernos de Siria e Israel.⁹¹⁸ Por su parte, Erdoğan no perdió la oportunidad de atacar al gobierno israelí durante la campaña electoral para la presidencia de la República en agosto de 2014 cuando comparó a Hitler con un miembro de la Knesset, Ayelet Shaked, mediante acusaciones sobre el propósito del gobierno israelí de llevar a cabo un genocidio en la franja de Gaza.⁹¹⁹ La competencia por ser la “nueva voz” de los palestinos responde a una posibilidad de encontrar un nuevo espacio de liderazgo turco en el concierto internacional, lo que supone a la vez un desafío para los gobiernos autocráticos árabes que ven cómo algunos movimientos islamistas consideran la experiencia del AKP como un modelo potencial de transición hacia una democracia de connotación islamista.

En cualquier caso, no debe olvidarse tampoco que el AKP ha sido por ahora la única experiencia positiva de armonización entre Islam y democracia en el ámbito político contemporáneo turco y en gran parte del mundo musulmán, lo que está provocando ya una gran reflexión no sólo sobre el papel del Islam en el mundo moderno sino también en los distintos agentes políticos vinculados al movimiento islamista.⁹²⁰ A su vez, también a nivel mundial como miembro de la OTAN y colaborador en operaciones militares en su territorio tanto en la primera guerra del Golfo así como en la contienda bélica en Afganistán, candidato a la adhesión a la UE y promotor en el marco de la Organización de Naciones Unidas (ONU) junto con el gobierno español del Plan para la Alianza de las Civilizaciones (*United Nations Alliance of Civilizations*, UNAOC).⁹²¹

En virtud de lo expuesto anteriormente, el AKP se aleja pretendidamente de la teoría de “choque de civilizaciones” propuesta por Samuel P. Huntington, pero también del “orientalismo” de Edward Said y contempla una más cercana a la “reconciliación de las civilizaciones”. Por ello, el objetivo del gobierno del AKP es construir tanto en el exterior como en el interior del país una “cultura del acercamiento”, papel que sin duda Turquía puede desempeñar de manera simbólica y

⁹¹⁸ Para una aproximación al papel de mediador de Turquía en el conflicto palestino-israelí y las relaciones con los países de Oriente Medio en un contexto anterior y posterior a la “Primavera/Despertar Árabe” se pueden consultar cfr. Volker Perthes. “Turkey’s Role in the Middle East: An Outsider’s Perspective”. *Insight Turkey*, 12: 4 (2010), pp. 1-8. En línea http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/fachpublikationen/1010_Turkeys_Role_in_the_ME_KS.pdf (Consultado el 01/09/2014) y Kemal Kirişçi y Sinan Ekim. “From Turkey to Tel Aviv: Trade Diplomacy”. *Foreign Policy*, 06/05/2015. En línea <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-06/turkey-tel-aviv> (Consultado el 08/05/2015).

⁹¹⁹ “Turkey’s Erdoğan compares Ayelet Shaked to Hitler”. *Haaretz*, 15/07/2014. En línea <http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/1.605255#!> (Consultado 31/03/2014).

⁹²⁰ Cfr. Kemal Kirişçi. “Between Europe and the Middle East...”

⁹²¹ Ali Balcı y Nebi Miş. “Turkey’s Role in the ‘Alliance of Civilizations’: A New Perspective in Turkish Foreign Policy?”. *Turkish Studies*, 9: 3 (2008), pp. 387-406; Ali Balcı. “The Alliance of Civilizations: The Poverty of the Clash/Alliance Dichotomy?”. *Insight Turkey*, 11: 3 (2009), pp. 95-108. En línea <http://dayacenterforpeace.org/wp/wp-content/uploads/2013/07/The-Alliance-of-Civilizations-the-poverty-of-the-clash-alliance-dichotomy.pdf> (Consultado el 18/03/2014).

eficaz.⁹²² Y en segundo lugar, con la respuesta a posibles retos, perspectivas e implicaciones futuras del gobierno del AK Parti tras lograr nuevamente la victoria en las elecciones generales celebradas el 7 de junio de 2015 aunque con una insuficiente mayoría que obligó a repetir los comicios electorales el 1 de noviembre de 2015.

De hecho, si bien es cierto que la política exterior de Turquía ha sufrido una gran transformación en los últimos años, dicha transformación tiene una mayor relación con “los cambios en la toma de decisiones en la política exterior, los procesos de diversificación de áreas temáticas afines, la normalización en las perspectivas de la política exterior y la democratización en la toma de decisiones en la política interna del país más que una reconfiguración ideológica, una política de (des)occidentalización o una ‘orientación medio(orientación)’ de la política exterior turca”.⁹²³ Por su parte, Tarik Oğuzlu contradice lo anterior sosteniendo que, debido al creciente impacto negativo de los acontecimientos políticos en Oriente Medio, particularmente en Irak y Siria, no ha concluido con una ruptura “con las relaciones sino más bien con la adopción de un perfil más pragmático y racional que emocional/romántico con la UE y los EEUU”.⁹²⁴

De hecho, “la doctrina de la profundidad estratégica proporciona una introducción normativa que sacie tanto los intereses estatales como los que no lo son que, concurrentemente, impelen al país a que amplifique unos lazos de relación más robustos e insondables con sus vecinos”.⁹²⁵ La política exterior propuesta por el AKP también conceptualiza una tendencia política que fue manufacturada a finales de la década de los años ochenta y principios de los noventa por el ex Primer ministro y ex Presidente Turgut Özal, a pesar de las críticas de Davutoğlu sobre dicho enfoque por ser “teóricamente insuficiente, superficial y periodístico”,⁹²⁶ así como del ex Ministro de Asuntos Exteriores, İsmail Cem İpekçi, desde finales de los años noventa hasta la llegada del AK Parti en 2002. El propio Cem İpekçi, quien expresó la intención de “utilizar las afinidades culturales e históricas de Turquía como principales ámbitos de influencia en sus RRII,

⁹²² Ahmet Davutoğlu. “Medeniyetlerin Ben-İdraki [Percepciones propias sobre las Civilizaciones]”. *Dîvan*, 2: 3 (1997), pp. 1-53. En línea <http://www.manevisosyalhizmet.com/wp-content/uploads/2014/08/medeniyetlerin-ben-idraki.pdf> (Consultado el 28/02/2015).

⁹²³ Kiliç Kanat. “AK Party’s Foreign Policy: Is Turkey Turning Away from the West?”. *Insight Turkey*, 12: 1 (2010), pp. 205-225. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_1_2010_kanat.pdf (Consultado el 02/03/2015).

⁹²⁴ Cfr. Tarik Oğuzlu. “Middle Easternization of Turkey’s Foreign Policy: Does Turkey Dissociate from the West?”. *Turkish Studies*, 9: 1 (2008), pp. 3-20.

⁹²⁵ *Op. cit.* Meliha Benli Altunışık. “Worldviews and Turkish foreign policy in the Middle East”. *New Perspectives on Turkey*, 40 (2009), pp. 193-194.

⁹²⁶ *Op. cit.* Ahmet Davutoğlu. “Yakin Tarihimizin Ana Akimlari ve Seçim Sonuçlari [La Proximidad a las Corrientes Principales de Nuestra Historia y los Resultados Electorales]”. *Yeni Şafak*, 23/04/1999. En línea <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/AhmetDavuto%C4%9Flu/yakin-tarihimizin-ana-akimlari-ve-secim-sonuclari/41555> (Consultado el 03/09/2014).

argumentaba que Turquía disfrutaba de cuatro activos principales que debía explotar para convertirse en un modelo: la historia, la cultura, una economía próspera y la estabilidad interna. Aprovechando estos cuatro activos Ankara colocaría especial énfasis en la historia e importancia de la posición geográfica y geopolítica buscando así una economía de escala que mejore sus relaciones comerciales y, finalmente, trate de mejorar las relaciones con sus vecinos”.⁹²⁷

Por ello, los conceptos de “civilización” y “restauración” son de vital importancia para la comprensión de los objetivos de la política exterior propuesta por Davutoğlu. Para el ex *premier*, el ocaso del Imperio otomano en la región con la pérdida de Libia en 1912, la renuncia a los territorios en Oriente Medio con la firma del Armisticio de Mudros el 30 de octubre de 1918 y la creación de los “artificiales” Estados-nación, no fueron contratiempos irreversibles sino que más bien todo ello se limita a representar el comienzo de un interludio, un paréntesis de cien años, que gracias a la trascendencia de Turquía como Estado-nación y con el objetivo de devolver su lealtad al mundo islámico, una lealtad que todavía sigue siendo de gran importancia en la sociedad turca.⁹²⁸ Para el propio Davutoğlu, ha sido el Islam y no el nacionalismo turco lo que debería estar en el “centro” de la identidad de Turquía. En la gran mayoría de sus escritos académicos repite constantemente la idea de que el Imperio otomano fue el líder del mundo islámico durante cinco siglos y también mantiene el convencimiento de que Turquía recuperará dicha posición aunque existan diversos obstáculos que primero deban superarse.⁹²⁹

Por su parte, según Ömer Taşpınar existen tres características definitorias que ayudan a delimitar la tendencia neotomana (*neo Osmanlılık*) o nuevo otomanismo (*yeni Osmanlılık*) en la política exterior del AK Parti. En primer lugar, se busca una comprensión menos militante del principio de laicismo y, por ello, destacan la influencia “suave” (*soft power*) de Turquía en territorios que anteriormente pertenecieron a la órbita otomana. De ahí que la disposición neotomanista abrace, como hemos visto anteriormente en el epígrafe referido a la política exterior implementada por el ANAP, al legado imperial e islámico otomano y abra también la puerta a un concepto menos étnico de la identidad turca, es decir, el neotomanismo comprende y reafirma el carácter y la naturaleza tanto cosmopolita como multiétnica del Estado. Gracias al

⁹²⁷ *Op. cit.* İsmail Cem. *Turkey in the New Century*. Nicosia: Rustem Publishing, 2001, pp. 57-59. Para una aproximación a la política exterior implementada por İsmail Cem se puede consultar cfr. Ozan Örmeci. “İsmail Cem’s Foreign Policy (1997-2002)”. *SDU Journal of Social Sciences*, 23 (2011), pp. 223-245.

⁹²⁸ Behlül Özkan. “Turkey’s Imperial Fantasy”. *The New York Times*, 28/08/2014. En línea http://www.nytimes.com/2014/08/29/opinion/ahmet-davutoglu-and-turkeys-imperial-fantasy.html?_r=2 (Consultado el 16/09/2014).

⁹²⁹ Behlül Özkan. “Is Turkey’s foreign policy based on democratic values or pan-Islamist ideology?”. *Open Democracy*, 17/12/2014. En línea <https://www.opendemocracy.net/behlul-ozkan/davuto%C4%9Flu%E2%80%99s-foreign-policy-democratic-values-or-panislamist-ideology> (Consultado el 03/01/2015).

denominador común previsto por el Islam, dicha mentalidad no ve una amenaza importante detrás de los derechos culturales así como la expresión de la identidad nacional de otras minorías étnicas, especialmente la kurda, aunque no se podría decir lo mismo con otras minorías religiosas como los alevíes. Una mentalidad flexible nos lleva irremediablemente a la segunda característica del neotomanismo, el sentido de liderazgo con una fuerte conciencia del poder para afrontar las posibles dificultades. Las declaraciones de Davutoğlu en la sesión plenaria de la TBMM el 26 de abril de 2012 exponen lo anterior con claridad:⁹³⁰

Un nuevo Oriente Medio está a punto de nacer. Vamos a ser dueños, pioneros y siervos de este nuevo Oriente Medio. La era de las políticas de 'esperar y ver' que hacen las grandes potencias ha terminado. Turquía no se involucrará en cualquier política que no sea generada desde Ankara. Turquía es un país que tiene confianza en sí mismo y está esperando la aprobación extranjera de sus políticas

Por tanto, el neotomanismo refleja una visión estratégica que establece a Turquía como un país central que debe desempeñar un papel proactivo en ámbitos como el diplomático, el político y el económico. Por último, el propio neotomanismo mantiene el objetivo fundamental de procurar una política exterior de carácter multidimensional, es decir, que estreche sus relaciones con Occidente así como también con el mundo árabe y musulmán. En este sentido, el legado europeo tiene una gran importancia para el neotomanismo, puesto que la constante posibilidad de influencia desde Occidente requiere un uso, también perseverante, de la pragmática y la voluntad de adaptarse al cambio de la normas en el sistema internacional.⁹³¹

Un ejemplo reciente de lo expuesto podemos encontrarlo en la mañana del 22 de febrero de 2015 cuando en una operación conjunta de la Organización Nacional de Inteligencia (*Milli İstihbarat Teşkilatı*, MİT) y más de 550 efectivos del ejército turco con el apoyo logístico de helicópteros militares, aviones no tripulados, tanques y vehículos blindados evacuaron al personal militar que protege la tumba de Süleyman Şah (1178-1227), abuelo del fundador de la dinastía otomana, Osman I (1281-1362), situada a orillas del Éufrates ante la amenaza creciente en la zona de la organización terrorista Dāesh.⁹³² Aunque el mausoleo nunca mantuvo mucha notoriedad, el artículo 9 del Tratado de Ankara (*Ankara Anlaşması*) del 20 de octubre de 1921 lo

⁹³⁰ “Turkey owns, leads, serves to ‘new Mideast:’ Davutoğlu”. *Hürriyet Daily News*, 27/04/2015. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-owns-leads-serves-to-new-mideast-davutoglu.aspx?pageID=238&nID=19400&NewsCatID=338> (Consultado el 20/05/2015).

⁹³¹ Ömer Taşpınar. “Neo-Ottomanism and Kemalist foreign policy”. *Zaman*, 22/09/2008. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/omer-taspinar/neo-ottomanism-and-kemalist-foreign-policy_153882.html (Consultado el 22/04/2015).

⁹³² Can Kasapoğlu. “Defending the Tomb of Suleyman Shah: Turkey’s Options and Challenges”. *EDAM Discussion Paper Series*, 8 (2014), pp. 1-18. En línea <http://www.edam.org.tr/en/File?id=2159> (Consultado el 01/06/2015).

reconoce como “propiedad de Turquía, que designará sus guardianes e izará su bandera allí,” por lo que técnicamente los soldados se encontraban en suelo turco, a pesar de hallarse a treinta y seis kilómetros de la frontera sur turco-siria. El por aquella época *premier* Davutoğlu justificó la retirada de los restos como un gesto de protección del honor nacional: “los países que no se ocupan de sus símbolos históricos no pueden construir su futuro”.⁹³³

Por ello, dicha incursión en suelo sirio ha renovado el debate sobre si la Turquía moderna está desenterrando su pasado otomano. Si estas acusaciones surgieron ya en 1937 como respuesta a un conflicto territorial con Siria: cuando Atatürk exigió a Francia la cesión de la actual provincia meridional de Hatay, a pesar de ser considerada por los sirios como una anexión ilegal. La demanda de Mustafa Kemal, como advirtió el diplomático francés Damien de Martel (1878-1940), era la prueba fehaciente de que “Turquía regresaría de una forma diligente a la política de los sultanes dando comienzo a la reconquista de Oriente Próximo”.⁹³⁴ Por tanto, desde la implantación del régimen republicano a principios de la década de los años veinte del pasado siglo hasta la actualidad, Turquía ha empleado una retórica neo-otomana para apoyar una serie de políticas, incluso contradictorias, de muy diversa índole.⁹³⁵

En otras palabras, más que una ruptura simbólica con el pasado representado por la referencia al Imperio otomano, el gobierno del AKP pretende desarrollar un nuevo cambio de táctica pero con un mismo objetivo: lograr que Turquía sea un actor activo e influyente en el nuevo campo de las RRII, la multipolaridad, ocupando un asiento en la mesa donde se resuelven los problemas todo ello denominado por algunos académicos como una reformulación del neotomanismo (2.0), dado que si como hemos podido observar anteriormente el citado activismo multidimensional en el ámbito regional de la política exterior de Turquía en la era posterior a la Guerra fría, especialmente con el “özalismo”, es considerado por algunos autores como neotomanismo, “la previsión y perspectiva internacional del AKP sobre desarrollar un papel importante en las regiones de Oriente Medio, el Cáucaso, Asia Central, los Balcanes y Europa va mucho más lejos que lo predispuesto por el propio neotomanismo”.⁹³⁶

⁹³³ Lluís Miquel Hurtado. “Una tumba que vale una guerra”. *El Mundo*, 22/02/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/02/22/54e9b855e2704e45718b4575.html> (Consultado el 19/03/2015).

⁹³⁴ *Op. cit.* Nick Danforth. “Exhuming Turkey's Past. Ottoman”. *Foreign Affairs*, 11/03/2015. En línea <http://www.foreignaffairs.com/articles/143248/nick-danforth/exhuming-turkeys-past> (Consultado el 19/03/2015).

⁹³⁵ Cfr. Sarah D. Shields. *Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.

⁹³⁶ *Op. cit.* Burhanettin Duran. “JPD and Foreign Policy...”, p. 303. Para una aproximación a las diferentes representaciones del neo-otomanismo en la política exterior turca se puede consultar cfr. M. Hakan Yavuz. “Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism”. *Critique*, 7: 12 (1998), pp. 19-41; Nora Fisher Onar. “Neo-Ottomanism, Historical Legacies and Turkish Foreign Policy”. *Edam Discussion Paper Series*, 3

En resumen, el proyecto político del AKP tiene una dimensión internacional inédita que pretende ser, a la vez, legitimadora y garante de la estabilidad democrática. Es posible observar una intención implícita clara en el gobierno del AK Parti más allá de los objetivos políticos declarados y dentro de lo que constituye una llamada, también cargada de pragmatismo, a la búsqueda de un nuevo espacio de liderazgo regional e internacional, de superar, sin por ello romper las tradicionales alianzas de cooperación de Turquía con los EEUU, Israel y la UE con el objetivo de aumentar su protagonismo y lograr así una autonomía relativa en relación a las demás potencias en la región.⁹³⁷

Puede concluirse que este protagonismo internacional, aspiración que se extrae de los discursos políticos de Erdoğan, Yıldırım y Çavuşoğlu no es una simple cuestión de agenda sino que contribuye a ampliar los espacios de libertad y democracia, pues la atención internacional y la consideración de Turquía como elemento a tener en cuenta contribuirían a desarrollar un clima de estabilidad política en el país dejando menos posibilidades a la vuelta de viejos fantasmas golpistas. De igual manera, la consolidación y normalización política en Turquía contribuiría así mismo a dotar de una mayor legitimidad al proyecto político del AKP y a considerarlo tanto a nivel interno como externo como un actor político sólido y serio.

(2009), pp. 11-16. En línea http://trends.gmfus.org/doc/Discussion%20Paper%20Series_Fisher.pdf (Consultado el 01/09/2014) y Stephanos Constantinides. "Turkey: The Emergence of a New Foreign Policy, the Neo-Ottoman Imperial Model". *Journal of Political and Military Sociology*, 24: 2 (1996), pp. 323-344.

⁹³⁷ Ufuk Ulutaş. "Turkish Foreign Policy in 2009: A Year of Pro-activity". *Insight Turkey*, 12: 1 (2010), pp. 1-12. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_1_2010_ulutas.pdf (Consultado el 01/09/2014).

V.2 REDEFINIENDO LA VISIÓN ASERTIVA DEL *LAIKLIK À LA TURCA*

Como se ha visto en el apartado relacionado con los diferentes programas políticos del AKP desde 2002 hasta las últimas elecciones generales celebradas el 1 de noviembre de 2015, uno de los principales objetivos del partido va dirigido hacia las libertades personales y sociales prestando por motivos evidentes una mayor atención a la libertad de conciencia y religión. En claro contraste con anteriores partidos islamistas, la religión no es tomada como fuente de enemistad y conflictos y sí como un elemento unificador, proclamando, por ello, la aceptación y defensa del principio de laicidad y la imparcialidad del Estado ante cualquier tipo de creencia religiosa. Por lo tanto, al menos durante su primer mandato de gobierno (2002-2007), el partido no se propuso amenazar los privilegios dispuestos por la hegemónica visión del principio de laicismo mantenida por el *establishment* kemalista.⁹³⁸

Para el AKP, la preservación de los derechos y libertades tanto de los creyentes como de los que no lo son es considerada como un elemento importante para la consecución y el mantenimiento de la paz social. La laicidad, al ser un principio del Estado pero no necesariamente de los ciudadanos, se convierte para ellos en un prerrequisito indispensable para la democracia. El partido se reafirma también en su tendencia de apertura a toda la sociedad y está listo para llevar a cabo las diferentes demandas y aunar con ello las distintas sensibilidades del espacio político. Por esta misma razón, el proyecto político del AK Parti clama en contra de la explotación de la religión para su uso populista evitando el oportunismo y favoreciendo la transparencia y la rendición de cuentas.⁹³⁹

Si para los propios miembros del partido “el laicismo es una condición *sine qua non* para la democracia, la garantía de libertad de conciencia y credo permite a la gente de toda confesión y creencia practicar y expresar su religión en paz. El AKP está en contra de la explotación de la religión y la etnicidad con propósitos políticos y rechaza una interpretación distorsionada de la laicidad como enemiga de la religión”. El partido también considera “como antidemocráticas y contrarias a los DDHH y las libertades de la sociedad las actitudes y prácticas que perturben a los individuos piadosos que sean discriminados debido a sus preferencias religiosas. Por otro lado, también sería inaceptable hacer un uso de la religión bajo intereses políticos o económicos que

⁹³⁸ Ümit C. Sakallioğlu y Menderes Çınar. “Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3 (2003), pp. 309-332.

⁹³⁹ Imanol Ortega. “Principio de laicidad. Una aproximación al debate sobre las distintas visiones en la Turquía contemporánea”. *Tiempo devorado*, 3: 2, pp. 229-261. En línea http://revistes.uab.cat/tdevorado/article/view/v3-n2-ortega/pdf_63.

coaccionen a las personas que piensan o viven de manera diferente”.⁹⁴⁰ A lo que añaden, “creemos que el laicismo debe ser coronado junto a la democracia para que los derechos y libertades sean otorgados como garantías constitucionales fundamentales. Esto permitiría al laicismo funcionar como una institución arbitraria que ofrezca un ámbito de compromiso”.⁹⁴¹ Por tanto, el partido ofrece una visión de la religión como una fuerza coherente y unificadora.

Por su parte, para el actual Presidente del DİB, Mehmet Görmez, sería necesario discutir dos enfoques dados a la conflictividad para el tratamiento de la religión, debido a que han sido ampliamente utilizados en las últimas décadas. El primero de ellos tiene su origen en el ambiente popular científico del XIX y sobrevive actualmente como una reminiscencia del positivismo, el cual, sostiene que la religión completará su ciclo vital en el mundo moderno convirtiéndose así en un reducido mito histórico. Aunque independientemente de cómo se defiende este enfoque, no hay que olvidar que la propia religión, de hecho, presta su ayuda a las personas en la organización de su vida cotidiana.⁹⁴² El segundo enfoque es definido por Charles Taylor como: “la laicidad no es encontrar a Dios en la esfera pública sino más bien fuera de la propia voluntad de uno mismo”.⁹⁴³ De ahí que Görmez argumente la necesidad de abandonar una visión de la laicidad que renuncie a la religión y la tradición. A diferencia de las reivindicaciones de Max Weber sobre que el proceso de secularización no se fundamenta en la depuración de la metafísica, es precisamente por esta razón por la que diferentes culturas con tradiciones diferentes han producido formas de secularización “únicas” para sus propias condiciones y contextos.⁹⁴⁴

En este sentido, un ejemplo que puede darnos una mayor perspicuidad de lo anterior son los comentarios vertidos por el Viceprimer ministro del Gobierno hasta el 28 de noviembre de 2015, Bülent Arınç, en el tercer simposio que fue organizado por el propio *Diyanet* en septiembre de 2004 sobre la politización de la religión: “en cualquier país, la aplicación de un modelo de laicismo debe ser tomada con mucha precisión debido a que esta sensibilidad sobre la libertad de creencia y conciencia así como el trato a las personas que están a favor de su utilización como los que no deben ser similares tanto en el espacio público como en el privado”. Dichos comentarios se situaban en claro contraste por lo proclamado por el X Presidente de la República

⁹⁴⁰ *AK Parti Adalet ve Kalkınma Programı* [Programa de Justicia y Desarrollo del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002, p. 6. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme#bolum> (Consultado el 13/05/2014)

⁹⁴¹ *Op. cit.* Recep Tayyip Erdoğan. “Conservative Democracy...”, p. 336.

⁹⁴² Mehmet Görmez. “Religion and Secularism...”, p. 3.

⁹⁴³ *Op. cit.* Charles Taylor. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p. 162.

⁹⁴⁴ Mehmet Görmez. “Religion and Secularism...”, p. 4.

(2000-2007), Ahmet N. Sezer, para quien “la libertad de culto y la paz social es la garantía más importante del principio de laicidad que, a su vez, impide la posibilidad de politizar la religión. El secularismo es una forma de vida que debería ser adoptado por cada individuo. El ‘individuo secular’ debe confinar la religión en el lugar sagrado de su conciencia y no permitir que sus creencias afecten al mundo exterior”.⁹⁴⁵

Por tanto, si tradicionalmente los militares “han asumido el papel de ‘controladores’ de lo social, los partidos políticos que han mantenido esta lógica kemalista se han establecido en proteger los intereses del bloque hegemónico siendo posible entender cómo el desarrollo de la modernidad y su visión sobre el carácter secular ha influido en el curso de la política turca. La defensa de una visión de carácter asertiva del principio de laicidad, en realidad, es un punto en común entre los militares y la élite política kemalista en la Turquía moderna aunque a veces sus intereses han sido divergentes: los primeros justificaban su posición sobre la importancia de una estructura política ‘vigilada’ o ‘tutelada’ mientras que, por su parte, los segundos han mantenido desde comienzos de la época multipartidista una tendencia al compromiso con la democracia”.⁹⁴⁶

Por otro lado, el AKP ha adoptado la visión pasiva del principio de laicidad de los partidos conservadores que permite dejar atrás la tradicional dualidad de la política turca, especialmente en la década de los años setenta y noventa del pasado siglo, compuesta por las fuerzas seculares y los islamistas que, a su vez, ya no sería válida. Se debe alcanzar el entendimiento que emplee diferentes interpretaciones del principio de laicidad para analizar correctamente la transformación de la política turca. En otras palabras, el AKP no aboga por la abolición del principio de laicidad, puesto que sólo argumenta a favor de una interpretación más liberal de la misma. No obstante, según varias entrevistas personales de Ahmet T. Kuru con parlamentarios del AKP, en el que se destaca que no tienen un proyecto para importar el modelo estadounidense o francés en su conjunto sino imitarlo en términos de contenido, como en la ausencia de un Estado ideológico y el énfasis en la libertad religiosa.⁹⁴⁷

⁹⁴⁵ “Zirvede laiklik atışması” [Disputas durante la cumbre sobre laicidad]. *Radikal*, 21/09/2004. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=128665> (Consultado el 03/09/2014).

⁹⁴⁶ *Op. cit.* Dietrich Jung. “Secularism: A Key to Turkish Politics?”. *Intellectual Discourse*, 14: 2 (2006), pp. 132-133. En línea <http://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/95/87> (Consultado el 06/09/2014).

⁹⁴⁷ Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, p. 143.

Como se ha dicho, mientras que el AKP establece su visión de la laicidad como un principio que no sería necesario para el individuo, por el otro, el *establishment* kemalista presupone que la religión debe ser relegada al ámbito privado. Por tanto, “el debate entre el *establishment* y el AKP no es simplemente un conflicto entre una percepción de laicismo kemalista y otra sobre la tradicionalmente mantenida por el islamismo sino más bien una discusión sobre el verdadero significado y la propia puesta en práctica del concepto en sí, dado que aparte de algunos grupos marginales, existe un consenso general sobre el carácter laico del régimen republicano en Turquía”.⁹⁴⁸ Las propias declaraciones del actual *Cumhurbaşkanı*, Tayyip Erdoğan, pronunciándose en contra de una idea de laicismo que pueda interpretarse como de hostil a la religión, ilustra que el verdadero debate se estipula entre los partidarios de las diferentes visiones del principio de laicidad:⁹⁴⁹

Tener un Estado laico es un paso importante. Aunque los individuos no pueden ser laicos necesariamente, el secularismo significa ser tolerante con todas las religiones donde el Estado es neutral en materia de religiones y se sitúa desde la misma distancia hacia todas las religiones y creencias. Hay quienes tratan de reinterpretar esto introduciendo nuevos conceptos: en los últimos años siempre consideramos el principio de laicismo como antireligioso, convirtiéndose así en un equivalente al ateísmo. El Estado debe garantizar las libertades a todos los grupos sociales, sin privilegiar uno sobre el otro, siendo esto nuestra comprensión del secularismo

⁹⁴⁸ *Op. cit.* E. Fuat Keyman. “Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey”. En Linell E. Cady y Elizabeth Shakman (eds.) *Comparative Secularism in a Global Age*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 155.

⁹⁴⁹ *Op. cit.* Ruşen Çakır y Fehmi Çalmuk. *1980 Sonrası İslami Hareket...*, p. 131.

V.2.1 El debate entre una visión asertiva y otra pasiva del principio de laicidad

Si tomamos las distintas visiones del principio de laicidad como dos tipos ideales, “asertivo” y “pasivo”, todo ello nos permitirá analizar a través de modelos abstractos casos no sólo más particulares sino también de mayor complejidad. Partiendo de las características específicas del propio término que aluden a que no mantiene un carácter monolítico ni tampoco un significado único, puesto que “no existe un principio de laicismo absoluto en cada país en relación con cada ámbito, el propio modelo de laicismo es relativo y se mezcla con otros elementos de la vida social y ciertas tradiciones históricas”.⁹⁵⁰

En el caso que nos concierne, el modelo ideal de laicismo implementado en la Turquía republicana obliga al Estado a desempeñar un papel asertivo, es decir, privatiza e individualiza la religión excluyendo, prohibiendo o limitando su visibilidad en la esfera pública.⁹⁵¹ Esta visión ha sido tradicionalmente utilizada por el kemalismo como una herramienta para controlar y establecer los límites del Islam: “aunque este tipo ideal podría parecer radical y progresivo, es de hecho, autoritario y regresivo. Atatürk creó un conjunto de instituciones, como el DİB, y un sistema legal de ‘control’, ‘disposición’ e incluso de ‘reinención’ del Islam, si fuera necesario, para la consecución del interés nacional”.⁹⁵²

Dicho modelo ideal se esfuerza por acabar con la autoridad de la religión en aras del “progreso” y, en su lugar, tiende a institucionalizar el principio de laicismo como una nueva autoridad. En consecuencia, no permite ningún signo religioso en el ámbito público siendo este punto donde tanto a nivel individual como colectivo coinciden, dado que además de tener el monopolio sobre la educación en la difusión de las ideas seculares, dichas políticas de exclusión y limitación del acceso a los servicios públicos hacen cumplir el modelo de laicidad a nivel individual. Por lo tanto, la característica más importante del modelo predominante hasta hace unos pocos años en Turquía es que se define y articula en claro contraste con el ámbito religioso y mantiene sus raíces en la revolución kemalista, sustentado actualmente por el propio

⁹⁵⁰ *Op. cit.* Andrew Davison. “Turkey, a ‘Secular’ State? The Challenge of Description”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3 (2003), p. 340.

⁹⁵¹ Cfr. Charles Taylor. “Modes of Secularism”. En Rajeev Bhargava (ed.) *Secularism and Its Critics*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1998, pp. 31-53; Jose Casanova. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 19-39 y Veit Bader. “Beyond Secularisms of All Sorts”. *The Immanent Frame*, 11/10/2011. En línea <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/10/11/beyond-secularisms-of-all-sorts/> (Consultado el 15/09/2014).

⁹⁵² *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 38. Para un análisis exhaustivo de la visión asertiva de laicismo propuesta por el kemalismo se puede consultar cfr. Turhan Feyzioğlu. “Secularism: Cornerstone of the Turkish revolution”. En Turhan Feyzioğlu (ed.) *Atatürk's Way*. Estambul: Otomarsan, 1982, pp. 58-66.

establishment, véanse las FFAA, gran parte del poder judicial con el AM a la cabeza; la TÜSIAD; un conglomerado de medios de comunicación y el principal partido de la oposición, el CHP.⁹⁵³

En relación con lo anteriormente expuesto, la Constitución de 1982 reafirma el compromiso de su predecesora, la Constitución de 1961, con otro de los pilares de la ideología kemalista, la visión asertiva del principio de laicismo, en este sentido, el artículo 2 de la citada constitución no sólo establece a la República de Turquía como un “Estado democrático, laico y social que se rige por el imperio de la ley teniendo en cuenta los conceptos de la paz pública, la solidaridad nacional y la justicia; respetar los DDHH, leales al nacionalismo de Atatürk y basado en los principios fundamentales establecidos en el preámbulo” sino que también son las características irreformables del régimen republicano y, por ello, “no podrán ser modificadas como tampoco la proposición para modificarse” (artículo 4).⁹⁵⁴

Por lo tanto, las consideraciones de Ahmet T Kuru y Alfred Stepan son ciertas sobre la definición de laicidad propuesta por el AM, “combinada así como confundida con otro concepto, el de secularización. Si el principio de laicidad es un régimen constitucional que determina los límites políticos entre el Estado y la religión, por el contrario, la secularización es un proceso social que se afirma como resultado de tres cosas: en primer lugar, por medio de la *decadencia* de la religión en términos de creencias, filiación y prácticas y, mediante la erosión de la función pública y la diferenciación de la esfera religiosa de otras tales como la esfera política, económica y jurídica se persigue así tanto la *individualización* como la *privatización* de la religión. Para el AM la laicidad va mucho más allá de un régimen político, estableciéndose como una “filosofía de vida en Turquía”.⁹⁵⁵ Todo ello es corroborado por Ergun Özbudun gracias al análisis de las distintas decisiones del AM relacionadas con dicho principio donde “el tribunal define la laicidad no como una ingenua separación del Estado y la religión sino más bien como una filosofía total, una forma de vida y una reminiscencia del positivismo científico comtiano”.⁹⁵⁶

Por el contrario, una visión “pasiva” del principio de laicismo exige al Estado desempeñar un papel desinteresado, es decir, el ente estatal debe mostrar neutralidad con el ámbito religioso siendo permitida su visibilidad en el espacio público. Si un entendimiento básico de la laicidad se establece en la separación entre Estado y los asuntos religiosos, el primero debe evitar la imposición de cualquier creencia religiosa en el ámbito público y por supuesto a nivel individual.

⁹⁵³ Ahmet T. Kuru, “Reinterpretation of Secularism...”, p. 137.

⁹⁵⁴ *Op. cit.* Ergun Özbudun. “Turkey-Plural Society...”, pp. 81-82.

⁹⁵⁵ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan. “*Laïcité* as an Ideal...”, pp. 102-104.

⁹⁵⁶ *Op. cit.* Ergun Özbudun. “The Turkish Constitutional Court...”, p. 158.

Por esta razón, este modelo de laicidad mantiene la ausencia de un fundamento en lo social al prohibir cualquier intento de imponer una creencia religiosa específica. Dicho modelo ha sido tradicionalmente secundado por los partidos de la centro-derecha conservadora como el DP y el AP. Si tradicionalmente dichos partidos, a los que posteriormente podrían añadirse los conservadores de connotación islámica como el ANAP, el DYP y el MHP, compartían una visión de carácter liberal semejante sobre el concepto de laicismo debido a que “los partidarios de este punto de vista apuntaban a la liberalización de las prácticas del Estado secular turco. Su objetivo podría ser definido como la sustitución de una visión asertiva de la laicidad por una más pasiva”.⁹⁵⁷

No obstante, tras el proceso iniciado el 28 de febrero de 1997, los distintos grupos sociales tales como intelectuales, comunidades religiosas y partidos políticos de connotación islámica reconocieron a la libertad religiosa como su principal prioridad. Con el escudo predispuesto por un discurso que “abrazaba” la democracia, esta nueva generación habría conseguido la protección necesaria contra la “opresión” del Estado laico. Es por ello que uno de los intelectuales islamistas más influyentes, Ali Bulaç, en consonancia con el segundo pilar del “nuevo pensamiento islamista”, declaró que el viejo islam político había muerto e hizo un llamamiento para la puesta en marcha de uno nuevo que no propugnara un modelo de conflictividad sino de reconciliación y, por lo tanto, no refutara entre otras cosas el principio de laicidad como parte fundamental del régimen republicano en Turquía.⁹⁵⁸

En consecuencia, la controversia entre las distintas visiones de laicismo se ha centrado tradicionalmente en el tema de la educación vista como el espacio en el que se da forma no sólo a la visión del mundo sino también a la identidad de las generaciones venideras. En los siguientes epígrafes trataremos tres de las cuestiones más polémicas: la prohibición del pañuelo islámico, las escuelas vocaciones religiosas y las restricciones del ente estatal sobre los cursos de Corán.

⁹⁵⁷ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, p. 139. En este sentido, uno de los ideólogos más destacados en esta visión del principio de laicidad fue el jurista Ali Fuat Başgil (1893-1967). Cfr. Ali Fuat Başgil. *Din ve Laiklik* [Religión y Laicismo]. Estambul: Yağmur Yayınları, 1954.

⁹⁵⁸ Ali Bulaç. “Which Islamism...”

V.2.1.1 La cuestión del pañuelo islámico

La hegemonía del debate sobre el velo islámico (*türban/başörtüsü*) mantiene sus raíces históricas en las profundas transformaciones políticas acaecidas en Turquía durante la primera mitad de la pasada centuria, como parte del proceso de modernización propuesto por la élite kemalista en el que se alentaba la adopción de un estilo de vida occidental mientras que, al mismo tiempo, se prohibía el uso del propio *türban/başörtüsü*, junto a la sustitución del *fez* por el sombrero europeo en el espacio y las instituciones públicas el 30 de noviembre de 1926.

Durante la década de los años veinte y treinta, el debate sobre el velo islámico se convirtió en una cuestión que fue incorporada al proyecto civilizatorio del kemalismo “aunque dicha prohibición no fuera perseguida por las fuerzas de seguridad del Estado, el hecho de no llevarlo era considerado como el compromiso de las mujeres con las reformas republicanas y, en especial, con el nuevo régimen secular, los principios de igualdad de género y el desarrollo”.⁹⁵⁹ Por lo tanto, el hecho de no portarlo era considerado como el signo distintivo de la modernización occidental mientras que su uso era relacionado como signo del pasado otomano. Durante la década de los años cuarenta y cincuenta, su uso era asociado directamente a la Turquía rural y también señalado como una cuestión de subdesarrollo, pobreza y tradición. Mientras que durante la década de los años sesenta y setenta, dicha cuestión reapareció asociada a la problemática pública y urbana con la participación de las políticas conservadoras de aperturismo del Islam, aunque el número de mujeres que exigía su derecho a cubrirse la cabeza en las instituciones públicas fuese insignificante.

La propia élite kemalista pensaba que la emancipación de las mujeres ayudaría al país en la asimilación de una perspectiva occidental directamente encaminada hacia un Estado-nación más próximo al ideal propuesto por el proceso de modernización occidental. En este sentido, Çağlar Keyder señala que “entre las sociedades periféricas que se comprometieron con proyectos de modernización a través de construcciones del Estado-nación, el ejemplo de Turquía fue el más extremo bajo una ecuación inequívoca de conjuntar modernización con occidentalización, particularmente de carácter europeo”.⁹⁶⁰

⁹⁵⁹ *Op. cit.* Ayşe Saktanber y Gül Çorbacıoğlu. “Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey”. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15: 4 (2008), pp. 519-520.

⁹⁶⁰ *Op. cit.* Çağlar Keyder. “Moving in from the Margins? Turkey in Europe.” *Diogenes*, 53: 2 (2005), p. 75.

Sin embargo, el contencioso de dicho debate se transformó en un asunto de confrontación pública durante la década de los años ochenta y principios de los años noventa, mientras que en paralelo se producía la polarización de la sociedad en dos irreconciliables bandos, en el que cada uno de los mismos mantiene sus propias reservas acerca de los diferentes usos y significados del propio velo islámico. En la actualidad, portar el *türban/başörtüsü* “en los espacios públicos es considerado producto del creciente conservadurismo religioso, mientras que otros sectores menos interesados en la religión así como más modernos y políticamente más moderados tienden a equipararlo con el mantenimiento del *statu quo*”.⁹⁶¹

Todo lo anterior puede verse reflejado en la decisión 1989/1 del AM justificando la prohibición del *türban/başörtüsü* en las universidades públicas afirmando que “el principio de laicismo tradicionalmente ha separado la religiosidad y el pensamiento científico. De hecho, la laicidad no puede ser reducida únicamente a la separación de la religión de los asuntos del ente estatal. Si la filosofía del proceso de modernización turco fue encontrar un método para vivir de forma más humana, tanto el poder dominante y efectivo del Estado como la evolución intelectual de la razón y la ciencia en el carácter organizativo de las sociedades de un orden secular deben salvarse de la politización y dejar de ser un instrumento de gobierno para pasar a su lugar real, la conciencia de los individuos. Por lo tanto, la ciencia y la ley se convertirán por ello en la base fundamental de la vida pública”.⁹⁶²

Mientras que dicha cuestión comenzó a verse como un fenómeno social difícilmente controlable a consecuencia de que su uso había sido “reinventado” (*icad*) por el activismo de la época como una marca de identidad urbana y moderna, así como la inevitable señal del resurgimiento islámico de la década de los años noventa. Un ejemplo de este novedoso activismo urbano y modernista de connotación islámica está representado por la figura de mujeres como la abogada y periodista del diario *Vakit* (Tiempo), Sibel Eraslan, quien durante su época de estudiante universitaria desarrolló un gran activismo de base al impugnar una fuerte oposición sobre el *establishment* laico.⁹⁶³ Eraslan, “como otras muchas islamistas militantes querían portar el *türban*, firmemente fijado a la cabeza y que distingue a las mujeres islámicas, políticamente conscientes, de las que usan el *başörtüsü* en el medio rural anudado vagamente debajo de la

⁹⁶¹ *Op. cit.* Ali Çarkoğlu y Ersin Kalaycıoğlu. *The rising tide of conservatism...*, pp. 111-112 y

⁹⁶² Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/1. *TC Resmî Gazete*, 18/03/1989. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20112.pdf> (Consultado el 28/10/2014) y *op. cit.* Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish...*, pp. 158-159.

⁹⁶³ A las que se podrían añadir entre otras Cihan Aktaş, Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, Melek Paşalı, Münire Daniş o Selvigül Kandoğmuş Şahin. Nilüfer Göle. “The Gendered Nature of the Public Sphere”. *Public Culture*, 10: 1 (1997), p. 72.

barbilla. Tras terminar sus estudios en la universidad, no sin ser expulsada varias veces por portar el *turban*, se encontró con la imposibilidad de registrarse en el Colegio de Abogados de Estambul (*İstanbul Barosu Başkanlığı*) debido a las estrictas reglas en el código de vestimenta”. El ejemplo de Eraslan se une al de otras muchas mujeres que insistían en el uso del pañuelo y que fueron expulsadas de las escuelas de enfermería, despedidas de sus empleos o quedaron excluidas de las universidades y que se sintieron atraídas por el Refah debido a la intransigencia del régimen republicano”.⁹⁶⁴ Por lo tanto, y particularmente en el contexto turco, el uso del velo islámico resultó ser un conflicto no sólo de carácter social sino también como establece Kenneth Newton, de “confianza política”.⁹⁶⁵

En relación con lo anterior, a finales de la década de los años ochenta, concretamente el 16 de noviembre de 1988, la TBMM, liderada por la mayoría del ANAP, aprobó una legislación que proporcionaba la libertad absoluta para el uso de cualquier vestimenta en el espacio público, incluido el uso del velo en las universidades (Ley núm. 3503). Sin embargo, el Presidente de la República por aquel entonces, Kenan Evren, vetó la ley dos días más tarde (Veto núm. 1662/8088) argumentando que “la libertad absoluta en la vestimenta estaba en contra de los principios de Atatürk relativos al pensamiento moderno, el laicismo y la igualdad de género. En virtud al artículo 89 de la constitución turca, el Presidente de la República tiene el derecho de vetar cualquier legislación dentro de los quince días siguientes a su aprobación para ratificarla o devolverla a la TBMM para su revisión. Si la TBMM vuelve a aprobar idéntica legislación, el presidente no tendrá otra opción que ratificarla o llevarla ante el Tribunal Constitucional (AM) que puede anularla si es considerada como incompatible con la constitución”.⁹⁶⁶

A pesar de ello, la TBMM aprobó el 10 de diciembre de 1988 otro proyecto de ley (anexo 16 añadido a la Ley núm. 2547), en el que se reconocía “la obligatoriedad de cumplimiento con un código de vestimenta moderno aunque se permitía cubrirse tanto el cuello como el cabello con un pañuelo para las personas de creencias religiosas”. No obstante, el AM a petición de Evren reconoció la inconstitucionalidad de la ley debido a que podía “provocar conflictos religiosos amenazando con ello la unidad del Estado y la nación provocando con su aprobación la alteración

⁹⁶⁴ *Op. cit.* Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled...*, p. 328; cfr. Cihan Aktaş. *Türbanın Yeniden İcadı* [La Nueva Reinención del Pañuelo]. Estambul: Kapı Yayınları, 2006 y Kenan Çayır. “The emergence of Turkey’s contemporary...”, pp. 69-73.

⁹⁶⁵ Kenneth Newton. “Social and Political Trust in Established Democracies”. En Pippa Norris (ed.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 169-187.

⁹⁶⁶ *Op. cit.* Gareth Jenkins. “Symbols and Shadow...”, p. 202.

del orden público”.⁹⁶⁷ Posteriormente, a pesar de la decisión del AM, la TBMM aprobó nuevamente otro proyecto de ley el 25 de octubre de 1990 (anexo 17 añadido a la Ley núm. 2547), similar a la primera legislación vetada por Evren aunque esta vez el proyecto de ley carecía de la exención religiosa. Finalmente, el AM volvió a derogar la ley pero no la declaró como inconstitucional.⁹⁶⁸ Posteriormente, todo ello se vio reforzado tras el proceso del 28 de febrero de 1997 con la prohibición del uso del *türban* no sólo en los centros educativos sino también en cualquier institución pública, llegándose a considerar su uso como un desafío a las élites kemalistas más que una crítica a la visión del principio de laicismo.⁹⁶⁹

Por otro lado, podría decirse que durante la primera legislatura de gobierno del AK Parti (2002-2007) a pesar de proseguir con las tradicionales confrontaciones con el *establishment* secular, la conflictividad del uso del velo no fue uno de los temas principales en la agenda del partido todo ello limitado a la proposición de dos iniciativas sobre este tema: la primera de ellas sugirió restringir la prohibición únicamente a los centros educativos públicos de primaria y secundaria aunque al no obtener una respuesta positiva de la élite kemalista propuso nuevamente limitar la prohibición únicamente en las universidades públicas y permitirlo en las universidades privadas, propuesta que tampoco fue aceptada.

No obstante, el liderazgo del partido continuaba enfatizando con frecuencia la necesidad de un consenso para la búsqueda de una solución sustancial al problema. Según Gareth Jenkins, “el Corán no exige a las mujeres cubrirse la cabeza. La Sura 24, aleya 31 contiene la única referencia a una parte específica del cuerpo, y es el pecho no la cabeza, la parte del cuerpo que las mujeres deben cubrir. Otras referencias en el Corán en relación a un código de vestimenta que instruya a las mujeres a que lo hagan de una forma modesta es, por ejemplo, la Sura 7, versículo 26; Sura 33, aleya 55; y Sura 33, aleya 59”. Por el contrario, Tariq Ramadan estipula que llevar el velo es como un “testimonio de fe” aún cuando no sea para el autor una obligación para las creyentes.⁹⁷⁰ Otro ejemplo de dicha confrontación se vio reflejado cuando el Fiscal General del Estado se opuso a que seis mujeres, miembros fundadoras del partido, acudieran a las sesiones

⁹⁶⁷ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, p. 147 y Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/12. *TC Resmî Gazete*, 22/10/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22499.pdf> (Consultado el 16/09/2014).

⁹⁶⁸ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 9 de abril de 1991, núm. 1990/36 y núm. 1991/98. *TC Resmî Gazete*, 14/03/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22229.pdf> (Consultado el 16/09/2014).

⁹⁶⁹ Nilüfer Göle. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993, p. 64.

⁹⁷⁰ *Op. cit.* Gareth Jenkins. “Symbols and Shadow...”, p. 202 y Tariq Ramadan. *Les musulmans dans la laïcité* [Los musulmanes y la laicidad]. Lyon: Tawhid, 1994, p. 79.

plenarias de la TBMM debido a que portaban en sus cabezas el *türban*.⁹⁷¹

Sin embargo, una vez que el AK Parti alcanzó una mayoría razonable de apoyo social con el 46,6% de los votos en las elecciones generales de 2007 y una representación en la TBMM de 341 diputados, la consecuente y posterior investidura de Abdullah Gül como XI Presidente de la República de Turquía, eliminando así la posibilidad de veto, el tema se habría convertido en predominante en la agenda del gobierno con el claro objetivo de, por un lado, “liberar a la religión del control estatal mediante la eliminación de los obstáculos que impiden profesar una vida religiosa plena, pero por el otro, mantener la necesidad de protección por parte del ente estatal de los valores sociales de la sociedad, lo que ellos creen deriva del Islam”.⁹⁷²

Por lo tanto, el uso del velo islámico se habría convertido en un arma de doble filo para el AKP, puesto que la base de apoyo electoral del partido exige una política activa que resuelva la conflictividad de su uso en los espacios públicos. Aunque los intentos del AK Parti por resolver dicha conflictividad pueden acarrearle problemas con el AM, dado que el propio tribunal tomó esa cuestión como una de las razones para el cierre del RP y la única para disolver el FP.

Tal como ocurrió en 2008, cuando el AKP, con el apoyo del nacionalista y conservador MHP, se propusieron acabar con la prohibición del velo en las universidades. Gracias a la aprobación de dos enmiendas que, con el abrumador beneplácito de la cámara de representantes (411-103), el Presidente Gül, tras su ratificación y firma, las convirtió en Ley. Las declaraciones del por aquel entonces Primer ministro, Tayyip Erdoğan, mostraban las intenciones del partido sobre la conflictividad del uso del *türban* en el espacio público: “¿es aceptable que el uso del pañuelo islámico sea un delito incluso si es tratado como un símbolo político? por ello, vamos a resolver este problema en el menor tiempo posible”.⁹⁷³

Por su parte, para el presidente de la comisión parlamentaria mixta Unión Europea-Turquía hasta julio de 2009, Joost Lagendijk, la decisión de llegar a un consenso único con el MHP obteniendo la mayoría necesaria para así levantar la prohibición del uso del *türban* en las universidades fue uno de los principales errores estratégicos y tácticos del partido, ya que a pesar de la existencia de un amplio respaldo en la sociedad turca para levantar la prohibición, “el

⁹⁷¹ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 18

⁹⁷² *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 53 y “Sezer’den mesajlı veto” [El veto de Sezer lleva un mensaje]. *Sabah*, 30/03/2007. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/03/30/siy91.html> (Consultado el 25/09/2014).

⁹⁷³ “Yeni türban çıkışı” [Un nuevo apoyo al pañuelo islámico]. *Milliyet*, 15/01/2008. En línea <http://www.milliyet.com.tr/yeni-turban-cikisi/siyaset/haberdetayarsiv/15.01.2008/234407/default.htm>, acceso el 25/05/2016).

apoyo de una parte más “liberal” de la sociedad siempre estuvo condicionada a que las propias reformas estuvieran encaminadas a mejorar la situación de todos los grupos de la sociedad y que el gobierno, a su vez, dejara claro desde un principio que iba a hacer todo lo posible por defender los derechos de las niñas y mujeres que no desearan llevar el pañuelo en la cabeza. Ambas condiciones no se cumplieron en 2008”.⁹⁷⁴

Dichas enmiendas perseguían la libertad en el código de vestimenta para los estudiantes de educación superior pero manteniendo la prohibición para el personal docente y administrativo estatal. Las enmiendas aprobadas iban dirigidas a la modificación tanto del artículo 10 de la Constitución de 1982, en el que “los órganos del Estado y las autoridades administrativas actuarán en cumplimiento con el principio de igualdad ante la ley en sus actuaciones y en beneficio de todos los servicios públicos”; como del 42, en el cual “nadie puede ser privado de su derecho a la educación superior por razones que no son mencionadas abiertamente por las leyes. Los límites del uso de este derecho serán determinados por la ley”.⁹⁷⁵

La insatisfacción creada en el principal partido de la oposición, el CHP, les hizo instar al AM a que anulara la legislación y así salvaguardara el derecho a la educación de toda la ciudadanía, como así sucedió el 5 de junio del 2008, cuando el propio AM con su presidente a la cabeza, Haşim Kılıç, sosteniendo que “la ley violaba el artículo 4 de la constitución bajo la revisión sustantiva del caso, una supuesta incompatibilidad constitucional debido al carácter irreformable de los artículos de la constitución y que dichas enmiendas producirían cambios indirectos en los atributos fundamentales de la República y los puede hacer por ello ineficaces, a pesar de que el artículo 148 de la propia Carta Magna faculta al AM a una única deliberación sobre el contenido de las enmiendas constitucionales”.⁹⁷⁶

Según el artículo 148 de la constitución, el cual no sólo limita el trámite de la revisión sino que también define su alcance a dos cuestiones concretas: si la enmienda es propuesta y aprobada por la mayoría requerida y si la propia enmienda es debatida en dos ocasiones en la TBMM. No obstante, ninguna disposición de la constitución faculta al AM para examinar la compatibilidad de las enmiendas con los artículos de la constitución. Además, en el caso que nos

⁹⁷⁴ *Op. cit.* Joost Lagendijk. “Turkey’s Accession to the European Union and the Role of the Justice and Development Party”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, p. 175.

⁹⁷⁵ Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan. “*Laïcité* as an Ideal...”, pp. 109-110.

⁹⁷⁶ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 5 de julio de 2008, núm. 2008/116. *TC Resmî Gazete*, 22/10/2008. En línea <http://www.resmi-gazete.org/regu/2008-14176-emniyet-genel-mudurlugune-ait-arac-gerec-mal-ve-malzemelerin-satis-hibe-hek-ve-hurda-durum-ve-islemleri-ile-hizmet-satisina-dair-yonetmelik-12604.htm> (Consultado el 16/09/2014).

concierno, una revisión sustantiva de las enmiendas aprobadas está claramente prohibida por la Carta Magna.⁹⁷⁷

Para concluir en este aspecto, tras ampliar su mayoría en las elecciones de 2011 con el 49.9% de los votos, el AKP ha ido encadenando una serie de leyes que suponen el reconocimiento de a pesar de haber sufrido tradicionalmente “la imposición hegemónica de una interpretación determinista e inmutable del principio de laicismo, la liberalización de dicho principio se encuentra inmersa en el proceso de democratización puesto en marcha en el país”.⁹⁷⁸ Con Ömer Dinçer (2011-2013) y Nabi Avcı (2013-actualidad) en la cartera de educación nacional, en noviembre de 2012 se permitió la libertad de llevar el *türban* en las universidades públicas. Sin embargo, cabe señalar que la búsqueda del AK Parti por la libertad del pañuelo islámico en los centros de educación superior era sólo un primer paso hacia el objetivo final en el que también se depusiera la prohibición tanto en las demás instituciones del Estado como en la totalidad del espacio público. Con todo ello, el 8 de octubre del 2013 una nueva ley permitió a las mujeres llevar el pañuelo en cualquier sitio a excepción de ciertas profesiones públicas con uniforme. Finalmente, tras la reunión del Consejo de ministros del 24 de noviembre de 2014 se acordó aprobar también la permisividad a las estudiantes de los centros de enseñanza pública de secundaria y primaria la posibilidad de poder usar el *türban*.⁹⁷⁹

⁹⁷⁷ Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish...*, p. 160.

⁹⁷⁸ *Op. cit.* Pinar Tremblay. “Hijab Wars Key to Role Of Islam In Turkey”. *Al-Monitor*, 15/04/2013. En línea www.almonitor.com/pulse/originals/2013/04/hijab-wars-turkey-islam-religiosity.html###ixzz3HXwWXUsh (Consultado el 28/10/2014).

⁹⁷⁹ Mustafa Akyol. “And the show trial begins”. *Hurriyet Daily News*, 04/03/2008. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/and-the-show-trial-begins.aspx?pageID=438&n=and-the-show-trial-begins...-2008-04-03> (Consultado el 15/09/2014) y Pinar Tremblay. “Headscarf protests resume in Turkey”. *Al-Monitor*, 16/09/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/09/turkey-headscarves-protestes-resumes-education.html#> (Consultado el 16/09/2014).

V.2.1.2 Las escuelas religiosas musulmanas

Las *imam-hatipler* son centros educativos religiosos musulmanes de enseñanza primaria y secundaria. En 1951, fueron creadas *ex professo* para capacitar tanto al predicador (*hatip*) musulmán que dirige la *jutba* u oración colectiva de los viernes, al profesor de religión del sistema público de enseñanza, como también al imam de la mezquita que posteriormente formarán todos ellos parte del funcionariado público perteneciente al DİB. Sin embargo, a diferencia de otras escuelas religiosas, sus planes de estudios no sólo incluyen materias relativas a la ciencia o el arte propias de la escuela laica, sino también el estudio de la lengua árabe y obviamente los textos islámicos (fundamentalmente Corán y *Sunna*). Dichas escuelas religiosas musulmanas “están caracterizadas por una férrea disciplina que facilita la consecución de excelentes resultados en los restrictivos exámenes de acceso a la universidad pública que no abrió las puertas de todas sus facultades a los diplomados de dichos centros hasta 1984”.⁹⁸⁰ Con el tiempo llegaron a ser muy populares no sólo entre las familias conservadoras sino también entre familias de clase obrera y/o urbana periférica, moradores de los conocidos como *gecekondu* (“lugar construido durante la noche”) que deseaban que sus hijos recibieran una educación piadosa en contraposición a la procurada por el ente estatal.

De forma tradicional, el *establishment* laico ha mantenido una seria preocupación por estos centros educativos que, aparte de considerarlas como lugares de capacitación de una contra-élite de connotación islámica, la equiparación de las *imam-hatipler* con los centros educativos del sistema público de enseñanza estaba en contra de la ley para la Unificación de la Educación (*Tevhid-i Tedrisat*) de 3 de marzo de 1924 que, como su propio nombre indica, logró la unidad del sistema educativo basándose en fundamentos democráticos, laicos, igualitarios y funcionales eliminando así cualquier apropiación y monopolización de la educación religiosa que mantenía el régimen precedente gracias a las madrazas (*medreseler*).⁹⁸¹

A lo largo de toda la década de los años veinte y principios de los treinta del pasado siglo, el *establishment* kemalista “clausuró todas (479) las escuelas religiosas, eliminó la instrucción religiosa de los planes de estudio escolares y retiró las clases de lengua árabe y persa. En 1930 fueron clausuradas también todas las *imam-hatipler* y desde entonces hasta 1947 no existió ninguna enseñanza del Islam que la proporcionada por algunos cursos de Corán en el ámbito

⁹⁸⁰ *Op. cit.* Luz Gómez. *Diccionario de Islam...*, p. 158 y Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics and the rise of the AKP...*, pp. 204-205.

⁹⁸¹ Jonathan Gorvett. “Secular anger over new Turkish law”. *Aljazeera*, 14/05/2004. En línea <http://www.aljazeera.com/archive/2004/05/2008410111255684356.html> (Consultado el 28/09/2014).

rural.⁹⁸² Por su parte, el movimiento islamista organizado de la década de los años sesenta veía en estos centros educativos los “canales para el reclutamiento de nuevos miembros y la cuna islámica de nuevos ulemas”.⁹⁸³

No obstante, a pesar del período de Junta militar tras la publicación de un memorándum el 12 de marzo de 1971, el aumento de la libertad operacional de estas escuelas confesionales se convirtió en un recurso muy beneficioso para el movimiento islamista. Fue durante la década de gobierno del DP (1950-1960) cuando se introdujeron cursos voluntarios en las escuelas primarias, se restablecieron las emisiones radiofónicas de carácter religioso y se restituyó la llamada a la oración en árabe. El DP reabrió las *imam-hatipler*, aunque equiparándolas al sistema de enseñanza pública, y estableció también la Facultad de Teología en la Universidad de Ankara. Si todas estas reformas no iban encaminadas a dismantelar el carácter laico del Estado, debido a que algunas de las medidas permisivas con el Islam ya habían sido iniciadas por el CHP en 1947, lo que sí consiguió el DP durante la considerada como “década Menderes” fue devolver al Islam, de una manera más instrumental que ideológica, la legitimidad política que había detentado anteriormente.⁹⁸⁴

Como se ha dicho de forma precedente, la prohibición de cualquier precepto del Islam en las escuelas públicas tras la asonada militar de 1980 hizo que numerosas familias inscribieran a sus hijos en esos centros religiosos aunque no necesariamente deseaban que se convirtieran en funcionarios de perfil bajo ligados al *Diyanet*. Los graduados salidos de estos centros educativos de carácter religioso proporcionaron al movimiento islamista los principales activistas y dirigentes políticos en las siguientes décadas. Con el paso del tiempo, la citada generación llegó a ocupar importantes cargos públicos constituyéndose así una clase media padosa y cualificada que fuese capaz de competir con la contraparte laica en el ámbito económico, cultural y político. El surgimiento de esta generación de intelectuales religiosos se configuraría como un elemento fundamental en la construcción del movimiento islamista como una nítida alternativa a la hegemónica del kemalismo, e incluso, a la propuesta por los partidos conservadores de centro-derecha de connotación islámica.⁹⁸⁵

⁹⁸² *Op. cit.* Elisabeth Özdalga. “Education in the Name of the 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight-Year Obligatory School Reform in Turkey”. *Muslim World*, 89: 3-4 (1999), p. 418.

⁹⁸³ *Op. cit.* Sam Kaplan. “*Din-U Devlet* All...”, p. 119.

⁹⁸⁴ Feroz Ahmad. *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* [El Experimento Turco de Democracia (1945-1980)]. Estambul: Hil Yayın, 2007, pp. 8-11.

⁹⁸⁵ Cihan Ziya Tuğal. “Islam and the Retrenchment...”, p. 115.

La figura del actual Presidente de la República, Tayyip Erdoğan, es buena prueba de lo anterior quien en consonancia con la vida conservadora de su familia recibió su educación secundaria en esta institución religiosa que, según sus fuentes biográficas, ha tenido un impacto duradero sobre su persona: “el período en las escuelas *imam-hatipler* significa todo para mí. Obtuve un marco, una orientación y todo lo necesario para mi vida. La institución educativa de las *imam-hatipler* me hizo a mí mismo y lo que soy hoy en día”.⁹⁸⁶

Por otro lado, con el proceso iniciado el 28 de febrero de 1997, de las medidas impuestas por los militares al gobierno del RP, dos de ellas arrinconaban de alguna forma la educación religiosa proporcionada por las *imam-hatipler okulları/lisesi*. Además de la imposición de un estricto control sobre los dormitorios de los alumnos de dichos centros, la primera medida decretaba la ampliación de la educación obligatoria de cinco a ocho años, lo que significaba el cierre de prácticamente todas las *imam-hatipler* así como también otros centros de formación profesional como los colegios de Anatolia (*Anadolu liseleri*), puesto que debían eliminarse desde el sexto hasta el octavo curso de estos centros. En segundo lugar, la revisión en el sistema de acceso a la universidad limitaba las posibilidades de los graduados de las *imam-hatipler* para continuar con sus estudios en la educación superior, con la excepción de los departamentos de teología, convirtiéndose así en otro de los temas más controvertidos del sistema educativo turco a lo largo de toda la pasada década. El impacto de estas dos políticas efectivas desde el curso académico 1996-1997 redujo el número de estudiantes en estos centros educativos de 511.502 en 1996 a 64.534 en el curso lectivo 2002-2003.⁹⁸⁷

En este sentido, en comparación con la problemática del *türban*, el AKP y en particular Erdoğan se han comportado de manera más activa en el tema de las *imam-hatipler* debido quizás a la menor sensibilidad mostrada por el *establishment* secular sobre el tema. Por ello, la sección 5.2 del programa político del partido para las elecciones de 2002 se comprometía a “llevar a su fin la práctica que por las circunstancias actuales producen resultados que no son equitativos convirtiéndose los estudiantes no sólo en blanco de la crítica sino también se vería reducida su motivación. Por todo ello, el partido se compromete a conceder la igualdad de oportunidades en los exámenes de ingreso a la universidad a todos los graduados de las escuelas secundarias y sus equivalentes”. Dicho compromiso se hizo realidad con el Plan de Acción Urgente (*Acil Eylem Planı*) del 3 de enero de 2003, que entre otras cosas intentaba proporcionar un trato igualitario a todos los estudiantes en el examen de acceso a la universidad eliminando los coeficientes de

⁹⁸⁶ Muhammed Pamuk y Umut Yasaklı. *Recep Tayyip Erdoğan*. Estambul: Birey, 2001, p. 22.

⁹⁸⁷ Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, pp. 149-150.

acceso, lo que suponía al mismo tiempo la ecuanimidad para todos los egresados provenientes de las *imam-hatipler*.⁹⁸⁸

El compromiso del gobierno se hizo efectivo cuando el Ministro de Educación Nacional por aquel entonces, Hüseyin Çelik, presentó en la TBMM el 13 mayo de 2004 un nuevo proyecto de ley de educación superior que permitía a los estudiantes de todos los centros educativos religiosos y profesionales el acceso en igualdad de condiciones a la universidad (ley núm. 5171). No obstante, la severa reacción en contra de la propuesta por parte de los rectores universitarios estuvo fundamentada en las alegaciones sobre la verdadera intención del gobierno que “fingía como si estuviera corrigiendo las injusticias cometidas contra otros estudiantes pertenecientes a otras escuelas vocacionales como la formación profesional”.⁹⁸⁹

Sin embargo, el presidente Sezer ejerció, como en el caso del *türban*, su derecho a veto (núm. 2729) argumentando que la permisividad sobre el acceso a la educación superior de los estudiantes pertenecientes a las *imam-hatipler* violaba el principio de laicismo, debido a que implica no sólo la separación de los asuntos religiosos y el Estado sino también de los asuntos terrenales, es decir, “de la vida social, la educación, la economía familiar, el derecho, las costumbres, la vestimenta, etc. de la religión”.⁹⁹⁰ A todo lo expuesto se añadió, como la principal objeción de rechazo por parte del *establishment*, la imposibilidad por parte de la TBMM de establecer las condiciones para el acceso a las universidades debido a que, según el artículo 131 de la Constitución, sería el Consejo Superior de Educación (*Yüksek Öğretim Kurulu*, YÖK) el encargado de “planificar, regular y supervisar la educación superior y sus instituciones”.⁹⁹¹

En consecuencia, cuando la cuestión resurgió el 21 de julio de 2009, sería el propio YÖK quien decidió garantizar la igualdad de oportunidades para los estudiantes de diversos orígenes académicos, utilizando el mismo coeficiente que es multiplicado posteriormente a los resultados del examen de acceso a la universidad para todos los solicitantes. Aunque todo ello de manera limitada y con la debida cautela ante la inflexible resistencia de los tribunales y otras instituciones estatales como el Consejo de Estado que anuló en julio de 2009 la decisión de reducir la diferencia de los coeficientes que más tarde son multiplicados a los resultados de los exámenes

⁹⁸⁸ *AK Parti Adalet ve Kalkınma Programı* [Programa de Justicia y Desarrollo del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002, p. 36. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme#bolum> (Consultado el 13/09/2014).

⁹⁸⁹ Ayşe Karabat. “İmam-hatip schools in demand for export”. *Today's Zaman*, 03/01/2010. En línea <http://www.todayszaman.com/news-197385-imam-hatip-schools-in-demand-for-export.html> (Consultado el 28/09/2014).

⁹⁹⁰ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, p. 144.

⁹⁹¹ William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, Democracy...*, p. 170.

de acceso a la universidad y, por ello, el YÖK tuvo que restituir el sistema de coeficientes con algunas limitaciones dejándolo finalmente en 0,12 disminuyendo sustancialmente la desventaja anterior de éstos. No obstante, el nuevo régimen de exámenes para el ingreso a la universidad, que entró en vigor en 2010, no tenía en cuenta todos los problemas asociados con el sistema de coeficiente aún logrando remediar en parte las desigualdades y permitiendo con ello una competencia más justa entre los estudiantes.⁹⁹²

Finalmente, el AKP, con algún apoyo del ultranacionalista y conservador MHP y del prokurdo Partido de la Democracia y la Paz (*Barış ve Demokrasi Partisi*, BDP), sacó adelante la ley núm. 6287 de 30 de marzo de 2012, más conocida como “ley 4+4+4”, que declaraba a todos los candidatos que deseen acceder a la universidad en igualdad de condiciones estableciendo por ello el mismo coeficiente independientemente del centro educativo de enseñanza secundaria del que provinieran y aboliendo por ello no sólo el sistema de coeficientes en la universidad que había provocado una gran polémica acusado de ser un instrumento para mantener la desigualdad de oportunidades entre los estudiantes desde su aprobación en 1998 sino que también abolió el sistema de coeficientes en la educación secundaria dando “un paso importante hacia una mayor igualdad de oportunidades de los estudiantes en el sistema educativo turco”.⁹⁹³

⁹⁹² Fatma N. Seggie. *Religion and the State in Turkish Universities: The Headscarf Ban*. Nueva York: Palgrave Mcmillan, 2011, pp. 34-35.

⁹⁹³ *Op. cit.* Zafer Çelik y Bekir S. Gür. “Turkey’s Education Policy during the AK Party Era (2002-2013)”. *Insight Turkey*, 15: 4 (2013), p. 167. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_15_no_4_2013_celikgur.pdf (Consultado el 12/10/2014).

V.2.1.3 Los cursos de Corán

Desde la fundación de la República, el Estado turco mantiene el monopolio de la educación religiosa estando por ello prohibida la instrucción de carácter privado. Además de las *iman-hatipler*, existen centros educativos específicos para enseñar el Corán, regidos también por el DİB. No obstante, la imposición de un estricto control sobre dichos cursos tras el proceso surgido del 28 de febrero de 1997 fue justificada sobre la consideración de éstos no sólo como un recurso importante para el adoctrinamiento religioso sino también como una fuente de votos y la base social de oposición reaccionaria perteneciente al movimiento islamista. Se podría considerar, por tanto, que además de las cofradías religiosas, también los *Kuran kurslarına* (cursos de Corán) han desempeñado un papel determinante como estructuras de un islam popular en el mantenimiento del movimiento islamista como instrumento de identidad colectiva en la sociedad turca.⁹⁹⁴

A su vez, con el decreto citado sobre la ampliación de la educación obligatoria de cinco a ocho años, al igual que los centros religiosos de las *iman-hatipler*, la gran mayoría de cursos coránicos fueron clausurados con la prohibición de su impartición a menores de doce años y manteniéndose únicamente los cursos de verano y fines de semana. Mustafa Baş, parlamentario del islamista Refah por aquel entonces, argumentó al respecto que la “educación ininterrumpida de ocho años es un sistema ordenado e impuesto. Uno no puede llegar a ninguna parte con este sistema. No sólo es científicamente equivocado sino también contrario a la constitución”.⁹⁹⁵ Como consecuencia de lo anterior, los alumnos que asistían a estos cursos sufrieron un drástico descenso de 1.685.000 en 1996, siendo los centros educativos con mayor número de estudiantes, a 155.285 a finales de 2004.⁹⁹⁶

Por todo ello, y según las consideraciones de Edibe Sözen, “el proceso de modernización en Turquía se habría convertido en uno de mayor carácter interactivo que estructural, puesto que lo “moderno” se ha convertido en lo “religioso” y viceversa, reduciéndose no sólo la distancia entre los diversos grupos sociales sino también en la fertilización recíproca entre modernidad e Islam. Al mismo tiempo pone de manifiesto una serie de cuestiones referidas al contenido y los

⁹⁹⁴ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, pp. 6-7.

⁹⁹⁵ “Kesintisiz eğitim tek tip insan yetiştirir” [La Educación ininterrumpida plantea una persona uniforme]. *Milli Gazete*, 03/09/1997. En línea www.milligazete.com.tr/haber/Kesintisiz_egitim_manevi_cokuntuyu_artirdi/78824#.VMY719Jw1E (Consultado el 06/02/2015).

⁹⁹⁶ Ahmet T. Kuru. “Reinterpretation of Secularism...”, p. 152.

límites entre las esferas pública y privada”.⁹⁹⁷

En este sentido, en noviembre de 2003 el AK Parti se dispuso mejorar las condiciones de dichos cursos a través de una regulación elaborada por el DİB. Entre otros cambios menores, la nueva normativa pretendía la apertura de los *Kuran kurslarına* durante todo el año; la reducción del requisito de apertura de los cursos de quince a diez alumnos; la eliminación del límite de duración de los cursos de verano establecido en dos meses y la posibilidad de dar cursos por la tarde en el que se proporcionaría no sólo alojamiento con la reapertura de dormitorios sino también alimento para los alumnos más infortunados.

Según el *establishment* asertivo, la nueva regulación propuesta era fiel reflejo de la estrategia utilizada por el AKP para atraer a la sociedad a sus organizaciones y por lo tanto bajo su influencia por medio de una verdadera “agenda oculta islamista” sino también de islamizar a la juventud por medio de las instituciones. Finalmente, la propuesta fue retirada como consecuencia de las críticas y la falta de mayoría para aprobarla en la TBMM por parte del AK Parti.⁹⁹⁸ En 2012, sin embargo, con la citada anteriormente “ley 4+4+4” aprobada, “señalaba un paso importante en la democratización del sistema educativo y allanó el camino para la implementación de mejoras significativas en la educación”.

Dicha ley también elevaba la edad de educación a doce años lo cual agitó las reacciones del principal partido de la oposición, el CHP, consecuencia de que los alumnos que no optaran por elegir estos cursos se podrían enfrentar a una severa “presión social” (*toplumsal baskısı*) así como sometidos a la educación religiosa a una edad más temprana, puesto que pueden ser matriculados a la edad de cuatro años.⁹⁹⁹ El gobierno resaltó el carácter pluralista y multicultural de la ley aludiendo que los nuevos cursos electivos no sólo eran religiosos sino también introducían en la lista de asignaturas optativas una serie de diversas lenguas como el kurdo, el abjaz y el laz. Por ello, los citados cursos “representan una gran oportunidad para los estudiantes cuya lengua materna no sea el turco y/o esté interesado en el aprendizaje de dichas lenguas”.¹⁰⁰⁰

⁹⁹⁷ *Op. cit.* Edibe Sözen. “Gender Politics of the JPD”. En M. Hakan Yavuz (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, p. 258.

⁹⁹⁸ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 251.

⁹⁹⁹ Orhan Kemal Cengiz. “Erdoğan 's reforms meant to educate 'pious generation'”. *Al-Monitor*, 26/06/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/cengiz-produce-religious-generations-erdogan-akp-islamist.html> (Consultado el 03/06/2015).

¹⁰⁰⁰ *Op. cit.* Zafer Çelik y Bekir S. Gür. “Turkey’s Education Policy...”, p. 169.

En resumen, la política educativa del AKP puede caracterizarse por su naturaleza dual: por un lado, incluye una versión islamizada del nacionalismo turco basado en el conservadurismo social que apunta a la imposición de una nueva identidad nacional basada en una narrativa histórica islamizada y no contaminada por la historia kemalista. Y por el otro, las políticas económicas neoliberales profundizan las desigualdades sociales y crean condiciones de acceso desigual a la educación. Por tanto, se podría decir que actualmente el aparato estatal religioso juega un rol crucial para imponer una determinada visión del mundo con la expansión de la base social de los grupos sunníes y las consecuentes acusaciones al gobierno de querer educar a una generación piadosa (*dindar nesil*) en contraposición a una generación kemalista gracias al rediseño del sistema estatal de educación.¹⁰⁰¹

¹⁰⁰¹ “Başbakan Erdoğan: ben dindar nesil yetiştirmek istiyorum, diyemez [El Primer Ministro Erdoğan: No se puede decir que “quiera instruir una generación piadosa”]. *Milliyet*, 16/10/2013. En línea <http://blog.milliyet.com.tr/basbakan-erdogan---ben-dindar-nesil-yetistirmek-istiyorum--diyemez/Blog/?BlogNo=432741> (Consultado el 11/06/2015).

V.3 LA PARADOJA TURCA A LAS PUERTAS DE OCCIDENTE

V.3.1 El proceso de adhesión turco como miembro pleno de la UE

Pueden existir pocas dudas sobre la consideración del proceso de adhesión turco como el más complejo al que se ha enfrentado la institución de la UE. De ahí que Turquía haya sido presentada como un país atípico o al menos con menor probabilidad debido a su desigual contexto histórico, cultural, político, social y económico. Si la propia adhesión de Turquía no supone “un regreso a Europa”, por el contrario, sus credenciales europeas han sido a menudo cuestionadas: su proximidad geográfica a Oriente Medio, su gran población y la identidad musulmana son aducidas con frecuencia para destacar cómo el país de herencia otomana se diferencia de otros países candidatos u otros Estados Miembros (EEMM).¹⁰⁰² Por ello, y especialmente en los últimos ciento cincuenta años, los turcos y los europeos han mantenido una interacción equitativa pero, a su vez, también ciertas desconfianzas mutuas que han ejercido una gran influencia en ambas identidades.¹⁰⁰³

En este sentido, Meltem Müftüler-Baç expone que Turquía ha estado en Europa geográficamente desde su llegada a Asia Menor en el siglo XVII, económicamente desde el siglo XVI con la expansión de las rutas de comercio y políticamente desde que en el siglo XIX el Imperio otomano fuera incluido en el concierto de Europa cuando las reformas de las Tanzimat fueron utilizadas como término para designar a la nación otomana y por ello ser merecedor de la ayuda de dichas potencias frente a las amenazas contra su integridad.¹⁰⁰⁴ Si Turquía finalmente es admitida se convertirá no sólo en el primer país de mayoría musulmana en ser miembro de la UE sino también en el segundo de los EEMM en número de población, con más setenta y siete millones de habitantes, y por consiguiente en número de eurodiputados así como en la mayor fuerza militar de la institución comunitaria.

Sin embargo, el punto de partida de la relación de Turquía con la recién creada Comunidad Económica Europea (CEE) comenzó el 12 de septiembre de 1963 con la firma del acuerdo de asociación, más conocido como “Acuerdo de Ankara”. Tras prolongadas negociaciones, en las que Turquía presentó su solicitud de adhesión ya en 1959, aunque la respuesta de la CEE fue sugerir

¹⁰⁰² *Op. cit.* Erhan İçener, David Phinnemore y Dimitris Papadimitriou. “Continuity and change in the European Union’s approach to enlargement: Turkey and Central and Eastern Europe compared”. *Southeast European and Black Sea Studies*, 10: 2 (2011), pp. 207-223, p. 218.

¹⁰⁰³ Cfr. Stefan Engert. *EU Enlargement and Socialization: Turkey and Cyprus*. Nueva York: Routledge, 2010, p. 218.

¹⁰⁰⁴ Meltem Müftüler-Baç. Turkey’s Role in the EU’s Security and Foreign Policies”. *Security Dialogue*, 31: 4 (2000), pp. 489-502. En línea <http://myweb.sabanciuniv.edu/muftuler/files/2008/10/muftulerbacsecurity2000.pdf> (Consultado el 29/10/2014).

un acuerdo de asociación hasta que las circunstancias políticas permitieran la plena adhesión debido al reciente golpe de Estado perpetrado por los militares en 1960, el cual, había producido importantes cambios políticos en el país. En el marco del régimen de asociación citado, con entrada en vigor el 1 de diciembre de 1964, se fijaron los objetivos fundamentales de asociación mediante la previsión de tres etapas (o protocolos): una preparatoria (1963-1970) con apoyo económico para proyectos de infraestructuras y preferencias en las condiciones comerciales; otra transitoria (1968) en forma de contingentes arancelarios y una fase final que establecía la creación con carácter gradual de una unión aduanera en un período de veintidós años (art. 28).¹⁰⁰⁵

Con el cumplimiento de la primera etapa del acuerdo, las negociaciones entre la CEE y Turquía dieron lugar a la firma de un protocolo financiero y otro adicional el 31 de diciembre de 1977 en el que se especificaba finalmente cómo se implementaría la unión aduanera, lo que sin duda dio ventajas significativas a los productos agrícolas turcos en el mercado europeo.¹⁰⁰⁶ Los turcos pensaron entonces que como la gran mayoría de candidatos gracias a la construcción europea la adquisición del considerado como “acervo comunitario” y la estrecha cooperación económica junto a otras áreas, todo ello culminaría en una dinámica próxima a la adhesión de Turquía como miembro pleno de la UE. Aunque en el caso particular turco, el acuerdo de Ankara sigue constituyendo el marco jurídico de las relaciones entre la institución comunitaria y Turquía.

A todo lo señalado se añadió el caos en el que se vio inmerso el país en la década de los años setenta, durante la cual Turquía no mantuvo muchas oportunidades, con el consecuente e inevitable distanciamiento con Occidente y en particular con la CEE. Irónicamente, se atribuye al éxito de la “operación Atila”, que ocupó el 38% de la isla de Chipre el 20 de julio de 1974, lo que declinó el equilibrio en contra del país.¹⁰⁰⁷ Dicha intervención militar, realizada en dos etapas, proveyó un hogar permanente para la comunidad turcochipriota en la considerada como la “patria chica” (*yavru vatan*) de los turcos, la República Turca del Norte de Chipre (*Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti*), pero la disputa que habilitó dicho conflicto se convirtió en un ingrediente clave para el subsiguiente desastre, no sólo diplomático sino también económico y político, para la “madre patria” (*anne vatan*), una sombra que ha perseguido al país hasta la actualidad. En

¹⁰⁰⁵ *Agreement Establishing an Association between the European Economic Community and Turkey*. Ankara, 1 de septiembre de 1963. En línea <http://www.abgs.gov.tr/index.php?p=117&l=2> (Consultado el 26/05/2015).

¹⁰⁰⁶ “Additional Protocol”. *Official Journal of European Communities*, 31/12/1977. No L. 361/1. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/tur_en_realitons/protocol_1977.pdf (Consultado el 26/05/2015).

¹⁰⁰⁷ Nasuh Uslu. *The Cyprus Question as an Issue of Turkish Foreign Policy and Turkish-American Relations, 1959-2003*. Nueva York: Nova Science Publishers, 2002, p. 172.

resumen, el consecuente retraso en el desarrollo del país fue resultado del desmedido precio que Turquía tuvo que desembolsar.¹⁰⁰⁸

No fue hasta la llegada del ANAP al gobierno en 1983, tras un período de Junta militar (1980-1983), cuando las relaciones con la CEE no volvieron a normalizarse. Con ello, Ankara presentó de nuevo su solicitud de adhesión el 14 de abril de 1987, de conformidad con el artículo 49 del tratado de la UE, el cual, establece que “cualquier Estado europeo que desee solicitar el ingreso como miembro en la unión debe dirigir su solicitud al Consejo”. Sería relevante señalar en este ámbito que una de las causas fundamentales que parecieron influir en dicha decisión fue el deseo de crear por parte de los distintos gobiernos de Turgut Özal un equilibrio entre el mundo occidental y el islámico, dado que bajo el entendimiento del propio *ex premier* “no se podía considerar tanto al Islam como al turquismo y el otomanismo obstáculos para la inclusión de Turquía en el bloque occidental sino más bien una gran contribución para dicho objetivo”.¹⁰⁰⁹

Como también estipula el citado artículo, el Consejo europeo remitió la solicitud turca a la Comisión y solicitó un dictamen de conformidad al Parlamento aprobado por mayoría absoluta de los EEMM que lo componen. Emitido el 18 de diciembre de 1989, el dictamen consideraba la elegibilidad del país pero rechazaba la posibilidad, por el momento, de comenzar las negociaciones de cara a la adhesión. La propia situación de la institución comunitaria tras la tercera ampliación (con la adhesión de Portugal y España en 1986) y la puesta en práctica de la Acta única europea, que abogaba por el establecimiento de un mercado interior hecho realidad en 1993, hizo que la solicitud turca no fuera considerada. De igual manera, fueron señalados una serie de motivos particulares en materia política y económica que eran necesarios abordar *ex ante* a la apertura de negociaciones.

Al respecto, las preocupaciones proclamadas por la Comisión en materia económica se centraron en el menor nivel de desarrollo con respecto a la media europea debido a que el poder adquisitivo de los turcos era un tercio inferior al promedio de la CEE; altas tasas de inflación y desempleo y una gran dependencia del sector primario donde aproximadamente la mitad de la población activa trabaja en dicho sector. En referencia al apartado político, los temas que impedían la apertura de las negociaciones iban relacionados con el respeto de los DDHH y la protección de las minorías. Uno de los argumentos más poderosos utilizados por el parlamento y otros EEMM como Suecia o Austria era el “déficit democrático” que parecía caracterizar a

¹⁰⁰⁸ Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled...*, pp. 194-195.

¹⁰⁰⁹ Hasan Kösebalaban. *Turkish Foreign Policy...*, pp. 120-121.

Turquía. A todo lo anterior se añadía la propia conflictividad mantenida con varios de sus vecinos como Grecia (relacionadas con el espacio aéreo y marítimo en el mar Egeo con el enfrentamiento derivado por el islote Kardak, Imia para los griegos, en 1996), Siria en 1998, la problemática de Chipre, el tema del genocidio armenio (1915-1923) y el recrudecimiento de la cuestión kurda con el inicio de las acciones armadas por parte del PKK el 15 de agosto de 1984.

En relación a lo anterior, varios factores contribuyeron al éxito electoral del islamista Refah durante la década de los noventa, particularmente fue notable el impacto de la coyuntura internacional. Una cuestión que ocupó un papel central fue el citado rechazo de la CEE, UE tras la entrada en vigor el 10 de octubre de 1993 del Tratado de la Unión Europea, a la solicitud de entrada en el organismo como miembro pleno, dado que tuvo un profundo impacto en la autopercepción de los turcos. A su vez, “Erbakan cuestionaba los esfuerzos de Turquía por unirse a la UE, una institución descrita como un “club cristiano”, con el argumento de que la propia institución comunitaria creaba obstáculos sólo para Turquía, lo que enmascaraba la falta de voluntad para aceptar al país”.¹⁰¹⁰

Sin embargo, las relaciones entre la UE y Turquía empeoraron tras el Consejo europeo de Luxemburgo celebrado durante los días 12 y 13 de diciembre de 1997 en el que nuevamente se rechazó la solicitud turca para ser incluida entre los países que pudieran optar a la adhesión, a pesar de la entrada en vigor de la unión aduanera el 31 de diciembre de 1995. Los gobiernos de Italia, Francia y Gran Bretaña dieron su apoyo mientras que Alemania y Grecia se oponían a la adhesión. El rechazo a la solicitud turca estaba ligado a la incapacidad del país para cumplir los criterios de Copenhague, es decir, la existencia de una economía de mercado viable así como la capacidad de hacer frente a la presión competitiva y las fuerzas del mercado dentro de la unión (criterios económicos); la capacidad para asumir las obligaciones que se derivan de la adhesión, especialmente aceptar los objetivos de la unión política, económica y monetaria (adopción del acervo comunitario); pero sobre todo eran los criterios políticos como la existencia de instituciones estables que garanticen la democracia, el Estado de derecho, el respeto de los DDHH y la protección de las minorías. A ello habría que añadir, “las crecientes tensiones entre laicos e islamistas, el papel que desempeñaban los propios militares en la política turca, los prejuicios culturales por parte de la UE, las expectativas poco realistas de Turquía y los malentendidos entre ambas partes”.¹⁰¹¹

¹⁰¹⁰ *Op. cit.* Sultan Tepe. “A Pro-Islamic Party...”, p. 133.

¹⁰¹¹ Ayşe Güneş Ayata. “From Euro-scepticism to Turkey-scepticism: changing political attitudes on the European Union in Turkey”. *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 5: 2 (2003), pp. 205-222.

En referencia a este último punto, sería importante resaltar como uno de los principales focos del tradicional euroesceptismo de la sociedad turca al denominado como “síndrome de Sèvres” (*Sevr Sendromu*). Con la intención de ofrecer una descripción del término se debe hacer referencia, en primer lugar, a la firma del tratado el 10 de agosto de 1920 entre las naciones aliadas vencedoras de la IGM (Gran Bretaña, Francia, Italia a excepción de Estados Unidos y Rusia) y el Imperio otomano que había visto como su territorio era reducido a una pequeña zona autónoma alrededor de Ankara a pesar de que los aliados obligaron al Sultán a renunciar a todos los derechos sobre territorio no turco.¹⁰¹²

De acuerdo con el propio tratado, la región oriental de Tracia y del Egeo incluyendo los alrededores de Esmirna, fueron entregados a Grecia. Francia estableció mandatos en Siria y el Líbano con lo que mantuvo bajo su esfera de influencia a toda la zona este de la actual Turquía. Se dispuso como obligatorio la creación de una república independiente de Armenia en la zona este de Anatolia. Por su parte, Italia controlaría los territorios al sudoeste de la península y las islas del Dodecaneso y Rodas además de los mandatos de Gran Bretaña en los territorios palestinos, el sur de Siria e Irak. A su vez, no sólo el Reino del Hiyaz era reconocido como soberano e independiente sino también el norte de la provincia de Mosul era considerada como una zona autónoma del Kurdistán con pleno derecho a demandar su independencia a la Sociedad de Naciones en un período de tiempo estipulado de un año.¹⁰¹³

Aunque nunca fuese implementado al no ser ratificado por las partes firmantes, la opinión pública turca ante la posibilidad de una disgregación del “Estado eterno otomano” y como caldo de cultivo necesario para la posterior Guerra de la Independencia/Liberación (*Kurtuluş Savaşı*), desarrolló un sentimiento nacionalista de persecución, inferioridad y necesidad imperante de defenderse contra “un enemigo que está conspirando para debilitar y repartirse Turquía”, en otras palabras, una narrativa que presenta a las potencias extranjeras, especialmente a Occidente, “con una agenda en lo que respecta a Turquía que implica querer destruir la nación turca y socavar su soberanía”.¹⁰¹⁴ Sin embargo, el “síndrome de Sèvres” fue construido sobre la reminiscencia de las reformas propuestas por el Edicto/Decreto de las Tanzimat, más conocido como el “síndrome de las Tanzimat” (*Tanzimat Sendromu*), basado en la memoria histórica referente a las presiones

¹⁰¹² Cfr. Ebru Ş. Canan-Sokullu. “Turcoscepticism and Threat Perception: European Public and Elite Opinion on Turkey’s Protracted EU Membership”. *South European Society and Politics*, 16: 3 (2011), pp. 483-497.

¹⁰¹³ Cfr. Dietric Jung. “The Sevres Syndrome: Turkish Foreign Policy and its Historical Legacies”. *American Diplomacy*, 8: 2 (2003). En línea http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives_roll/2003_07-09/jung_sevres/jung_sevres.html (Consultado el 23/04/2014).

¹⁰¹⁴ *Op. cit.* Fatma Müge Göçek. *The Transformation of Turkey: Redefining State and Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*. Londres: I.B.Tauris, 2011, p. 105 y *op. cit.* Daniella Kuzmanovic. *Refractions of Civil Society in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 46.

europeas ejercidas sobre el Imperio otomano durante el siglo XIX para mejorar los derechos de las minorías cristiana y judía. Aunque habría que matizar que las Tanzimat tenían por principal función la supervivencia del propio sistema otomano, en una época de agonía extrema y ante los fracasos constantes frente a Rusia y las potencias europeas. Dichos síndromes combinados constituyen “la premisa que nos permite reseñar de forma genealógica al nacionalismo turco moderno”,¹⁰¹⁵ tanto el vinculado a lo piadoso y conservador como a lo secular y antiimperialista, que ha basado en dichos síndromes su tradicional narrativa histórica sobre la decadencia y disolución del Imperio otomano, el posterior nacimiento de la Turquía republicana y en la actualidad para todos los problemas internos del país que derivan de fuerzas externas y no de cualquier irregularidad del gobierno.

Por otro lado, hubo que esperar hasta el Consejo europeo de Helsinki durante los días 10 y 11 de diciembre de 1999 para que Turquía recibiera el estatus de “candidata” a la adhesión. La mejora de la relación bilateral con Grecia con la ayuda mutua entre ambos países tras los terremotos de Gölcük y Atenas en agosto y septiembre de 1999 respectivamente; la victoria de partidos progresistas en la gran mayoría de los EEMM como el Partido Socialdemócrata de Alemania (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*, SPD) donde se debe destacar la figura del canciller Gerhard Schröder quien relanzó las relaciones con Turquía; así como también la presentación del caso del líder de la guerrilla del PKK, Abdullah Öcalan, al Tribunal Europeo de Derechos Humanos (ECtHR) y la posterior petición del propio líder guerrillero de una tregua, todo ello en suma, proyectaron las relaciones. Por lo que el texto que exponía las conclusiones de Helsinki reconoció que “Turquía es un Estado candidato llamado a ingresar en la unión atendiendo a los mismos criterios que se aplican a los demás estados candidatos”, aunque también se refirió al “esfuerzo para resolver los conflictos fronterizos pendientes y otras cuestiones conexas en clara alusión a los conflictos territoriales que mantenía con Grecia y Chipre”.¹⁰¹⁶

A su vez, la UE impuso un marco operacional de “condicionalidad” para el completo cumplimiento de los criterios de Copenhague, pudiendo utilizar instrumentos como la exclusión o la suspensión del proceso por el incumplimiento así como clarificando la posibilidad de lograr convertirse en miembro pleno como recompensa al cumplimiento de los mismos. Sin embargo,

¹⁰¹⁵ *Op. cit.* Hakan Yılmaz. “Two Pillars of Nationalist Euroskepticism in Turkey: The Tanzimat and Sevres Syndromes”. En Ingmar Karlsson y Annika Strom Melin (eds.) *Turkey, Sweden and the European Union: Experiences and Expectations*. Estocolmo: Swedish Institute for European Policy Studies, 2006, p. 29. En línea http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-2006-TanzimatSevresSyndromes-English-SIEPS.28455418.pdf (Consultado el 04/05/2015).

¹⁰¹⁶ Consejo Europeo. *Conclusiones de la Presidencia*. Helsinki, 10 y 11 de diciembre de 1999. En línea http://www.europarl.europa.eu/summits/hell_es.htm (Consultado el 28/05/2015).

la candidatura a la adhesión con la perspectiva final de apertura de negociaciones con Bruselas propició lo que Carmen Rodríguez ha estipulado como el “poder catalizador” que puede llegar a producir la institución comunitaria en un país a la hora de llevar a cabo reformas democráticas, ya que dicho proceso favoreció que partidos muy dispares llegaran a ponerse de acuerdo en cuestiones que habían sido tradicionalmente tabú en el debate político turco.¹⁰¹⁷

En cualquier caso, desde el Consejo europeo de Helsinki, Turquía se ha beneficiado de la estrategia de preadhesión que han estimulado y apoyado reformas internas. No obstante, la integración política no avanzó tan rápido como la económica. Los informes anuales de la Comisión declararon que Turquía, a pesar de los avances significativos, aún no había logrado las reformas necesarias para cumplir con los criterios de Copenhague. El documento fue acusado de ser poco realista y dar demasiada importancia a aspectos técnicos sobre el cumplimiento de la condicionalidad política referente a la democracia y los DDHH.¹⁰¹⁸ El delicado equilibrio que afectaba al gobierno en coalición (DSP, MHP y ANAP) y la postura inflexible de uno de sus miembros, el MHP, en cuanto “al reconocimiento de otras identidades como la kurda, utilizando una retórica tanto nacionalista como populista con una clara orientación electoral que se constituyó como la principal motivación acerca del carácter superficial del citado documento”.¹⁰¹⁹

Por ello, durante el verano de 2002 el país euroasiático experimentó un “terremoto político”, debido a que el principal partido de la coalición gubernamental, el socialdemócrata DSP, sufría una profunda parálisis política debido a la enfermedad de su líder, Bülent Ecevit, agravándose cuando en julio de ese mismo año varios miembros del Ejecutivo se unieron a otros partidos como el Ministro de Economía, Kemal Derviş, al CHP o el Ministro de Asuntos Exteriores, İsmail Cem İpekçi, que junto a otros setenta diputados refundaron el Partido de la Nueva Turquía (*Yeni Türkiye Partisi*, YTP). A pesar de todo ello, las principales reformas fueron puestas en marcha el 19 de marzo de 2001 en consonancia con las disposiciones del Programa Nacional para la adquisición del *acquis* comunitario.¹⁰²⁰

¹⁰¹⁷ Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, pp. 289-290.

¹⁰¹⁸ Natalie Tocci y Ahmet Evin (eds.) *Towards Accession Negotiations: Turkey's Domestic and Foreign Policy Challenges Ahead*. Florencia: European University Institute, 2004.

¹⁰¹⁹ *Op. cit.* Kivanç Ulusoy. “El impacto europeo en la política turca”. *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 28 (2006), p. 98.

¹⁰²⁰ “Avrupa Birliği Müktesebatının Üstlenilmesine İlişkin Türkiye Ulusal Programı” [Programa Nacional de Turquía para la adquisición del acervo de la Unión Europea]. *Resmî Gazete*, 24/03/2001. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/UlusalProgram/UlusalProgram_2001/En/npaa_ing_word.zip (Consultado el 24/05/2015).

La coalición tripartita de gobierno también implementó tres paquetes de armonización aprobados por la TBMM el 3 de octubre de 2001, el 9 de marzo de 2002 y el 2 de agosto de 2002 respectivamente. El primero de ellos no sólo aprobaba una serie de 34 enmiendas a la Constitución de 1982 sino también al Código de Procedimiento Penal (*Ceza Muhakemesi Kanunu*) (artículos 107, 128 y 312) y a la Ley Antiterrorista (artículos 7 y 8) en un contexto de ampliación de la libertad de expresión, la reducción de los períodos de detención preventiva y las disposiciones de salvaguarda de los derechos de los presos. Por su parte, el segundo paquete modificaba la Ley de Prensa (*Basın Kanunu*) (artículos 1, 2 y 16), la Ley de Partidos Políticos (artículos 101, 102 y 103), la Ley de Asociación (*Dernekler Kanunu*) (artículos 4, 5, 6, 7, 11, 12, 34, 38 y 43) y la Ley de Reunión y Manifestación Pública (*Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu*) (artículos 9, 19 y 21).

Con todo ello, el 1 de enero de 2002 entró en vigor la ley núm. 4721, actualizada posteriormente con la ley núm. 4963 de 6 de agosto de 2003, supuso un punto de inflexión en los esfuerzos del país por ajustarse a las normas de la UE. Una de las principales mejoras que contenía el nuevo Código Civil (*Medeni Kanunu*) era garantizar la igualdad de género en el matrimonio reconociendo, en caso de divorcio, los derechos de las mujeres sobre la propiedad acumulada durante el matrimonio así como también cambios significativos en la libertad de asociación y en la protección de menores y personas vulnerables.

Por último, en el tercer paquete de armonización, se encontraba la abolición de la condena a pena de muerte a excepción de tiempos de guerra o con la posibilidad inminente de conflicto armado, todo ello en correspondencia con el protocolo número 6 de la Convención Europea de Derechos Humanos (ECHR); también se facilitó la práctica religiosa de las comunidades no musulmanas extranjeras por medio de la regulación sobre la adquisición de propiedades (especialmente para griegos ortodoxos, armenios y judíos-sefardíes); la emisión por radio y televisión en otras lenguas y la apertura de cursos privados que enseñaran lenguas y dialectos maternos que los ciudadanos turcos utilizaran en su vida diaria como el kurdo o los dialectos zazaki, kirmanchi y kurmanji. Sin embargo, los problemas económicos acabaron con la coalición gobernante y la consecuente convocatoria anticipada de elecciones generales para el 3 de noviembre de 2002.

V.3.1.1 El período dorado (2003-2005)

Los aspectos reformistas y modernos del programa del AK Parti pueden agruparse en la afirmación de la voluntad de preparar a la sociedad turca de la mejor forma posible para que afronte los retos que depara el proceso de globalización. En otras palabras, “promover tanto un enfoque tecnológico como económico que prevaleció durante los años ochenta y especialmente la mejora en el proceso de integración política y económica con la UE”.¹⁰²¹ De hecho, la integración en la institución comunitaria se utilizó, al menos durante los primeros años del partido en el poder, como símbolo genérico que encarna los aspectos democráticos, reformistas y modernos de la identidad política del AKP. En el discurso del partido, los criterios de Copenhague eran tomados como el punto de referencia para el cumplimiento, entre otras cosas, de la libertad de pensamiento y expresión, la abolición de los obstáculos que limitan la libertad de empresa, la transparencia del ejecutivo y el fortalecimiento de los gobiernos locales.

Por ello, el partido ha puesto de manifiesto que el objetivo fundamental de sus dirigentes políticos debía ser el acceso al poder por encima de todo, aunque perdieran no sólo capacidad de contestación al *establishment* kemalista sino también al idealismo ideológico del islam político reformista-democrático de sus antecesores. Tras conseguir establecerse en el poder, el tema crucial para el partido ha sido transformar el rol limitado del Islam en la esfera pública y la asimetría del poder entre la autoridad militar y civil. La esperanza del AKP radica en la ayuda de la institución comunitaria para lograr el control civil sobre la tutela de los militares como enlace a una redefinición, por otro lado necesaria, del principio de laicismo.¹⁰²²

En relación con lo anterior, la actitud pro-europea de los primeros años del AKP es posible conectarla con su pragmatismo, ya que “el partido está dispuesto a hacer ver que son normas ‘impuestas’ por parte de la UE en lugar de dedicarse a una lucha para imponer un programa único en la política doméstica que probablemente avive el carácter intervencionista del *establishment* secular”.¹⁰²³ No obstante, el partido propugnaba como uno de sus ejes programáticos en las elecciones generales tanto de 2002 como en 2007 la adhesión de Turquía como miembro pleno de la institución comunitaria. Por ello, el partido apostó desde un principio por dicha adhesión no sólo por motivos económicos, sociales o culturales sino también como prevención contra futuras decisiones de cierre por parte del Tribunal Constitucional.

¹⁰²¹ Burhanettin Duran. “The Justice and Development...”, p. 87.

¹⁰²² Simten Coşar y Aylin Özman. “Centre-right politics...”, p. 63.

¹⁰²³ *Op. cit.* Erhan Doğan. “The Historical and Discursive...”, p. 430.

En un sentido formal del término, el proceso de “europeización” turco se refiere a las reformas económicas y políticas relacionadas entre sí de acuerdo con la condicionalidad de la UE y se remonta al proceso que condujo a la creación de la unión aduanera que sin ninguna duda alguna aceleró el proceso de liberalización de la economía turca puesto en marcha durante la considerada como “década Özal” y también fue clave, como veremos a continuación, en la promoción de un importante conjunto de reformas normativas de consolidación democrática.¹⁰²⁴ Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en las limitaciones que fueron impuestas al Comité de Seguridad Nacional (MGK) el 24 de diciembre de 2003 con la intención de fortalecer el papel de supervisión de la TBMM sobre el gasto relativo de las Fuerzas Armadas turcas (*Türk Silahlı Kuvvetleri*, TSK) iniciando una reforma en la Ley de Administración Pública y Control Financiero (*Kamu Mali Yönetimi ve Kontrol Kanunu*) que también fijaba una reducción progresiva de la institución en los presupuestos generales del Estado.¹⁰²⁵

De hecho, aunque los distintos programas electorales del AKP se centraron en las reformas sociales y económicas, el gobierno tuvo que adaptar sus prioridades gubernamentales a los desafíos en la arena internacional tales como la cuestión de Chipre, el conflicto bélico en Irak (con la respuesta negativa de la TBMM sobre la disposición de tropas norteamericanas en su territorio) o las citadas negociaciones con la UE, lo que afectaba directamente al futuro de Turquía. Sin embargo, el país continuó e incluso aceleró el proceso reformista.

Como se ha dicho, desde octubre de 2001 y hasta el 12 de abril de 2006 fueron aprobados (3+7) paquetes de armonización que son fiel reflejo de la voluntad política del país de formar parte de la UE. En este sentido, el cuarto paquete de armonización o constitucional ratificado por la TBMM el 3 de diciembre de 2002 aportó cambios significativos sobre la Ley de Asociación, permitiendo el uso de cualquier lenguaje en la correspondencia no formal de las asociaciones así como la apertura de sucursales en otros países (artículos 91 y 92). Con el fin de garantizar que las sentencias de prisión por los delitos de tortura y maltrato no fueran suspendidas o convertidas en multas, se modificaron los artículos 245 (tortura) y 243 (maltrato) del Código penal. La reforma del artículo 15 de la Ley de Prensa garantizó a las publicaciones periódicas que los autores de los artículos no estén obligados a revelar sus fuentes de información y a proporcionarles protección

¹⁰²⁴ En referencia al debate establecido sobre el proceso de europeización en Turquía se puede consultar cfr. Ioannis N. Griogoriadis. *Trials of Europeanization: Turkish Political Culture and the European Union*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.

¹⁰²⁵ Cfr. “Civil-military ties enter new era in Turkey under AKP rule”. *Hürriyet*, 11/02/2010. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/civil-military-ties-enter-new-era-in-turkey-under-akp-rule.aspx?pageID=438&n=civil-military-ties-in-akp-rule---akp-series-part-3-2010-11-02> (Consultado el 15/05/2015).

para tal fin. También fueron modificados varios artículos de la Ley de Partidos Políticos (8, 11, 66, 69, 98, 100, 102 y 104) en el ámbito de la membresía, el funcionamiento y el cierre de partidos políticos. A las que habría de añadir las modificaciones realizadas en el Código de Procedimiento Penal (artículo 316), Ley de Tribunales y Seguridad del Estado (*Devlet Güvenlik Mahkemeleri*) (artículo 16), Ley de Fundaciones (*Vakıflar Yasası*) (artículo 1), Ley sobre el uso del Derecho de petición (*Dilekçe Hakkının Kullanılmasına Dair Kanun*) (artículos 1, 2, 3, 4, 7, 8 y 74) y el Código Civil (artículos 5, 6, 11, 12, 16, 18, 91 y 92). En éste último “se consideró la violación dentro del matrimonio un acto delictivo, se endurecieron las penas de prisión para los que llevaran a cabo crímenes de honor, se eliminaron todas las referencias a conceptos patriarcales como castidad, honor, moralidad, etc., se eliminaron las discriminaciones que se habían producido contra mujeres no casadas o no vírgenes, se derogó la reducción de condena para casos de violación y se criminalizó el acoso sexual en el trabajo”.¹⁰²⁶

De forma particular, es necesario resaltar por aquella época el caso que quizás pudo reforzar el proceso de iniciación de las negociaciones para la adhesión con la celebración de un nuevo juicio sobre el cierre del pro-kurdo Partido de la Democracia (*Demokrasi Partisi*, DEP) y el encarcelamiento de varios de sus diputados desde 1994, como Leyla Zana, acusados de apoyar al separatismo kurdo. Tras el nuevo juicio, los parlamentarios fueron puestos en libertad el 9 de junio de 2004 siendo recibida muy positivamente por todos los sectores de la UE y proporcionó la credibilidad necesaria sobre las afirmaciones del gobierno en la implementación de las reformas adoptadas para cumplir con los criterios de adhesión a la UE.¹⁰²⁷

En este sentido, con la entrada en vigor el 4 de diciembre de 2002 y el 9 de mayo de 2003 del quinto y sexto paquete de armonización respectivamente, se incluyeron disposiciones sobre la libertad de asociación con enmiendas al Código de Procedimiento Penal y al Código de Procedimiento Civil para que las sentencias finales de violación hechas por el ECtHR fueran consideradas como una razón para un nuevo juicio. La pena de privación de libertad, estipulada para casos de incumplimiento de las disposiciones de adquisición de la propiedad, procedimientos, permisos necesarios y la supervisión según lo especificado en el artículo 82 de la Ley de Asociación, se redujo a una multa. También fueron introducidos elocuentes cambios legales para la expansión de la libertad de expresión, la libertad religiosa y el derecho a la vida

¹⁰²⁶ *Op. cit.* Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, pp. 326-327.

¹⁰²⁷ Cfr. Meltem Müftüler-Baç. “Turkey’s Political Reforms and the Impact of the European Union”. *South European Society and Politics*, 10: 1 (2005), pp. 16-30. En línea <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.464.9517&rep=rep1&type=pdf> (Consultado el 17/04/2015).

gracias a la serie de enmiendas promulgadas a la Ley Antiterrorista (artículo 38), la cual, había sido utilizada durante toda la década anterior para el encarcelamiento de varios periodistas por la “propaganda contra la indivisibilidad del Estado”. Con la reforma de la Ley de Fundaciones (artículo 1), el periodo de tiempo que tenían las mismas para inscribir en su nombre bienes inmuebles fue incrementado de 6 a 18 meses. Las limitaciones legales contra la difusión en diferentes idiomas y dialectos fueron eliminadas en canales de televisión tanto públicos como privados por lo provisto en los cambios realizados en la Ley Corporativa de Radio y Televisión (*Radyo ve Televizyon Kurumu Yasası*) (artículos 3, 4, 6, 9 y 32). Finalmente, también fueron modificadas la Ley sobre las disposiciones básicas de las Elecciones (*Seçim hükümlerin Kanun*) (artículos 1 y 8), la Ley de Construcción (*İnşaat Hukuku*) (artículo 2), la Ley sobre el Censo Electoral (*Seçmen Kütükleri Hakkında Kanunun*) (artículo 16), la Ley de Tribunales de Seguridad del Estado (*Devlet Güvenlik Mahkemeleri Kanunu*) (artículo 16) y el Código del Procedimiento Administrativo (*Idari Yargılama Usulü Kanunu*) (artículo 53).

Por otra parte, si tradicionalmente los partidos políticos conservadores han estado subordinados a los votos recibidos por el miedo del electorado a la incertidumbre del futuro más que del miedo a la indecisión del pasado, es por ello que los miembros del AKP tratan de regirse por lo primero. En el caso concreto de Turquía, el miedo al pasado es significativo, dado que tanto las oportunidades del futuro como las dificultades del pasado obligan al partido a subrayar lo ulterior y controlar estas nuevas oportunidades. Por ello, “su objetivo no es preservar el pasado sino más bien aumentar su participación en la estructura de oportunidad política del futuro. El AK Parti es conservador desde el punto de vista social pero liberal en términos tanto políticos como económicos para perfilar el proceso de plena adhesión”.¹⁰²⁸ El propio partido se estipula en el futuro más que en el pasado y, por ello, yuxtapone un tipo de política pública de servicio al ciudadano (*hizmet politikaları*) sobre cualquier otra. Dicha política, no enfatiza la creación de controversias entorno a los debates sobre el contrato social y el desarrollo de una visión de Turquía en particular y/o del mundo musulmán en general sino más bien una de control del aparato burócrata y la construcción de un marco jurídico proveído por la institución comunitaria de la UE.

¹⁰²⁸ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim Democracy...*, p. 90.

Por ello, tras el informe anual de la Comisión europea, publicado el 5 de noviembre de 2003, Turquía adoptó algunas medidas adicionales gracias a la aprobación el 7 julio de 2003 y el 14 de mayo de 2004 respectivamente de los siguientes paquetes de armonización referidas a la libertad de expresión y asociación, relaciones cívico-militares, libertad religiosa, derechos culturales y de forma explícita a sectores vulnerables de la sociedad como niños, mujeres, sindicatos y minorías religiosas y étnicas.¹⁰²⁹

Con las enmiendas aprobadas en el Código Penal, en las cuales, no sólo fue disminuido el límite inferior de la pena de prisión por “difamación del Estado y la amenaza a la indivisibilidad de la República de Turquía” a seis meses (artículo 159), sino que también fue restringida la provisión para el castigo de la ley que regula el delito de “apoyar y actuar como cómplice de organizaciones terroristas” (artículo 169). Así mismo, las modificaciones realizadas en la Ley de Asociación permitió disminuir las limitaciones a los miembros de asociaciones o de partidos políticos que habían sido cerrados por sentencia judicial como en la creación por parte de estudiantes de educación superior de asociaciones en los campos de la cultura, la ciencia o la moral (artículos 4, 10, 31 y 38). La aprobación del Decreto Ley sobre la Constitución y Fundación de la Dirección General de Fundaciones (*Anayasası Vakfı Kanun Hükmünde Kararname ve Vakıflar Genel Müdürlüğü*) (artículo 3) se facilitó a las fundaciones comunitarias adquirir y vender bienes raíces. El alcance de la aplicación del Código Penal Militar a los civiles se redujo gracias a las correspondientes enmiendas en el Código de Procedimiento Penal (artículo 7) y la Ley sobre los Procedimientos judiciales de los Tribunales Militares (*Askeri Mahkemeler Kuruluşu ve Yargılama Usulü Kanunu*). También se realizaron modificaciones en la Ley Antiterror (artículos 1 y 8), el Código Civil (artículo 66), la Ley sobre enmiendas constitucionales (*Anayasa Değişikliklerine Dair Kanunlar*) y la Ley de Reunión y Manifestación (artículos 15, 16, 17 y 19).¹⁰³⁰

Gracias a lo predispuesto por el séptimo paquete, aprobado por la TBMM el 7 de mayo de 2004 y que entraron en vigor el 22 de mayo de 2004, se mejoró la libertad de pensamiento y expresión, la prevención de la tortura, el fortalecimiento de la democracia y la autoridad civil, la libertad y la seguridad de la persona, el derecho a la intimidad, la inviolabilidad del domicilio, la libertad de comunicación, la libertad de residencia y circulación, la libertad de asociación y la igualdad de género.

¹⁰²⁹ Comisión Europea. *Turkey 2003 Progress Report*. Bruselas, 5 de noviembre de 2003. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2003/tr_tk_final_en.pdf (Consultado el 10/05/2015).

¹⁰³⁰ *La Revolución Silenciosa: Inventario del Cambio y la Transformación Democrática de Turquía (2002-2013)*. Ankara: Publicaciones de la Subsecretaria de Seguridad y Orden Público, 2014, pp. 198-199. En línea <http://www.sessizdevrim.org.tr/e-kitap/la-revolucion-silenciosa-pdf> (Consultado el 12/06/2015).

Por otra parte, si la UE considera el control civil de los militares como una condición *sine qua non* para la adhesión a la institución comunitaria debido a que tradicionalmente el paradigma europeo de las relaciones cívico-militares se ha basado en la completa separación, la incuestionable subordinación y el aislamiento casi radical de las TSK de la política civil, existe la incertidumbre de que la UE nunca concederá a Turquía el estatus de miembro pleno. A pesar de lo anterior, las TSK apoyan la adhesión puesto que son conscientes del gran apoyo de la población turca y una posición contraria socavaría considerablemente el prestigio público de los militares. A su vez, también lo observan como la culminación de la política de occidentalización de Atatürk y la adhesión traerá consigo mayores niveles de bienestar y educación para el país.

Con todo ello, sería posible establecer este período como los años dorados de las relaciones entre Turquía y la UE. Por eso, el informe sobre el progreso del país euroasiático realizado por la Comisión y publicado el 6 de octubre de 2004 dispuso que “desde 1999 es posible distinguir un reforzamiento en el control civil sobre los militares. El marco constitucional y legal ha sido modificado para deslindar la posición de las TSK frente a la autoridad civil. Una serie de cambios se han introducido en el último año para fortalecer el control civil de los militares con el fin de alinearla con la práctica totalidad de los EEMM de la UE.¹⁰³¹

Dichos cambios realizados en la Ley del Comité Nacional de Seguridad y la Secretaría General del Comité Nacional de Seguridad (*Milli Güvenlik Kurumu ve Milli Güvenlik Kurumu Genel Sekreterliği Kanunu*) (artículos 9, 13, 14, 15 y 19), por poner un ejemplo, aumentaron los miembros civiles del MGK de cinco a nueve, se pasó de una reunión al mes a una de carácter bimensual y la posición del Secretario General del MGK, reservada tradicionalmente a un oficial, fue revisada mediante la ley núm. 4963 para que un civil fuera nombrado para el puesto que actualmente, y desde el 16 de septiembre de 2014, ocupa el Gobernador (*Vali*) Seyfullah Hacımüftüoğlu.¹⁰³² A todo ello se unen las enmiendas realizadas en 2004 que también reducían considerablemente el poder del MGK y su Secretaría General al derogarse la posibilidad de elegir por parte de la institución a miembros en órganos de gobierno como el Consejo Superior de Educación (*Yüksek Öğretim Kurulu, YÖK*), el Consejo Supremo de Radio y Televisión (*Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, RTÜK*) o el Consejo Superior de Tecnologías de la Información y la Comunicación (*Bilgi Teknolojileri ve İletişim Kurumu, BTK*). Ya en 2001, la coalición tripartita en el gobierno intentó sin éxito enmendar la ley que regula al MGK para convertirlo en un consejo asesor del ejecutivo con un mayor número de

¹⁰³¹ Comisión Europea. *Turkey 2004 Progress Report*. Bruselas, 6 de octubre de 2004. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/rr_tr_2004_en.pdf (Consultado el 15/05/2015).

¹⁰³² Cfr. Meltem Müftüler-Baç. “Turkey’s Political Reforms...”, p. 26.

civiles entre sus miembros.¹⁰³³

El noveno paquete de reformas constitucionales fue presentado en la TBMM el 24 de junio de 2004 y entre otras cosas modificó el artículo 46 del Código penal, el mismo que realizaba una conversión de las sentencias a pena de muerte en penas de prisión o cadena perpetua. Con todo ello, el 6 de octubre de 2004, la Comisión señaló en su informe que Turquía había cumplido los criterios políticos y recomendaba la apertura de las negociaciones que, tras la reunión de los distintos Jefes de Estado y de gobierno de los EEMM en el Consejo europeo de Bruselas, confirmaban la apertura de negociaciones para el 3 de octubre de 2005.¹⁰³⁴

¹⁰³³ Cfr. Thomas W. Smith. “Between Allan and Atatürk: Liberal Islam in Turkey”. *The International Journal of Human Rights*, 9: 3 (2005), pp. 307-325.

¹⁰³⁴ Cfr. Ali Çarkoğlu y Ersin Kalaycıoğlu. *Turkish democracy today: elections, protest and stability in an Islamic society*. Londres: Tauris, 2007.

V.3.1.2 El estancamiento de las negociaciones (2005-2008)

En principio, el comienzo de las negociaciones constituye el prelude de un proceso irreversible para la incorporación de un país con estatus de candidato a la UE. Sin embargo, éste no habría sido el caso de Turquía, puesto que dicho proceso no habría sido puramente técnico como tampoco se ha visto influenciado por factores políticos en la misma medida que con el resto de los anteriores países candidatos. La calificación utilizada fue de “suficiente”, lo que significa que Turquía cumplía los criterios con suficiencia pero no totalmente, aunque en aquel momento constituía la única solución políticamente viable, una solución de compromiso para abrir unas negociaciones que han estado marcadas por percepciones erróneas, malentendidos, prejuicios y expectativas irracionales entre las dos partes.¹⁰³⁵ Quizás ese sea el motivo de la diferenciación en el modo, bastante distinto, de las negociaciones llevadas a cabo anteriormente. Si durante la considerada como etapa dorada, previa a las negociaciones, la “presión” de la UE fomentó el “circulo virtuoso” propicio para establecer un proceso de reforma de amplio alcance, en la siguiente etapa no sólo se ha perdido el *momentum* reformista sino que también las negociaciones llegaron a un punto de estancamiento y fatiga que se mantiene en la actualidad.¹⁰³⁶

No obstante, si el objetivo de la adhesión se ha convertido en uno a largo plazo, la posibilidad de una alteración sobre la consecución de una plena adhesión representará una pérdida de credibilidad para ambas partes.¹⁰³⁷ Según Ziya Öniş, “los procesos históricos a largo plazo son difíciles de revertir y la inversión se vuelve particularmente difícil una vez que la UE toma la decisión crítica de iniciar las negociaciones con un país candidato. De hecho, ningún país ha llegado al punto de las negociaciones y luego no pudo conseguir finalmente la adhesión. Por lo tanto, un sentido de perspectiva histórica tiende a inyectar un aire de optimismo sobre el curso futuro del proceso de integración, así como también la posibilidad de adhesión de Turquía a la UE como miembro de pleno derecho”.¹⁰³⁸

¹⁰³⁵ Amanda Paul. “Turkey’s EU Journey: What Next?”. *Insight Turkey*, 14: 3 (2012), pp. 25-33. En línea http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_2852_insight_turkey.pdf (Consultado el 28/05/2015).

¹⁰³⁶ Dimitar Bechev. “Turquía-UE: los riesgos de que la relación se enfríe aún más”. *Esglobal*, 24/07/2014. En línea <http://www.esglobal.org/turquia-ue-los-riesgos-de-que-la-relacion-se-enfrie-aun-mas/> (Consultado el 28/05/2015).

¹⁰³⁷ Manuel de la Cámara. “Condicionantes y cautelas en las negociaciones de adhesión de Turquía a la UE”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 75 (2006), pp. 29-39. En línea www.raco.cat/index.php/revistacidob/article/viewFile/51799/57409 (Consultado el 17/04/2015).

¹⁰³⁸ *Op. cit.* Ziya Öniş. “Turkey-EU Relations: Beyond the Current Stalemate”. *Insight Turkey*, 10: 4 (2008), p. 47. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight-turkey_vol_10_no_4_2008_onis.pdf (Consultado el 13/05/2015).

Sin embargo, de los factores que continúan siendo fundamentales de cara a la adhesión, el condicionamiento político reservado únicamente al caso turco se ha convertido en el principal obstáculo, ya que la Comisión sugirió la posibilidad de “suspender la negociaciones en caso de una seria y persistente ruptura de los principios de libertad, democracia y respeto por los DDHH y libertades fundamentales y el Imperio de la ley sobre los cuales la UE está fundada”.¹⁰³⁹

A su vez, dicha condicionalidad política se ha convertido en una de las actitudes de la institución comunitaria que se han visto traducidas en la inclinación de la sociedad turca hacia el euroescepticismo.¹⁰⁴⁰ Si bien el término obedece o “expresa la idea de una oposición cualificada así como la incorporación y/o oposición abierta e incondicional al proceso de integración europea”, sería necesario crear una dualidad para poder medir con mayor exactitud el carácter de dicha oposición.¹⁰⁴¹ El primero de ellos, el euroescepticismo duro (o de principio), propone un rechazo sin reservas a la idea de integración europea, ya sea en términos políticos o económicos, “o al menos de una manera sustancial a la trayectoria que se está teniendo en la práctica atacando la legitimidad de la UE, su naturaleza, sin mostrar interés en solucionar estos problemas”. Del mismo modo, el euroescepticismo blando (o contingente) adopta “una respuesta sobre una determinada política o un conjunto de políticas de la UE, o una disconformidad con el desarrollo institucional con la propuesta de alternativas a cambio, o bien una reacción negativa a una medida de la UE que pueda afectar a la política interna susceptible de ser corregida a través de reformas, con la motivación de preservar el interés nacional susceptible de verse afectado por la cesión de competencias a la Unión mientras que de forma general están a favor de la integración europea aportando propuestas alternativas a las críticas que realizan”.¹⁰⁴²

Todo lo anterior es posible encontrarlo en algunas de las expresiones del informe provisional de la Comisión europea sobre el carácter reservado de la institución con el proceso de adhesión de Turquía en comparación con otros países candidatos como Croacia. Por ello, la “capacidad de absorción” de la UE se convirtió en otro elemento o factor clave en el debate sobre la adhesión, debido a que es posible deducir del documento marco de negociación que dicha

¹⁰³⁹ *Op. cit.* Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, p. 332.

¹⁰⁴⁰ Cfr. Hakan Yılmaz. “Eurocepticism in Turkey: Parties, Elites, and Public Opinion”. *South European Society and Politics*, 16: 1 (2011), pp. 185-208. En línea http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-EuroskepticismInTurkey-SESP-2011.119154744.pdf (Consultado el 24/05/2015).

¹⁰⁴¹ *Op. cit.* Paul Taggart. “A touchstone of dissent: Eurocepticism in contemporary Western European party systems”. *European Journal of Political Research*, 33: 3 (1998), p. 366.

¹⁰⁴² *Op. cit.* Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, p. 28 y cfr. Paul Taggart y Aleks Szczerbiak. “Contemporary Eurocepticism in the party systems of the European Union candidate states of Central and Eastern Europe”. *European Journal of Political Research*, 43: 1 (2004), pp. 3-4.

adhesión no es posible incluso si Turquía cumpliera con los criterios de Copenhague, abriendo la puerta a una asociación privilegiada: “mientras que se debe tener plenamente en cuenta todos los criterios de Copenhague, incluyendo la capacidad de absorción de la Unión, si Turquía no está en condiciones de asumir plenamente todas las obligaciones de la adhesión deberá garantizarse que lo haga plenamente en las estructuras europeas a través de vínculos más fuertes”.¹⁰⁴³

A lo que podría añadirse, en segundo lugar, los “amplios períodos de transición, excepciones, disposiciones específicas o cláusulas de salvaguardia permanentes” sobre la libre circulación de personas, políticas estructurales o las referidas a cuestiones agrícolas, son frecuentemente criticados en Turquía sobre las implicaciones que pueda suponer dicha frase, dado que puede entenderse que todo ello continuaría restringido incluso si Turquía se convierte finalmente en miembro pleno de la UE.¹⁰⁴⁴ Así mismo, esta ha sido la primera vez que se estipulaban excepciones permanentes en la política de ampliación en un contexto en el que las negociaciones ya habían dado comienzo que, junto al cuestionamiento de las credenciales europeas por parte de figuras políticas influyentes como Nicolas Sarkozy o Angela Merkel, hizo que algunos entendieran que lo que realmente se estaba negociando no era otra cosa que una membresía de segunda clase.¹⁰⁴⁵

Otro factor fundamental que obstaculiza el proceso de negociación es el conflicto en la isla de Chipre. Por un lado, la institución comunitaria presionó a Turquía reivindicando el acuerdo aduanero entre las partes con la apertura del espacio aéreo y sus puertos marítimos a la parte grecochipriota de la isla. Por su parte, Turquía se negó con el argumento de que ya se habían tomado las medidas necesarias para poner fin al aislamiento de los turcochipriotas en referencia a la oposición en referéndum (75% de los votos) de la parte sur de la isla al “Plan Annan para Chipre” de 24 abril de 2004 que contemplaba la idea de una federación binacional y bicomunal que respetara la autonomía e identidad de las dos comunidades de la isla. No obstante, la pérdida de credibilidad de la UE como un intermediario eficiente al favorecer a la parte grecochipriota de la isla con la adhesión y el posterior veto sobre la posibilidad de terminar con el aislamiento comercial de la parte norte, que se quedó sin recibir el premio merecido a pesar de que ésta apoyara el referéndum, la institución comunitaria incluyó la resolución del conflicto como una

¹⁰⁴³ Cfr. Comisión Europea. *Turkey Negotiating Framework*. Luxemburgo, 3 de octubre de 2005. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/turkey/st20002_05_TR_framedoc_en.pdf (Consultado el 20/05/2015).

¹⁰⁴⁴ Cfr. Kemal Kirişçi. “The December 2004 European Council Decision on Turkey: Is it an Historic Turning Point?”. *The Middle East Review of International Affairs*, 8: 4 (2004). En línea <http://www.rubincenter.org/2004/12/kirisci-2004-12-08/> (Consultado el 25/05/2015).

¹⁰⁴⁵ Cfr. Hakan Yilmaz. “Turkish identity on the road to the EU: basic elements of French and German oppositional discourses”. En Susannah Verney y Kostas Ifantis (eds.) *Turkey's Road to European Union Membership: National Identity and Political*. Nueva York, Roudledge, 2008, pp. 79-92.

de las condiciones previas al inicio de las negociaciones. El 13 de junio de 2005, el gobierno turco firmó el protocolo adicional que ampliaba la aplicación del acuerdo de asociación a los diez nuevos miembros de la institución comunitaria, incluida la República de Chipre, aunque finalmente el Parlamento europeo frenó su aprobación al haber adjuntado el ejecutivo turco una declaración unilateral.¹⁰⁴⁶ A todo ello se añadió la solicitud de la UE sobre el reconocimiento por parte de Turquía de la masacre de armenios llevadas a cabo durante el Imperio otomano.

Con el inicio de las negociaciones, el Consejo decidió en diciembre de 2006 no dar apertura a ocho capítulos necesarios para la adquisición del *acquis* comunitario así como también cerrar únicamente de forma provisional todos los capítulos hasta que Turquía cumpliera con sus “obligaciones” con respecto a Chipre. No obstante, la última ronda de conversaciones auspiciadas por la ONU entre Mustafa Akıncı y su homólogo Nicos Anastasiades el 15 de mayo de 2015 abrió un atisbo de esperanza para un acuerdo de paz en 2017. Desafortunadamente, todo ello ha servido no sólo para bloquear *de facto* el avance de las negociaciones sino que también alimenta de forma sustancial las percepciones de la sociedad turca sobre el trato injusto al que está siendo sometida Turquía gracias al uso de Chipre como “nudo gordiano” de la adhesión turca.¹⁰⁴⁷

En relación con lo anteriormente expuesto, en el debate doméstico sobre la integración de Turquía, existen dos alegatos que son tradicionalmente utilizados por Tayyip Erdoğan, entre otros, para mostrar el doble rasero de la institución comunitaria. El primero de ellos enlaza con el citado “trato injusto” utilizado en el proceso de negociación con la noción de la Unión como un “club cristiano” acusado también de una ferviente islamofobia, es decir, la utilización de palabras y acciones que violen la libertad religiosa, las libertades civiles y los DDHH de los musulmanes a pesar del hecho de que los diversos cuestionamientos sobre la adhesión de Turquía a la UE no están basados únicamente en la idea de una Europa cristiana.¹⁰⁴⁸ Otro alegato frecuentemente utilizado por el actual Presidente de la República y que refleja de forma nítida el ambiente de pesimismo creciente asociado con la condicionalidad política aplicada únicamente al caso turco, es la reformulación de los criterios de Copenhague por los “criterios de Ankara”. Dicho término es considerado como el proceso de reforma necesario y de gran importancia para el futuro de

¹⁰⁴⁶ Comisión Europea. *Additional Protocol to the Agreement establishing an Association between the European Economic Community and Turkey following the enlargement of the European Union*. Bruselas, 30 de septiembre de 2005. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/Tur_En_Realitons/protokol_2005.pdf (Consultado el 28/05/2015).

¹⁰⁴⁷ Cfr. Nikos Skoutaris. “The Cyprus issue and Turkey’s accession negotiations: catalyst effect or Gordian knot?”. En Firat Cengiz y Lars Hoffmann (eds.) *Turkey and the European Union: Facing New Challenges and Opportunities*. Londres: Nueva York: Routledge, 2014, pp. 28-47.

¹⁰⁴⁸ Cfr. Ziya Öniş. “Contesting for Turkey’s Political ‘Centre’: Domestic Politics, Identity Conflicts and the Controversy over EU Membership”. *Journal of Contemporary European Studies*, 18: 3 (2010), pp 361-363.

Turquía, sobre todo en los ámbitos políticos y económicos, aunque también son tomados como el punto de referencia para la consecución del progreso del país con o sin la perspectiva de plena adhesión a la UE, es decir, el proceso de reformas que Turquía ha experimentado es de notable importancia en sí mismo y por ello no debe ser dependiente de la ambición de convertirse en miembro de pleno derecho.¹⁰⁴⁹

A su vez, Senem Aydın-Düzgit y E. Fuat Keyman estipulan como uno de los grandes obstáculos para el progreso de las negociaciones e interpelen al país a emprender un cambio sustancial en la concepción monolítica de los términos nación/patria y lo turco, a uno incluso basado en la diversidad: “la comprensión “sectaria” predominante de la democracia en la sociedad turca donde el “nosotros” respeta los derechos de las personas que son percibidas como pertenecientes a la comunidad mientras que los derechos de los calificados como “otros” son tenidos únicamente en cuenta”, en referencia a las libertades de las minorías religiosas y étnicas.¹⁰⁵⁰

Por ello, el error estratégico de presentar temas tan delicados, como la prohibición del pañuelo islámico en los centros educativos, de forma recluida a la enmienda de varios artículos constitucionales, particularmente el 10 y el 42, y no como un paquete de reformas más extenso, ayudó a crear una reacción negativa incluso en la opinión pública más liberal que hasta entonces había apoyado las credenciales reformistas del AKP. Según Joost Lagendijk, fue la actuación del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (ECtHR) ante casos como el de Leyla Şahin, que fueron una gran decepción para varios miembros del AK Parti y, especialmente para Tayyip Erdoğan que esperaban el apoyo de los progresistas europeos para superar esa prohibición sino también tras el fallo del Tribunal que daba la razón al AM, fue la pérdida del fuerte compromiso de adhesión a la UE del partido.¹⁰⁵¹

Leyla Şahin, una estudiante de medicina de la Universidad de Estambul, presentó una demanda contra el Estado turco debido a la decisión de la universidad de proseguir con la prohibición sobre la imposibilidad de poder acudir a clase mientras llevase su pañuelo en la cabeza. Si bien en un primer momento el ECtHR concluyó que dicha prohibición interfería con su

¹⁰⁴⁹ Semih İdiz. “Erdoğan’s ‘Ankara Criteria’”. *Hurriyet Daily News*, 30/10/2012. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/erdogans-ankara-criteria.aspx?pageID=238&nid=33492> (Consultado 28/05/2015).

¹⁰⁵⁰ *Op. cit.* Senem Aydın-Düzgit y E. Fuat Keyman. “EU-Turkey Relations and the Stagnation of Turkish Democracy”. En Senem Aydın-Düzgit, Anne Duncker, Daniela Huber, E. Fuat Keyman y Nathalie Tocci (eds.) *Global Turkey in Europe*. Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2013, p. 110. En línea http://www.iai.it/sites/default/files/iairp_09.pdf (Consultado el 26/05/2015).

¹⁰⁵¹ Joost Lagendijk. “Turkey’s Accession ...”, p. 172.

derecho a manifestar sus creencias religiosas, gracias al artículo 9 de la Convención Europea de Derechos Humanos (ECHR) que permite la interferencia de la libertad religiosa únicamente en dos excepciones: si es necesaria para que una sociedad sea más democrática o si se connota que existe una ley interna, una provisión, una ley común u otra evidencia tangible de la ley que prescribe un acto para que esta disposición sea satisfecha. La segunda de ellas fue la abordada en el caso Leyla Şahin v. Turquía (Aplicación núm. 44774/98) donde finalmente el ECHR dictaminó a favor del Estado turco debido a lo provisto por la Constitución de 1982 aunque “estas limitaciones impidan a los musulmanes expresar sus creencias de forma pacífica en la esfera pública, lo que constituye una clara violación de los DDHH”.¹⁰⁵²

A pesar del latente estancamiento de las negociaciones en esta segunda etapa de las relaciones entre la UE y Turquía, el 12 de abril de 2006 se puso en marcha el décimo y por ahora, último paquete de armonización. El paquete suponía el impulso necesario para la aprobación y ratificación en la TBMM de una serie de leyes como la Ley de Instituciones de Educación Privada (*Özel Öğretim Kurumları Kanunu*) aprobada el 14 de abril de 2007 o la ley núm. 6318 del Defensor del Pueblo (*Ombudsmanlık Yasası*) ratificada el 14 de junio de 2012; varios proyectos de ley sobre los Procedimientos Administrativos (*İdari Yargılama Usulü Kanunu*) o los Principios Fundamentales de las Elecciones (*Seçimlerin Temel Hükümleri Kanun Tasarısı*); la ratificación de acuerdos internacionales como la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción y algunas medidas administrativas como la reestructuración de la Oficina de Presidencia sobre los DDHH (*Başbakanlık İnsan Hakları Başkanlığı*) o la creación de una oficina sobre las actividades de las instituciones públicas en el ámbito de la política anticorrupción provistas como recomendaciones dentro del informe anual de la Comisión Europea publicado el 9 de noviembre de 2005.¹⁰⁵³

Así mismo, una modificación introducida en el Código Penal Militar (*Askeri Ceza Kanunu*), en particular sobre la Ley de Establecimiento y Procedimientos Legales de la Justicia Militar (*Askeri Mahkemeler Kuruluşu ve Yargılama Usulü Kanunu*) publicada en el Boletín Oficial (*TC Resmî Gazete*) el 5 de julio de 2006, anuló la competencia de los tribunales militares para juzgar a civiles en tiempos de paz con la excepción de los delitos militares colectivos. Además será posible la solicitud a dichos tribunales para la reapertura de algunos casos de conformidad con las decisiones del ECtHR, se permitió a los tribunales civiles juzgar a militares acusados de crímenes

¹⁰⁵² *Op. cit.* “The Leyla Şahin v. Turkey Case before the European Court of Human Rights Talvikki Hoopes”. *Chinese Journal of International Law*, 5: 3 (2006), p. 722. En línea <http://chinesejil.oxfordjournals.org/content/5/3/719.full#fn-2> (31/05/2015).

¹⁰⁵³ Comisión Europea. *Turkey 2005 Progress Report*. Bruselas, 9 de noviembre de 2005. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/Tur_En_Realitons/Progress/Turkey_Progress_Report_2005.pdf (Consultado el 27/05/2015).

contra la seguridad del Estado así como también a las personas que no cumplan con el servicio militar obligatorio o se declaren insumisos, serán juzgados en tribunales civiles.¹⁰⁵⁴

En este sentido, el AK Parti afirma las ventajas de la adhesión aludiendo a la garantía de una libertad religiosa protegida por las instituciones europeas, lo que no deja de ser inquietante para los kemalistas defensores de una visión asertiva del principio de laicismo. Un ejemplo de ello fue la recomendación por parte de la UE al gobierno de Erdoğan de que hiciera uso de su mayoría en el TBMM para elaborar un nuevo sistema político y constitucional que garantizara los poderes políticos del gobierno sobre cualquier injerencia de los militares llegando incluso a suprimir el MGK. Por ello, la necesidad de concretar una nueva constitución haya sido una de las promesas electorales del AKP en las sucesivas elecciones generales de 2007, 2011 y especialmente en los dos comicios celebrados en 2015. Aunque la propuesta de una nueva Carta Magna se presume como una iniciativa reformista muy importante en línea con el espíritu de condicionalidad de la UE a que eliminara una de las características más perdurables de la época multipartidista turca, la tutela militar.¹⁰⁵⁵

Por ello, el ejecutivo turco, ante el descenso en el entusiasmo sobre las negociaciones y la creciente resistencia de la institución comunitaria, optaron por el oportunismo electoral y la consolidación de su mayoría parlamentaria en lugar de forjar un tipo de consenso social necesario para hacer realidad un proyecto reformista de tal magnitud. Durante la campaña electoral de las elecciones generales de 2007, el AKP rehuyó tratar nuevas reformas debido al temor de que temas tan sensibles como la libertad de expresión o los derechos de las minorías sería utilizado por la oposición más nacionalista para atraer votantes.¹⁰⁵⁶

¹⁰⁵⁴ Pinar Tank. "Political islam in Turkey: a State of controlled secularity". *Turkish Studies*, 6: 1 (2005), pp. 3-19. En línea <http://www.prio.no/sprans/-74227839/2005pt001.pdf> (Consultado 31/10/2010).

¹⁰⁵⁵ Cfr. Ali Bayramoğlu y Ahmet İnsel (eds.) *Bir Zümre, Bir Parti. Türkiye’de Ordu* [Una Casta, Un Partido. El Ejército en Turquía]. Estambul: Birikim Yayınları, 2006.

¹⁰⁵⁶ Joost Lagendijk. "Turkey's Accession ...", p. 170.

V.3.1.3 Acrecentando la fatiga (2009-2017)

En referencia a la última etapa de las relaciones entre Turquía y la UE, las publicaciones de los últimos informes hasta la fecha sobre los progresos realizados por Turquía el 10 de noviembre de 2012, el 16 de octubre de 2013, el 8 de noviembre de 2014 y especialmente los difundidos el 10 de noviembre de 2015 y el 9 de noviembre de 2016 respectivamente, la Comisión europea dedicó dos de los *progress reports* más críticos hacia el cumplimiento de los criterios de adhesión básicamente relativos a la reforma judicial, libertad de prensa y expresión y las libertades de las minorías.¹⁰⁵⁷ Si como se ha dicho en epígrafes anteriores, dicho proceso de negociación ha sido fundamental en la democratización de las organizaciones y asociaciones de la sociedad civil turca, la respuesta a dichos informes por parte del gobierno turco se resumía en tratar de resaltar el doble rasero, el carácter arbitrario y los prejuicios existentes de la institución comunitaria (como la islamofobia) al tiempo que reiteró el deseo de Ankara de continuar con el proceso de adhesión.

Sin embargo, la realidad sería otra, puesto que no sólo los sueños de hegemonía predominante en la región hacen que el AKP haya perdido su interés a una posible entrada de Turquía a la UE sino también gran parte de la sociedad turca, gracias a una reducción de apoyo cercana al 30% en 2011. En la actualidad, Turquía no es el país con una política orientada y comprometida con Occidente y sólida ante la integración europea de los primeros años del partido en el poder. Si bien continúa siendo parte de las estructuras de seguridad occidentales, la pertenencia a la OTAN y las relaciones bilaterales con Estados Unidos seguirán siendo de una importancia estratégica crítica así como los lazos económicos con la UE a pesar de haber entrado en una fase de relativo declive o fatiga.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁷ Comisión Europea. *Turkey 2012 Progress Report*. Bruselas, 10 de noviembre de 2012. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/tr_rapport_2012_en.pdf (Consultado el 28/05/2015); Comisión Europea. *Turkey 2013 Progress Report*. Bruselas, 16 de noviembre de 2013. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/2013%20ilerleme%20raporu/tr_rapport_2013_en.pdf (Consultado el 28/05/2015); Comisión Europea. *Turkey 2014 Progress Report*. Bruselas, 8 de octubre de 2014. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/IlerlemeRaporlari/2014_progress_report.pdf (Consultado el 28/05/2015) y Comisión Europea. *Turkey 2015 Progress Report*. Bruselas, 10 de noviembre de 2015. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2015/20151110_report_turkey.pdf (Consultado el 11/11/2015) y Comisión Europea. *Turkey 2016 Progress Report*. Bruselas, 9 de noviembre de 2016. En línea https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/pdf/key_documents/2016/20161109_report_turkey.pdf (Consultado el 10/11/2016).

¹⁰⁵⁸ Cihan Ziya Tuğal. "Islamistas de la OTAN: Hegemonía y americanización en Turquía". *New Left Review*, 44 (2007), pp. 5-34. En línea http://newleftreview.org/article/download_pdf?language=es&id=2657 (Consultado el 17/05/2015).

Por ello, es posible observar la sustitución de la institución comunitaria por la Organización de Cooperación de Shanghái (OCS) y a Rusia y China como sus principales puntos de referencia a pesar de la crisis creada por el derribo de un caza ruso por parte de las autoridades turcas el 24 de noviembre de 2015 o el asesinato del embajador ruso en Ankara, Andréi Kárllov, el 19 de diciembre de 2016. Los comentarios vertidos por el actual Presidente de la República en una entrevista en el Kanal 24 acerca de aumentar la retórica sobre una posible adhesión a la OCS corroboran lo anterior y demuestra que no es una reacción puramente simbólica la decepción sobre las perspectivas de adhesión:¹⁰⁵⁹

Turquía está buscando opciones alternativas ante las cada vez menores esperanzas en el proceso de adhesión a la UE debido a la persistente oposición de cierto número de países miembros. Si entramos en la OCS, diremos adiós a la Unión Europea. La OCS es mejor, mucho más poderosa. Pakistán quiere entrar así como la India. Si la OCS nos quiere, todos nosotros nos convertiremos en miembros de esta organización

Para Ziya Öniş, todo ello representa un verdadero cambio de mentalidad, “un nuevo estilo de globalismo conservador a través de la ruta asiática”.¹⁰⁶⁰ No obstante, según la encuesta de opinión pública llevada a cabo durante la segunda mitad del año 2015 por el Centro de Estudios de Economía y Política Exterior (*Ekonomi ve Dış politika Araştırma Merkezi*, EDAM), el 73% de los encuestados consideran a la UE como socio principal para mantener una economía más fuerte seguido por los Estados Unidos, Rusia y China.¹⁰⁶¹

Por otro lado, además de los 3+7 paquetes de armonización puestos en marcha, dentro de los paquetes de reforma (*yargı paketleri*) que justifican el apoyo incondicional al proceso de integración europeo, hay que incluir otros cuatro paquetes de reforma judicial que mantienen dos propósitos fundamentales: acelerar la administración de la justicia mediante una reducción de la duración de los procesos judiciales e iniciar una reforma en el ámbito de los DDHH en especial los relativos a un juicio justo, libertad personal, de expresión y prensa.

¹⁰⁵⁹ Senem Aydın-Düzgüt y E. Fuat Keyman. “EU-Turkey Relations and the Stagnation of Turkish Democracy”. *Global Turkey Working Paper*, 2 (2012), pp. 1-24. En línea http://ipc.sabanciuniv.edu/wp-content/uploads/2012/11/GTE_WP_02.pdf (Consultado el 25/05/2015) y Daniel Iriarte. “Turquía valora unirse a la Organización de Cooperación de Shanghái si la UE falla”. *ABC*, 01/02/2013. En línea <http://www.abc.es/internacional/20130201/abci-turquia-valora-unirse-organizacion-201301312019.html> (Consultado el 23/05/2015).

¹⁰⁶⁰ *Op. cit.* Ziya Öniş. “Monopolising the Centre...”, p. 23. En línea http://www.suits.su.se/polopoly_fs/1.200640.1408970851!/menu/standard/file/Onis%20Monopolizing%20the%20center-Final%20Draft%2019%20August%202014.pdf (Consultado el 19/05/2015).

¹⁰⁶¹ “Turks in favour of cooperation with the European Union”. *Public Opinion Surveys of Turkish Foreign Policy*, 2 (2015). En línea <http://www.edam.org.tr/en/File?id=2164> (Consultado el 01/06/2015).

Los dos primeros paquetes, publicados en el Boletín Oficial el 31 de marzo de 2011 y el 26 de agosto de 2011 respectivamente, modificaban diecisiete leyes con el propósito de acelerar la Ley núm. 6217 sobre la Prestación de Servicios Judiciales (*Yargı Hizmetlerinin Hızlandırılması Amacıyla Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun*) y también mediante un decreto del gobierno con fuerza de ley (*kanun hükmündeki kararname*) relacionada con la estructura y las funciones del Ministerio de Justicia con la enmienda a cuarenta y cuatro artículos mediante la creación, por poner algún ejemplo, de un departamento sobre DDHH en la Dirección General de Relaciones Exteriores y Derecho Internacional (*Uluslararası Hukuk ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü*) del propio ministerio o ciertas modificaciones que suponen la total politización ejecutiva del Consejo de Estado, la Corte de Casación (*Türkiye Cumhuriyet Yargıtay Başkanlığı*) o el HSYK.¹⁰⁶²

Aunque tampoco Bruselas considera la adhesión de Turquía como algo más que una posibilidad hipotética en un futuro previsible, ya que ninguna de las partes está dispuesta a admitir públicamente que la candidatura turca está moribunda y mucho menos a poner fin a las negociaciones de adhesión o la búsqueda de un estatus diferente al de miembro pleno. Por tanto, se podría considerar que el proceso de negociación adolece de una fatiga acrecentada, debido a que desde el inicio de las mismas se ha cerrado únicamente un capítulo de forma provisional (Ciencia e Investigación) y se han abierto catorce de los treinta y cinco capítulos que componen los ámbitos donde es preciso avanzar para la adopción y aplicación del acervo comunitario.¹⁰⁶³ A todo ello se une el veto de Chipre a seis capítulos (Poder Judicial y Derechos Fundamentales, Energía, Educación y Cultura) junto a los ocho de la propia Comisión (Unión Económica y Monetaria, Política Agraria Común así como las disposiciones tanto institucionales como financieras) ante la negativa de Turquía de aperturar su espacio aéreo y puertos marítimos a la parte sur de la isla incumpliendo así el protocolo adicional del Acuerdo de Ankara.

Con el objetivo de relanzar el proceso de negociación tras la parálisis del año 2010, la UE aprobó una “nueva agenda positiva” que permitiese una cooperación y un dialogo más estrecho con Turquía que no fuera detenido con la presidencia rotativa desde el 1 de julio de 2012 y durante seis meses del Consejo europeo por parte de Chipre.¹⁰⁶⁴ La agenda, una práctica insólita

¹⁰⁶² Naim Karakaya y Hande Özhaçeş. “Judicial Reform Packages: Evaluating Their Effect on Rights and Freedoms”. *TESEV Democratization Program Policy Report Series*, 5 (2013), pp. 1-44. En línea <http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/06122013161517.pdf> (Consultado el 01/06/2015).

¹⁰⁶³ Los capítulos abiertos son los relacionados con la Empresa e Industria, Estadística, Control financiero, Redes Transeuropeas, Protección al Consumo y Salud, Derecho de Propiedad Intelectual, Derecho de Empresa, Sociedad de la Información y Libertad de Prensa, Libertad de movimientos de capital, Fiscalidad, Medio Ambiente y Seguridad Alimentaria, Veterinaria y Fitosanitaria.

¹⁰⁶⁴ Cfr. Joost Lagendijk. “Turkey and the European Union: 2014 and Beyond”. *Insight Turkey*, 15: 2 (2013), pp. 47-55. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/15_2_2013_lagendijk.pdf (Consultado el 28/05/2015).

como instrumento en la política de ampliación de la UE, apareció por primera vez citada en la página diecinueve del documento “estrategia de ampliación y principales retos 2011-2012”, de forma más detallada en el informe de progreso sobre Turquía publicado el 12 de octubre de 2011 y proyectado finalmente con su ratificación en Ankara el 17 de mayo de 2012. La agenda prolongaba el apoyo de la institución comunitaria al proceso de reforma constitucional incluyente de Turquía y a la integración económica que “con su economía dinámica, resaltable papel regional y sus contribuciones a la política exterior de la UE y la seguridad energética, Turquía es un país clave para la seguridad y la prosperidad de la UE que ya se encuentra bien integrada en términos de comercio e inversión extranjera a través de la unión aduanera”.¹⁰⁶⁵

De forma concreta, dicha agenda propone la creación de ocho grupos de trabajo conjuntos en relación a los capítulos de Derecho al Establecimiento y la Libre Prestación de Servicios, Derecho de Sociedades, Sociedad de la Información y Medios de Comunicación, Estadística, Consumidores y Protección de la Salud, Control Financiero y Derechos Fundamentales del Poder Judicial y Justicia, Libertad y Seguridad, los dos últimos con el veto de Chipre desde 2009, así como también la apertura de una serie de temas de interés común como la reforma política, el diálogo en la política exterior, la lucha contra el terrorismo, la energía, el comercio o el régimen de visados para una plena y eficaz contribución de Turquía a la UE bajo una perspectiva de adhesión creíble y activa pero para ello es crucial que el país siga esforzándose para cumplir los criterios políticos de adhesión haciendo progresos en áreas como la libertad de expresión, los derechos de la mujer y la libertad de credo.¹⁰⁶⁶

Otro de los aspectos que ha sido objeto de controversia pero, al mismo tiempo, una de las cuestiones en las que más se ha avanzado es la exención de los visados, dado que Turquía es el único país candidato cuyos ciudadanos están obligados a solicitar un visado para entrar en la UE cuando existen países como Ucrania, Moldavia o Rusia que no mantienen dicho estatus. No obstante, el 21 de junio de 2012, el Consejo otorgó a la Comisión el mandato necesario para iniciar las negociaciones elaborando una hoja de ruta para un acuerdo sobre visados, movilidad y migración con el objetivo final de conceder la entrada de Turquía en el espacio Schengen en junio

¹⁰⁶⁵ Comisión Europea. *Enlargement Strategy and Main Challenges 2011-2012*. Bruselas, 12 de octubre de 2011. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/strategy_paper_2011_en.pdf (Consultado el 01/06/2015) y Comisión Europea. *Turkey 2011 Progress Report*. Bruselas, 12 de octubre de 2011. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/tr_rapport_2011_en.pdf (Consultado el 01/06/2015).

¹⁰⁶⁶ Cengiz Aktar. “The Positive Agenda and Beyond: A New Beginning for the EU-Turkey Relations?”. *Insight Turkey*, 14: 3 (2012), pp. 35-43. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_14_no_3_2012_aktar.pdf (Consultado el 02/06/2015).

de 2016, el cual, todavía sigue en suspenso.¹⁰⁶⁷

A su vez, el 2 de julio de 2012 y el 11 de abril 2013 fueron aprobados los últimos paquetes de reforma judicial. El primero de ellos, más conocido como Ley núm. 6352, modificaba a su vez ciento siete artículos para mejorar la eficacia en los servicios judiciales y acabar con el letargo de juicios y sentencias “modificando la normativa que regula la quiebra y la aplicación de la deuda en los juicios además de incluir artículos destinados a prevenir la tortura y los malos tratos, la prevención de la violación de la libertad y del derecho a la seguridad, la eliminación de obstáculos a la libertad de conciencia y de expresión así como también reforzando la eficiencia de la defensa y protección de la intimidad y la vida familiar de la manera más sólida”.¹⁰⁶⁸

Por último, las expectativas creadas sobre la aplicación del cuarto paquete de reforma judicial giraban en torno a eliminar muchos de los casos en los que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (ECtHR) había fallado en contra del Estado turco haciendo también más fácil el cumplimiento de las sentencias definitivas del propio ECtHR gracias a la Ley núm. 6411 que esencialmente cambia la regulación del sistema de sentencias penales y también establece nuevas regulaciones como el derecho a defenderse en la lengua materna. Así mismo, el paquete también modificaba veintisiete artículos de diferentes leyes sobre los DDHH y la libertad de expresión como los realizados en el Código penal o la Ley Antiterrorista que allanaron el camino para la liberación de cientos de casos judiciales relacionados con miembros de la Confederación de los Pueblos de Kurdistán (*Koma Civakên Kurdistan, KCK*).¹⁰⁶⁹

Por otro lado, no hay duda que, independientemente de las dudas sobre su motivación o el grado en el que se había interiorizado los valores inherentes, el proceso de adhesión turca ha sido el principal motor de las reformas pro-consolidación democrática en los primeros años del AK Parti en el poder limitando, con ello, la influencia política de los militares con la creación del Ministerio de Asuntos de la Unión Europea (*Avrupa Birliği Bakanı*) y confiando a Egemen Bağış la labor de Jefe Negociador (*Baş Müzakereci*) con la institución comunitaria.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁷ Comisión Europea. *Commission assesses progress by Turkey in visa dialogue*. Bruselas, 20 de octubre de 2014. En línea http://europa.eu/rapid/press-release_IP-14-1173_en.htm (Consultado el 03/06/2015).

¹⁰⁶⁸ Naim Karakaya y Hande Özhabeş. “Judicial Reform Packages...”, p. 9.

¹⁰⁶⁹ Cfr. Gareth Jenkins. “Symbols and Shadow Play... pp. 185-186.

¹⁰⁷⁰ İhsan D. Dağı. “Does Erdoğan want EU membership?”. *Today's Zaman*, 19/01/2014. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/ih-san-dagi/does-erdogan-want-eu-membership_337052.html (Consultado el 28/05/2015).

Sin embargo, con la pérdida de interés de los dirigentes del partido gobernante en el proceso de adhesión dicha consolidación no sólo se ha estacado sino que ha retrocedido. Según Reporteros Sin Fronteras, Turquía ocupa el tercer lugar en el ranking mundial en número de periodistas víctimas de la violencia policial y el puesto 155 de 180 en términos de libertad de prensa. Parece que hay una disminución constante de la libertad de expresión y la libertad de prensa que muestra una profunda falta de tolerancia para cualquier tipo de oposición activa.¹⁰⁷¹

Sin embargo, los informes anuales de la Comisión y el Parlamento europeo sobre los progresos de Turquía hacia la plena adhesión siempre contienen recomendaciones y observaciones detalladas sobre las relaciones entre civiles y militares. No hay duda de que el ejecutivo toma en seria consideración dichos informes aunque no es posible afirmar, sin embargo, que hayan sido el factor principal detrás de las reformas en este ámbito. La condicionalidad de la UE, en particular los criterios políticos de Copenhague, han servido como catalizadores de las reformas constitucionales aprobadas en referéndum en 2007 y 2010 donde, por poner algún ejemplo, se han juzgado a los militares golpistas de 1980 y 1997 o se ha establecido la elección por sufragio directo del Presidente de la República en las elecciones celebradas el 10 de agosto de 2014. Otra de las peticiones de la UE al gobierno de Erdoğan ha sido la ampliación de la garantía de los DDHH y de las minorías religiosas ejemplificadas en la conocida como “cuestión aleví”. En este sentido, la orientación sunní del AKP podría ser susceptible de convertir dicha cuestión en motivo de conflicto, si la propia comunidad aleví, a pesar de las presiones recibidas desde el exterior, no ha mostrado voluntad alguna de usar la violencia como método preferible de conseguir sus derechos.¹⁰⁷²

La preocupación por el posible impacto en la confianza de los inversores extranjeros junto con la conflictividad creada a nivel regional con recientes socios comerciales tras la revueltas populares en el mundo árabe, la aparición en la zona de la organización terrorista Dāesh o la crisis de refugiados en Europa podrían ser una de las razones principales por las que el AKP consiga algún gesto político por parte de la UE como la visita en plena campaña electoral de Angela Merkel a Estambul el 18 de octubre de 2015. Sin embargo, la desaparición de las aspiraciones europeas de Turquía ha eliminado una fuerza no sólo para el cambio democrático sino también para la estabilidad política. Existe una preocupación real de que a menos que el

¹⁰⁷¹ Ficha técnica de Turquía sobre la libertad de prensa. “Índice de 2017”. *Reporteros sin fronteras*. En línea <https://rsf.org/es/turquia> (Consultado el 10/05/2017).

¹⁰⁷² Francesc Morata. “Turquía y la UE: Trazando el camino a seguir. Conclusiones”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 75 (2006), pp. 135-139. En línea <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/51810/57420> (Consultado 31/09/2014).

proceso de la UE de alguna manera pueda ser revivido, Turquía se convierta en un país políticamente más inestable y se vea inmersa en un insondable proceso de autoritarismo de partido hegemónico.¹⁰⁷³

Finalmente, con la llegada de Volkan Bozkir a la cartera de asuntos de la UE y jefe negociador el 29 de agosto del 2014, tras la destitución de Egemen Bağış acusado junto a otros cuatro ministros de una serie de casos de corrupción, se ha puesto en marcha el documento sobre la Estrategia de Turquía para la Unión Europea (*Türkiye'nin Avrupa Birliği Stratejisi*) con el objetivo de rescatar el proceso de negociación.¹⁰⁷⁴

En virtud de todo lo expuesto, el AK Parti no manifiesta el objetivo de transformar el sistema político en un régimen islámico sino que se presenta a sí mismo como el defensor de la voz musulmana en el seno de un régimen democrático. De ahí la frase de Erdoğan: “solo soy un musulmán que cumple con sus deberes religiosos”.¹⁰⁷⁵ Los más de catorce años del AKP en el gobierno representan, por lo tanto, el comienzo de una nueva fase de la dialéctica política y cultural entre laicismo e islamismo, entre Estado y sociedad, y entre política y religión. En esta nueva etapa, el AKP representa una fuente de posibilidades para la participación de la sociedad en una occidentalización “postmoderna” superadora de antagonismos y centrada en el Estado. Esta nueva redefinición política podría llevar a Turquía a convertirse en un marco ejemplar para la exportación de la democracia liberal participativa al resto del mundo musulmán. Por ello, el siguiente epígrafe lo dedicaremos a las relaciones trasatlánticas tras la invasión de Irak entre el 20 de marzo y el 1 de mayo de 2003 y al citado debate sobre la percepción de Turquía como un modelo exportable al mundo islámico y musulmán.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷³ Yonatan L. Morse. “The era of electoral authoritarianism”. *World Politics*, 64: 1 (2012), pp. 161-198.

¹⁰⁷⁴ Avrupa Birliği Bakanı [Ministerio de Asuntos para la Unión Europea]. *Turkey's European Union Strategy*. Ankara, 20 de septiembre de 2014. En línea http://www.ab.gov.tr/files/foto/eu_strategy.pdf (Consultado el 26/05/2015).

¹⁰⁷⁵ Thierry Zarcone. *El islam en la...*, p. 249.

¹⁰⁷⁶ Burhanettin Duran y Nuh Yılmaz. “Whose Model? Which Turkey?”. *Foreign Policy*, 08/02/2011. En línea <http://foreignpolicy.com/2011/02/08/whose-model-which-turkey/> (Consultado el 19/03/2015).

V.3.2 Las relaciones transatlánticas tras 2003 y la percepción de Turquía como un modelo exportable al mundo musulmán

Del mismo modo, también la política exterior turca ha llegado a una encrucijada pues las reformas democráticas, jurídicas, económicas y sociales emprendidas para cumplir los requisitos de adhesión a la UE reflejan también la necesidad de ésta última de contar con Turquía como socio comunitario importante al desempeñar el país euroasiático un papel cada vez más relevante en política internacional junto con la importancia de un sistema político laico con una economía de libre mercado y una forma de tolerancia con el Islam que puede convertirse en un modelo a seguir en una región en constante conflicto. Por ello, si la UE es un importante actor internacional para el futuro de Turquía, otro actor fundamental para el AK Parti serían las relaciones con los Estados Unidos de América (EEUU).¹⁰⁷⁷

En el contexto sobre dichas relaciones entre ambos países se debe destacar, en primer lugar, un importante punto de inflexión y desencuentro durante la década de los años setenta a raíz de la invasión turca de la parte norte de la isla de Chipre, puesto que dichas relaciones sufrieron un duro revés e incluso llegaron a suspenderse desde 1975 a 1978. Como hemos podido observar en epígrafes anteriores, la dinámica geopolítica de la Guerra fría restableció la alianza transatlántica con la inclusión de Turquía en el proyecto de política exterior estadounidense para Oriente Medio conocido como “proyecto del cinturón verde”, una estrategia de apoyo al movimiento islamista en toda la región con el fin de contrarrestar la influencia soviética así como también la contención de la creciente ola de nacionalismo árabe inspirado por el presidente egipcio Gamal Abdel Nasser (1918-1970). Sin embargo, en la década de los noventa con las tensiones provocadas tras la primera Guerra del Golfo (1990-1991), la naturaleza de las relaciones ha ido cambiando de forma progresiva.¹⁰⁷⁸

Por otro lado, el asunto que eclipsó tanto la política nacional como la internacional durante los primeros meses de 2003, fue el inminente conflicto armado dirigido por EEUU para derrocar al presidente iraquí Saddam Hussein bajo insinuaciones que más tarde resultaron ser infundadas sobre la posesión de armas de destrucción masiva. En consecuencia, la diplomacia estadounidense recibió un golpe de credibilidad importante sobre todo en la región MENA. Ya en el verano de 2002, el TC Gnkur BSK había decidido que la guerra era inevitable y que no tendrían más remedio que apoyar a los EEUU incluso disponiendo de tropas sobre el terreno con el fin de

¹⁰⁷⁷ Burhanettin Duran. “The Justice and Development Party’s...”, pp. 87-91.

¹⁰⁷⁸ Cfr. Sabri Sayari. “Turmoil in the Middle East and Turkish-American Relations”. *Turkish Policy Quarterly*, 14: 1 (2015), pp. 113-122.

sofocar las aspiraciones de autonomía de los kurdos-iraquíes y así impedir un contagio con la minoría kurda en territorio turco.

Aunque finalmente el TC Gnkur BSK se abstuvo de conceder un compromiso explícito no sólo a participar en operaciones sino también la concesión a las tropas estadounidenses del tránsito a través de Turquía para confeccionar el “frente norte” que EEUU pretendió abrir en una eventual guerra con Irak, debido, según Gareth H. Jenkins, “a que el propio TC Gnkur BSK esperaba que retrasando su decisión podría exigir mejores condiciones para la participación en lo que respecta al despliegue de tropas turcas con vistas a la futura ayuda militar por parte de los EEUU, cifrada en torno a unos 30.000 millones de dólares, y en parte también porque cualquier compromiso debía incluir no sólo a los militares sino también a la TBMM, ya que según el artículo 96 de la Constitución era necesario que la mitad más uno de los diputados presentes votaran a favor, a petición del gobierno, de una decisión de tal naturaleza”.¹⁰⁷⁹

Por aquella época, Ankara parecía más deseosa de diversificar su agenda de política exterior actuando de forma más autónoma de los EEUU. Dicha orientación se vio acentuada con el citado conflicto en Irak, que junto al acercamiento posterior de los estadounidenses a los kurdos-iraquíes, todo ello llevó a Turquía a prescindir de la subordinación de sus intereses a los estadounidenses promoviendo una estrategia propia que incluyera la búsqueda de alternativas más allá de Washington y la OTAN. La posterior decisión de la TBMM en contra por 264 votos a favor por 250 que prohibió el tránsito de tropas estadounidenses por territorio turco el 1 de marzo del 2003 supuso un punto de inflexión en las relaciones de Turquía con Oriente Medio. Los propios parlamentarios argumentaban que el impedimento a la apertura de un frente en el norte de Irak era debido a que la comunidad internacional y la sociedad turca (con alrededor de un 94% en contra del conflicto bélico) consideraban la guerra como ilegítima. Durante la crisis iraquí, Turquía llegó incluso a convocar una reunión con todos los países limítrofes con Irak con el fin de mejorar la estabilidad de la región y evitar así una posible guerra. Aunque finalmente no fuese capaz de eludir el enfrentamiento, la decisión de no permitir el despliegue de soldados estadounidenses por territorio turco prolongó el proceso de invasión en Irak.¹⁰⁸⁰

A su vez y a través de los diversos paquetes de reforma emprendidos, el AK Parti ha hecho compatible como medio para enmarcar sus esfuerzos por cambiar la visión del principio de laicidad ampliando con ello las oportunidades para la actividad religiosa con el objetivo

¹⁰⁷⁹ *Op. cit.* Gareth H. Jenkins. “Symbols and Shadow...”, pp. 195-196.

¹⁰⁸⁰ R. Quinn Mecham. “From the ashes of virtue...”, p. 354.

fundamental de culminar el proceso de consolidación democrática en Turquía. El propio AKP también parece apoyar la Iniciativa para el “Amplio Oriente Medio y Norte de África” (*Broader Middle East and North Africa Initiative*, BMENA), anteriormente “Iniciativa del Gran Medio Oriente” (*Greater Middle East Initiative*, GMEI), centrada en la promoción de la democracia y la economía de mercado en la región emprendida por la Administración del Presidente George W. Bush.¹⁰⁸¹

Mientras tanto, los EE.UU presentaron a Turquía y en particular al AK Parti, como un modelo que combina un modernizado o “moderado” islamismo con una democracia secularizada en el mundo islámico resaltando su carácter musulmán y criticando el laicismo de carácter asertivo característico del régimen republicano como demasiado “estricto” y por ello, incompatible con la democracia. A su vez también se propuso a Turquía, gracias a su tradición ecléctica, la pluralidad islámica de influencia sufi y un régimen laico, como un perfecto ejemplo de convivencia entre Islam y modernidad. Incluso actualmente, algunos politólogos estadounidenses, muchos de ellos ligados a la Administración del Presidente Obama, han tratado de redefinir el Islam y subordinarlo a los intereses estadounidenses en la región por el alumbramiento de una nueva generación de islamistas “moderados”.¹⁰⁸²

Tras la llegada del partido al poder y con la intención de diferenciar su mayoría en la TBMM de la retórica islamista del Refah durante la década de los años noventa, dos de los debates de la política interna, al menos en las dos primeras legislaturas del partido en el poder, se han centrado: “en primer lugar, cómo Turquía puede acercarse al mundo islámico y qué futuro le depara al país en referencia al principio de laicidad; y en segundo lugar, si Turquía, y el AKP en particular, puede ser considerada como un modelo para los países de Oriente Medio dada su tradición democrática y secular a pesar de las sucesivas victorias de un partido de claro origen islámico. Tiene que reconocerse que tras la llegada del partido al poder se ha puesto en marcha un suave proceso de transición que podría tener consecuencias radicales para el sistema político turco”.¹⁰⁸³

Sin embargo, un “modelo” implica un papel más bien inactivo de un país que destaca su poder blando (*soft power*).¹⁰⁸⁴ En términos prácticos, “esto significa que un país puede

¹⁰⁸¹ Cfr. Banu Elgür. *The mobilization of political...*, pp. 249-250.

¹⁰⁸² *Op. cit.* Ömer Taşpınar. “Turkey: The New Model?”. En Robin Wright (ed.) *The Islamists are Coming: Who They Really are*. Washington D.C.: United States Institute of Peace, 2012, pp. 131-132.

¹⁰⁸³ *Op. cit.* R. Vali Nasr. “The Rise of Muslim Democracy”. *Journal of Democracy*, 16: 3 (2005), pp. 14-15.

¹⁰⁸⁴ Un ejemplo de *soft power* de la política exterior turca es el impacto de las series de televisión turcas en Oriente Medio y Latinoamérica. Cfr. Marc Saurina i Lucini. “El impacto de las series de televisión turcas en los países

convertirse en una fuente de inspiración para otros y con ello también puedan emular o seguirlo voluntariamente. Lo que aumenta la influencia e imagen de un país extranjero es el atractivo de sus ideas, valores y prácticas en lugar de limitarse al activismo en la política exterior. En pocas palabras, ser un modelo para otros países es la capacidad de dar forma a las preferencias y elecciones de los demás sin coacción alguna”.¹⁰⁸⁵ Por ello, la aparición del debate sobre el “modelo turco” está estrechamente ligada a la cercana consideración sobre los intereses occidentales y que dicho debate fuese un elemento importante en las discusiones sobre el inicio o no de las negociaciones para la adhesión de Turquía a la UE.

Los partidarios de la plena adhesión se refieren con frecuencia a la repercusión que mantiene la propia transformación de Turquía en los países de su alrededor sobre todo en una región tan volátil como Oriente Medio y especialmente tras un contexto de post-“Primavera/Despertar Árabe”, que algunos comparan con la revolución joven-turca de 1908.¹⁰⁸⁶ El ex Presidente Bill Clinton se convirtió en el primer líder político que de forma amplia reforzaba tales repercusiones sobre el ingreso de Turquía en la institución comunitaria. En un discurso en la Universidad de Georgetown el 8 de noviembre de 1999 perfilaba su visión sobre el país de herencia otomana: “creo que el próximo siglo será moldeado en buena medida por Turquía, lo que en sí mismo significa definir su papel en la actualidad y en un futuro próximo. Para Turquía, un país situado en la encrucijada de Europa, Oriente Medio y Asia central, el futuro puede ser moldeado de una mejor manera si finalmente puede convertirse en parte de Europa como una nación estable, democrática, laica e islámica”.¹⁰⁸⁷

Relacionado con lo anteriormente expuesto, el origen del término “modelo turco” fue utilizado por gran parte de Occidente con la Administración de George H. W. Bush como principal valedor y por los propios turcos, para llenar el vacío dejado en el corazón euroasiático tras la desmembración de la URSS de principios de la década de los años noventa, según İdris Bal, para “defender la exportación de dicho modelo basado en un régimen laico, un sistema

árabes”. *AWRAQ*, 4 (2011), pp. 29-47. En línea <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=69&hash=db133c0a9ca6ea8574a96d667df1b863> (Consultado el 02/03/2015).

¹⁰⁸⁵ Joseph S. Nye Jr. “The Changing Nature of World Power”. *Political Science Quarterly*, 105: 2 (1990), p. 181.

¹⁰⁸⁶ Cfr. Vicken Cheterian. “Young Turk, Arab spring: a parallel”. *Open Democracy*, 24/06/2015. En línea <https://www.opendemocracy.net/vicken-cheterian/two-revolutions-young-turk-and-arab-spring> (Consultado el 29/06/2015) y O. Bahadır Dinçer y Mustafa Kutlay. “The Arab Spring: a Game Changer in Turkey-EU Relations?”. *Perspectives on European Politics and Society*, 14: 4 (2013), pp. 418-430.

¹⁰⁸⁷ *Op. cit.* Soli Özel y Serhat Güvenç. “Turkey: Model, Order-Setter, or Trade Partner?”. En Nathalie Tocci *et al.* (eds.) *Ideational and Material Power in the Mediterranean the Role of Turkey and the Gulf Cooperation Council*. Washington, D.C.: GMF-IAI Mediterranean Paper Series, 2012, p. 11.

multipartidista, una sociedad mayoritariamente musulmana, una economía de mercado, cercano y colaborador con Occidente a las recién independizadas repúblicas túrquicas del Cáucaso y Asia central (Azerbaiyán, Kazajistán, Kirguistán, Turkmenistán y Uzbekistán) esencialmente viendo en ésta la forma más admisible de exportar costumbres occidentales a una nueva región y un procedimiento que bloqueara las influencias no deseadas de iraníes y otros países. No obstante, el apoyo comenzó a declinar a principios de 1992 y había desaparecido casi por completo en 1993. En Occidente, este cambio se debió a la comprensión sobre la limitada influencia iraní, al mantenimiento casi intacto de la autoridad rusa en la región y también ante la posibilidad de un resurgimiento del panturquismo. En las recién creadas repúblicas túrquicas el declive del modelo turco tuvo que ver con el miedo a enfrentarse de nuevo a un “hermano mayor” que sustituyera a la URSS”.¹⁰⁸⁸

En resumen, los líderes del AK Parti han manifestado con frecuencia que no desean ser un modelo para ningún país y que quizás únicamente el “modelo turco” podrá ser usado por otros países como ejemplo de fuente de inspiración en la búsqueda de un orden regional más democrático. Por eso, el actual Presidente de la República declare que “el AKP no es un partido sólo para las personas religiosas sino el partido de la mayoría turca. Estamos absolutamente en contra tanto del nacionalismo étnico como del nacionalismo regional y del chovinismo religioso. Turquía, con su democracia, es una fuente de inspiración para el resto del mundo islámico”.¹⁰⁸⁹

Pero por otro lado, todo ello es considerado por académicos como M. Hakan Yavuz como una mera cortina de humo para adaptar las ideas seculares y así propiciar su institucionalización en el régimen democrático de carácter republicano a través de un proceso de reforma interna. Para tal fin sería necesario establecer un sistema liberal y democrático en las sociedades musulmanas.¹⁰⁹⁰ No obstante, no está claro qué significado mantiene la exportación de dicho modelo en términos prácticos, puesto que si no se entiende el contexto dimensión/estructura social de los países de Oriente Medio entonces sería inútil discutir el desarrollo en Turquía de una especie de “democracia musulmana” y su posible aplicabilidad a otros países de la región.¹⁰⁹¹

¹⁰⁸⁸ *Op. cit.* İdris Bal. *Turkey's Relations with the West and the Turkic Republics: The Rise and fall of the 'Turkish Model'*. Aldershot, England: Ashgate, 2000, p. 232.

¹⁰⁸⁹ Owen Matthews entrevista a Recep Tayyip Erdoğan. “We Are Not Rooted In Religion”. *Newsweek*, 12/05/2008. En línea <http://www.newsweek.com/we-are-not-rooted-religion-89631> (Consultado el 17/04/2015).

¹⁰⁹⁰ M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 4.

¹⁰⁹¹ Alexander Murinson. “Turkish Foreign Policy in the Twenty-First Century”. *Mideast Security and Policy Studies*, 97 (2012), pp. 1-31. En línea <http://www.biu.ac.il/Besa/MSPS97.pdf> (Consultado el 31/03/2015).

V.4 EL PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN Y LOS EQUILIBRIOS DE PODER: EL *ESTABLISHMENT* MILITAR Y EL AKP

Una vez tratados los principales ámbitos y desafíos a los que se encomienda el proyecto político del AK Parti, daremos paso al análisis sobre la influencia aportada por el *establishment* kemalista en cuanto a su papel en la consolidación de la democracia así como también las diferentes etapas sobre la armonía y los equilibrios de poder con el partido en el ejecutivo desde 2002. La lucha redundará en los diferentes y diversos recursos con los que cada una de las diferentes élites tratará de acceder o mantenerse en el poder.¹⁰⁹² Como se ha comentado anteriormente, dicho *establishment* está compuesto por las TSK, gran parte del Poder judicial, la TÜSIAD, un influyente conglomerado de medios de comunicación y el principal partido de la oposición, el CHP.

Para Ümit C. Sakallioğlu, “la usual estampa sostiene que las tensiones actuales son normales, incluso inevitables, dado el papel tradicional de los militares como última línea de defensa protectora de la tradición secular de Turquía desarrollando, por ello, un rol político de oposición arraigada al conservadurismo pro-islámico”.¹⁰⁹³ Si normalmente es la élite laicista la que suele atacar continuamente el proyecto político del partido, dichas ofensivas se han acometido fundamentalmente en los esfuerzos ideológicos e incluso emocionales de intentar retratar las posturas políticas del partido gobernante como una amenaza interna a la seguridad de la República, entendida como el *súmmum* del carácter laico del régimen tildando al partido, según la visión del propio *establishment*, como un obstáculo para la democratización del país.¹⁰⁹⁴

En primer lugar, en cuanto al Poder judicial, éste es percibido como el último resquicio del puritanismo kemalista reflejado en las polémicas acusaciones vertidas en pos de salvaguardar los principios laicos y seculares de la República sobre periodistas, políticos e incluso intelectuales de la talla del nobel Orhan Pamuk, la escritora Elif Shafak o el periodista de origen armenio Hrant Dink sobre la base del controvertido artículo 301 que castigaba con penas de prisión de hasta tres años de cárcel para aquellos que insulten la “identidad turca”. A su vez, el Poder judicial se mantiene como una institución resistente a la consolidación de la democracia con la sucesiva

¹⁰⁹² Cfr. Ferrán Izquierdo Brichs. *Poder y felicidad: una propuesta de sociología del poder*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008.

¹⁰⁹³ Ümit Cizre. A New Politics of Engagement: The Turkish Military, Society, and the AKP. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 122-148.

¹⁰⁹⁴ Cfr. Metin Heper. “The Justice and Development Party Government and the Military in Turkey”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 215-231.

prohibición de partidos políticos e imputación de delitos contra el carácter laico de la República a políticos como Erbakan o Erdoğan.¹⁰⁹⁵

Un ejemplo de lo anterior lo podemos observar en relación a la clausura de partidos políticos mediante las sucesivas decisiones del Tribunal Constitucional (AM) que, de forma general, ha optado por excluir a los partidos que las élites estatales kemalistas han percibido como una amenaza con la justificación de que ponían en riesgo dos de los principios fundamentales de la República, léanse: la unidad indivisible de la nación turca y la visión asertiva del principio de laicismo. La citada estrategia de exclusión “ha sido implementada a través de dos métodos significativos: las citadas decisiones del AM con la prohibición de partidos y el umbral del 10% en el sistema electoral, si bien la Ley de Elecciones (*Seçim Kanunu*) de 1983 que estableció uno de los umbrales más altos del mundo para el acceso de los partidos políticos a la TBMM fue promulgada con la intención de poner remedio a la tendencia de fragmentación del sistema de partidos turco, lo que ha perjudicado a los partidos periféricos minoritarios especialmente a islamistas y nacionalistas kurdos”.¹⁰⁹⁶

En este sentido, durante las dos últimas décadas han ido apareciendo multitud de estudios sobre las transiciones democráticas, y en su defecto, de los procesos de profundización y consolidación democrática. De forma particular, dichos estudios se han fundamentado en el desarrollo de muchas de ellas sobre la transformación a través de un proceso de reforma de regímenes autoritarios o totalitarios de carácter militar en sistemas democráticos.¹⁰⁹⁷ En consecuencia, la primera característica fundamental radica en el hecho de que dicho proceso de transición es iniciado y controlado en todo momento por los titulares del poder autoritario, en el caso turco, por el TC Gnkur BSK.¹⁰⁹⁸ Por ello, existen cuatro características bien diferenciadas

¹⁰⁹⁵ Cfr. Soli Özel. “Evolución de la situación política interna de Turquía: avances y resistencias”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 75 (2006), pp. 51-56. En línea <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/51801/57411> (consultado el 13/11/2014).

¹⁰⁹⁶ *Op. cit.* Sabri Sayarı. “Party system and...”, p. 101.

¹⁰⁹⁷ Entre otros cfr. Guillermo O’Donnell. “Illusions About Consolidation”. *Journal of Democracy*, 7 (1996), pp. 34-51. En línea <http://polisci2.ucsd.edu/democracy/documents/ODonnell-IllusionsaboutConsolidation.pdf> (Consultado el 06/04/2015); Scott Mainwaring, Guillermo O’Donnell y J. Samuel Valenzuela (eds.) *Issues in Democratic Consolidation: The New South American Democracies in Comparative Perspective*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992; Guillermo O’Donnell y Philippe C. Schmitter (comps.) *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Vol. 4. Barcelona: Paidós, 1994; Robert A. Dahl. *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós, 2002; Juan José Linz. *Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1996; M^a Angustias Parejo (coord.) *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, 2010; Tanel Demirel. “Lessons of Military Regimes and Democracy: The Turkish Case in a Comparative Perspective”. *Armed Forces and Society*, 31: 2 (2005), pp. 245-271 y Philippe C. Schmitter. “Twenty-Five Years, Fifteen Findings”. *Journal of Democracy*, 21: 1 (2010), pp. 17-28.

¹⁰⁹⁸ Cfr. Andrew Finkel y Nükhet Sirman. *Turkish state, Turkish society*. Londres: Routledge, 1990.

denominadas por Ergun Özbudun como “garantías de salida” (*çıkış garantileri*):

a) *Poder tutelar*. El proceso de tutela en una transición democrática desde un régimen autoritario se realiza mediante la creación de instituciones formales dominadas por los militares que se apropian en exclusividad de la “obligación constitucional” de preservar dichos valores. En el caso concreto de Turquía, dicha institución está representada por el Comité de Seguridad Nacional (MGK), creado gracias a la Ley núm. 129 del 11 de diciembre de 1962 de conformidad con el artículo 111 de la Constitución de 1961.¹⁰⁹⁹ El propio MGK fue concebido como un instrumento de asistencia al Consejo de Ministros (*Bakanlar Kurulu*) en la toma de decisiones y la coordinación de la Seguridad Nacional (*Milli Güvenlik*) ampliamente definida como “la protección del orden constitucional y la existencia nacional del Estado contra amenazas externas e internas así como la promoción de la capacidad del país para alcanzar sus objetivos nacionales”. Tras varias modificaciones en 1971, la Ley núm. 2945 del 1 de noviembre 1983, y de conformidad con el artículo 118 de la Constitución de 1982, se dispuso al MGK como un órgano constitucional compuesto por un cuerpo uniformemente dividido en cinco civiles (el Presidente, el Primer ministro y los ministros de Defensa, Interior y Asuntos Exteriores) y cinco militares (el Jefe de Estado Mayor y los comandantes de los distintos ejércitos de tierra, aire, mar y la gendarmería). Las recomendaciones del MGK tienen preeminencia en la legislación debido a que el artículo 118 establece que “el Consejo de Ministros dará consideración prioritaria a las decisiones del MGK sobre las medidas que considere necesarias para la preservación de la existencia y la independencia del Estado, la integridad y la indivisibilidad del país, la paz y la seguridad de la sociedad civil”.¹¹⁰⁰ Dichos poderes tutelares también implican el “ejercicio de supervisión general del gobierno y sus decisiones políticas mientras que al mismo tiempo manifiestan vagamente representar el interés del Estado-nación”. Sin embargo, si el proceso de tutela no adquiere una tendencia decreciente, es decir, se convierte en una constante a lo largo del tiempo, supone uno de los grandes obstáculos para la consolidación democrática. Éste quizás fue uno de los motivos sobre el cambio en el método y el carácter del golpe de Estado “virtual” perpetrado por los militares en 1997 contra el gobierno de coalición liderado por Erbakan. Incluso existe la consideración de que gracias a la estrategia del “palo y la zanahoria”, es decir, la periódica prohibición de partidos políticos de tendencia islamista a lo largo de toda la segunda mitad del pasado siglo, les habría conferido a los políticos islamistas una capacidad de aprendizaje

¹⁰⁹⁹ Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish politics...*, pp. 106-117.

¹¹⁰⁰ Cfr. Nilüfer Narlı. “Concordance and Discordance in Turkish Civil-Military Relations, 1980-2002”. *Turkish Studies*, 12: 2 (2011), pp. 215-225.

basada en la moderación de su mensaje político, aunque como matiza Arda Can Kumbaracıbaşı, el verdadero motivo se encuentra en el aprendizaje de los islamistas sobre que la libertad política es el principio más valioso a desarrollar.¹¹⁰¹

b) *Dominios reservados*. En contraste con la ambigüedad y generalidad que denota el poder tutelar, los dominios reservados tratan de eliminar áreas específicas en la toma de decisiones de políticas sustanciales que normalmente son tomadas por la autoridad gubernamental civil. Por tanto, es la élite militar la que pretende incrustarse en las instituciones democráticas ante los supuestos temores de injerencias internas contra los principios de la República.¹¹⁰² Un ejemplo de lo anterior puede encontrarse en la toma de decisiones del propio MGK, “pese a que los militares nunca han estado en mayoría numérica, las decisiones se toman por consenso en lugar de por votación, obteniendo un resultado rutinario donde tanto la consideración como la autoridad informal del TC Gnel Baş a menudo ha pesado más que la influencia del ejecutivo.”¹¹⁰³

c) *Manipulación del régimen electoral*. Durante los períodos de Junta militar liderados por los generales Cemal Gürsel (1960-1961) y Kenan Evren (1980-1983) respectivamente, la élite militar no ha dudado en poner a su disposición los resultados de las elecciones democráticas para gobernar la República. Un ejemplo de ello fueron las elecciones celebradas el 6 de noviembre de 1983, las cuales, formaron parte del proceso de transición de un régimen de Junta militar a una democracia multipartidista defectiva tutelada por lo militares. El gobierno militar de la época prohibió a todos los partidos políticos a excepción del ANAP, DYP, Partido de la Democracia Nacionalista (*Milliyetçi Demokrasi Partisi*, MDP), Partido Populista (*Halkçı Parti*, HP) o los partidos pertenecientes al Frente Nacional. Por lo tanto, podría decirse que los comicios electorales de 1983 no fueron ni libres ni justos”.¹¹⁰⁴

¹¹⁰¹ Cfr. Arda Can Kumbaracıbaşı. *Turkish politics...*, p. 102.

¹¹⁰² Cfr. Ümit Cizre. “The Justice and Development Party and the Military: Recreating the Past after Reforming it?”. En Ümit Cizre (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2008, pp.132-133 y William M. Hale. *The politics of modern Turkey: critical issues in modern politics*. Londres: Routledge, 2008.

¹¹⁰³ Cfr. Gareth H. Jenkins. “Symbols and Shadow Play: Military-JPD Relations...”, p. 203.

¹¹⁰⁴ *Op. cit.* Tanıl Bora y Kemal Can. *Devlet, Ocak ve Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket* [Estado, Enero y Congregación: el Movimiento Idealista desde el 12 de Septiembre hasta los años 90]. Estambul: İletiflim Yayınları, 1991, p. 67.

d) *Disposiciones constitucionales* A su vez, junto a las medidas citadas anteriormente, el estamento militar, a lo largo de la historia contemporánea de Turquía, ha elaborado también otro tipo de “garantías de salida”. La primera de ellas son las disposiciones adoptadas para la irreversibilidad de las acciones del régimen militar con el fin de hacer que sea complejo eliminarlos en el proceso político de toma de decisiones. Tanto en 1961 como en 1982, ambas constituciones incluían cláusulas que hacían de las leyes aprobadas por el MGK no pudieran ser impugnadas por su carácter inconstitucional.¹¹⁰⁵ Otro ejemplo de ello sería el artículo 35 del Código de Servicio Interno de las FFAA de Turquía (*Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu*) que establece “el deber de las TSK es proteger y preservar la patria turca y la República de Turquía como se define en la constitución”.¹¹⁰⁶ Un segundo tipo de “garantía de salida” de tipo jurídico se puede encontrar en las leyes de amnistía, de nuevo en ambas constituciones, que no sólo legitiman la irreversibilidad de los crímenes y abusos contra los DDHH cometidos por élite militar y de quienes actuaban bajo sus órdenes sino que también ofrece garantías contra el proceso judicial y el enjuiciamiento de los mismos, derogadas en el referéndum democrático de 2010.¹¹⁰⁷ A todo ello se le añaden las características fundamentales del sistema político turco como la volatilidad electoral, la fragmentación de los partidos políticos, la polarización ideológica, la falta de instituciones políticas ocupadas por la sociedad civil, la corrupción y la oligarquía institucional, en suma, son consideradas como otro obstáculo para la consolidación democrática al existir una gran desunión entre los partidos políticos en torno al papel adecuado del ejército en la República, lo que ha permitido lograr el incentivo preciso para mantener o incluso aumentar su influencia política.¹¹⁰⁸

Así mismo, el debate sobre el Islam y su papel en la sociedad y la política en Turquía ha provocado muchos conflictos hasta la actualidad, a pesar de que las políticas antirreligiosas kemalistas fueron suavizadas a partir de 1947. Por otra parte, el poder militar ha intervenido como garante del kemalismo ante varias situaciones de crisis social y política a lo largo de todo el siglo XX acrecentadas por el activismo de grupos extremistas nacionalistas y marxistas. Las

¹¹⁰⁵ Cfr. Ümit Cizre Sakallioğlu. “A New Politics of Engagement: The Turkish Military, Society, and the AKP”. En Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 122-148.

¹¹⁰⁶ Código de Servicio Interno de las FFAA de Turquía (*Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu*). En línea http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1_4_211.pdf (Consultado 04/03/2015).

¹¹⁰⁷ Cfr. Daniel Iriarte. “Turquía juzga, 32 años después, a los responsables del golpe de Estado de 1980”. *ABC*, 04/04/2012. En línea <http://www.abc.es/20120404/internacional/abci-turquia-juicio-golpe-estado-201204041434.html> (Consultado el 27/02/2015) y Daniel Iriarte. “Arranca en Turquía el juicio por el golpe de Estado de 1997”. *ABC*, 02/09/2013. En línea <http://www.abc.es/internacional/20130902/abci-juicio-golpe-estado-turquia-201309021653.html> (Consultado el 27/02/2015).

¹¹⁰⁸ Cfr. Ümit Cizre (ed.) *Secular and Islamic politics in Turkey: the making of the Justice and Development Party*. Nueva York: Routledge, 2008.

intervenciones del ejército normalmente comprendidas por el pueblo se justificaban ante la situación de “caos” político. Por tanto, los cuatro golpes de Estado llevados a cabo por los militares en 1960, 1971, 1980 y el “virtual” de 1997 han servido como marcadores de la periodización de la historia turca del siglo XX, puesto que dos de ellos dieron origen a nuevas constituciones (1961 y 1982) y a su vez a la II y III República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyeti*) respectivamente.

Si bien la anarquía y la violencia predominante, gracias a la radicalización de la izquierda y la derecha, dispusieron el contexto idóneo para las intervenciones de 1960 y 1971, el *establishment* subrayó la polarización izquierda-derecha de forma cualitativamente diferente a lo estipulado en 1960, puesto que se presentó acompañada de una serie de controles y equilibrios junto a unas instituciones sólidas que defendieran el Imperio de la Ley (*Hukukun Üstünlüğü*), todo ello gracias a la introducción de un sistema multipartidista.¹¹⁰⁹

Al contrario de lo anterior, la intervención de 1980 buscó una configuración más centralizada y restrictiva empeñada en insuflar los valores liberales y conservadores en los ámbitos de la política y la sociedad. La efectiva permisibilidad de los militares para la disposición de la política multipartidista tuvo que ver tanto con su regresión en el poder político y su estatus social como en su defensa de los principios del kemalismo.¹¹¹⁰ En resumen, estas intervenciones no tuvieron el éxito esperado pues si lo hubieran tenido los políticos que fueron apartados de la vida política activa no habrían podido volver a la misma más tarde avalados por el AM y aún menos habrían llegado a convertirse en Primer ministro y/o Presidente de la República (como Erbakan o Erdoğan) gracias a la victoria en unas elecciones libres y justas.¹¹¹¹

Por tanto, desde el mismo momento en el que los golpes militares no tuvieron el éxito esperado comenzó el traspaso de la soberanía militar a la voluntad general de la soberanía popular. En otras palabras, puede decirse que los militares comenzaron a tener una mayor confianza en el juicio del pueblo, evidenciado en el respeto que mantuvieron a los resultados de sucesivas elecciones generales desde 2002. Dicho “respeto” fue, entre otras cosas, fruto de la “modernización” del estamento militar llevada a cabo por el general Hilmi Özkök, quien desde

¹¹⁰⁹ Cfr. Kemal H. Karpat. “Military interventions: Army Civilian Relations in Turkey Before and After 1980”. En Ahmet Evin y Metin Heper (eds.) *State Democracy and the Military in the 80s*. Berlin: de Gruyter, 1988, pp. 148-149.

¹¹¹⁰ Cfr. Gareth H. Jenkins. “Symbols and Shadow Play: Military-JPD Relations...”, p. 190.

¹¹¹¹ Cfr. Ersel Aydınli. “A Paradigmatic Shift for the Turkish Generals and an End to the Coup Era in Turkey”. *The Middle East Journal*, 63: 4 (2009), pp. 581-596. En línea http://ersel.bilkent.edu.tr/Makaleler/a_paradigmatic_shift_for_the_turkish_generals_and_an_end_to_the_coup_era_in_turkey.pdf (Consultado el 02/03/2015).

2002 y hasta 2006 estuvo al frente de la TC Gnel Baş, en un intento de reinterpretación de los principios (flechas) otorgados por el kemalismo.¹¹¹²

A su vez, el estamento militar no sólo es garante de la integridad nacional hacia el exterior sino también de posibles vulneraciones en el interior. Esta visión sobre el papel de las TSK como garantes de la Ley y la Constitución, es decir, de la integridad territorial nacional del Estado sobre los valores modernizadores proporcionados por Atatürk, les ha llevado a establecer su legitimidad política, e incluso su supervivencia, ligada a la existencia de los movimientos islamistas.¹¹¹³ Como se ha dicho anteriormente, si tradicionalmente los militares han justificado muchos sucesos, ya sea de forma abierta o secreta, debido a la situación deteriorada del país con disturbios y la división y polarización política gracias a las divisiones sectarias o las políticas nacionales, muchos de ellos también se justificaron utilizando la amenaza del islam político.¹¹¹⁴

De ahí que la doctrina kemalista haya sostenido tradicionalmente que la República de Turquía se enfrenta una amenaza constante, aunque dichas amenazas hayan sido modificadas sustancialmente desde los inicios del régimen republicano. Un ejemplo de ello fue la decisión del *establishment* kemalista sobre la condena a “Erdoğan por recitar un poema mezclando la imagen religiosa islámica con la militar en una ciudad al sureste del país con mayoría de población kurda, Siirt, lo que alimentó los temores sobre el resurgimiento de la rebelión del *şeyh Said*”.¹¹¹⁵

En virtud de lo expuesto, con la escalada de violencia durante la década de los años noventa entre el PKK y las fuerzas de seguridad turcas, el servicio militar obligatorio se convirtió en una fuente de recursos muy necesaria para el estamento militar. Sin embargo, el aumento constante de víctimas llevó a gran parte de la sociedad turca a cuestionar la estrategia y motivación en su lucha contra el PKK. De casos como el anterior proviene una de las estampas distintivas de la política en Turquía haya sido la persistente disyuntiva entre la voluntad política popular y el *establishment* militar en el intento de imponer, por parte de los últimos, su propio concepto de Turquía.

¹¹¹² Elliot Hen-Tov. “The political economy of turkish military modernization”. *The Middle East Review of International Affairs*, 28: 4 (2004). En línea <http://www.rubincenter.org/2004/12/hen-tov-2004-12-05/> (Consultado el 27/09/2014).

¹¹¹³ Cfr. Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish politics...*, pp. 106-117 y Carmen Rodríguez. *Turquía: la apuesta...*, pp. 143-150.

¹¹¹⁴ Cfr. Ümit C. Sakallıoğlu. “The Anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy”. *Comparative Politics*, 29: 2 (1997), p. 154.

¹¹¹⁵ *Op. cit.* Gareth H. Jenkins. “Symbols and Shadow...”, p. 203.

Como resultado de ello, la burocracia militar ha sido incapaz de evitar el surgimiento de la contra-élite capitalista de índole islámico, la misma que se ha convertido en una base de apoyo electoral fundamental para el AKP. Esta ambivalencia de varios sectores de la sociedad turca hacia los militares puede ser entendida como una estrategia de “falsificación de preferencias” donde lo que realmente importa es la distinción real entre las preferencias privadas y las expresiones públicas “mediante las cuales los ciudadanos que han perdido la confianza en el proceso político impulsado por la inseguridad y el miedo por su futuro optan por una ordenada, disciplinada e incompleta democracia controlada por los militares”.¹¹¹⁶

Así mismo, los continuos esfuerzos del estamento militar para mantener y aumentar el espíritu de estas dos amenazas junto a la “ansiedad obsesiva de la República” en el sostenimiento de la unidad nacional frente a tales fuerzas divisorias, todo ello no sólo legitima dichas amenazas sino que también lo hace con la férrea postura de los militares a intervenir cuando obtienen un considerable peso social.¹¹¹⁷ Desde principios de la década de los años noventa, el TC Gnkur BSK ha realizado una serie de purgas en el cuerpo de oficiales expulsando a cientos de ellos bajo sospecha de activismo islamista o incluso de ser excesivamente piadosos. Desamparados por la legislación turca, “los oficiales expulsados no tienen derecho de apelación ante el Consejo Militar Supremo (*Yüksek Askeri Şura*, YAŞ)”.¹¹¹⁸

No obstante, el denominado como “proceso del 28 de febrero” como último hito de la intervención militar en el escenario político turco culminó con una nueva “expulsión” del islam político del gobierno y enseñó a los que serían protagonistas indiscutibles de la política turca en años venideros, Recep Tayyip Erdoğan y Abdullah Gül, la importancia del Estado de derecho y de las libertades negativas en la protección de los derechos civiles en particular de la identidad islámica. Por su parte, las razones de los militares para no usar la violencia en el golpe de Estado “virtual” fueron varias, una de ellas pudo ser la caída en popularidad debido al cansancio producido por errores cometidos en anteriores golpes militares existiendo por ello también un creciente porcentaje de la sociedad que se opuso a un nuevo golpe por el temor a desencadenar una “guerra civil de baja intensidad”.¹¹¹⁹

¹¹¹⁶ *Op. cit.* Ümit Cizre Sakallioğlu. “A New Politics of Engagement...”, pp. 127-129 y Timur Kuran. *Private Truths and Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

¹¹¹⁷ Cfr. Gönül Tol. “A New Era in Turkey’s Civil-Military Relations”. *Middle East Institute*, 30/09/2010. En línea <http://www.mei.edu/content/new-era-turkeys-civil-military-relations> (Consultado el 22/02/2015).

¹¹¹⁸ *Op. cit.* Gareth H. Jenkins. “Symbols and Shadow...”, p. 206.

¹¹¹⁹ Francisco Veiga. *El turco: diez siglos...*, p. 554.

Si bien el Refah, que utilizaba un discurso retórico con elementos simbólicos islámicos no podía representar a la vez una identidad conservadora islámica en la esfera política y manejar la tensión constante proveniente de la clase dirigente secular para así sobrevivir en el poder. Por otro lado, los líderes del AKP creen que la tensión generada por la polarización laicidad *versus* islamismo construye un pretexto para la represión de la identidad islámica. Por ello, y con la finalidad de realizar incursiones en la estructura de poder de la República, el propio partido se abstuvo de asociarse simbólicamente con el Islam como proyecto político y adoptaron una postura liberal y pro-globalización. En este sentido, el AK Parti utilizó una estrategia pragmática de competencia por el poder con el *establishment* laico dentro de las estructuras institucionales existentes que inevitablemente debería dar lugar a la consolidación de la democracia como espacio de consenso en el que destaca nuevamente el mencionado carácter pluralista del islam político turco. Paradójicamente, la moderación en las pretensiones del proyecto político del partido debilita la capacidad del ejército de intervenir en la política pues las TSK aumentan su poder y legitiman su intervencionismo en los momentos en los que los sectores islamistas más radicales o los nacionalistas kurdos ganan mayor peso social.¹¹²⁰

A pesar de lo anterior, es interesante observar hasta qué punto la propia reacción del kemalismo ha ejercido tradicionalmente en muchas ocasiones el mismo papel en aras del mantenimiento del *statu quo*. Como se ha podido observar a lo largo de toda la investigación, la representación del típico paisaje político en la Turquía contemporánea con el *establishment* secular enfrentado con el partido en el gobierno en realidad disfraza, “la verdadera relación de carácter dialéctico entre las dos partes que han incorporado al ente estatal como hegemónico dentro del discurso político turco sobre el nacionalismo”.¹¹²¹

En concreto, el Estado laico, en vez de procurar una estrategia estilizada e invariable en su tradicional antagonismo con el activismo político islámico, ha negociado buscando compromisos e incluso ha cambiado su posición a través de híbridos, como la síntesis turco-islámica o partidos políticos como el MHP, para cambiar su posición e incorporar el vocabulario piadoso al discurso oficial a pesar de que Atatürk abandono al *kadro* militar en la política de forma deliberada tan pronto como su apoyo no fue esencial para la configuración del poder tras la independencia

¹¹²⁰ Begüm Burak. “The Role of the Military in Turkish Politics: To Guard Whom and From What?”. *European Journal of Economic and Political Studies*, 4: 1 (2011), pp. 143-163. En línea <http://ejeps.fatih.edu.tr/docs/articles/120.pdf> (Consultado el 04/03/2015).

¹¹²¹ *Op. cit.* Yael Navaro-Yashin. *Face of State...*, p. 58.

radicado en evitar los desafíos internos y externos de la integridad nacional del país.¹¹²² Esta perspectiva presupone que la teoría (estructural) sobre las relaciones entre la sociedad civil y los militares propuesta por el politólogo Michael C. Desh, basada en la premisa de que “la fuerza del control civil de los militares está conformada fundamentalmente por factores estructurales, especialmente la coyuntura internacional y las amenazas percibidas por el Estado,” es insuficiente en su carácter explicativo sobre la rápida conversión civil de la política turca y sus instituciones políticas y el posterior aumento del control del ejecutivo sobre el estamento militar.

En palabras del propio Desh, si bien es cierto que “un Estado que funciona dentro de una atmósfera de amenazas interna y externa de ámbito irregular, el control civil de los militares será más débil y se obtendrán resultados heterogéneos en las relaciones entre civiles y militares. Por el contrario, un Estado que opera en un entorno de amenazas internas y externas de carácter constante, es probable que tenga un férreo control civil de los militares y por ello, el tipo “más deseable” de relaciones entre civiles y militares aunque por lo general mantendrán malas relaciones entre sí”.¹¹²³ En consecuencia, a lo largo de toda la última década se ha producido, en palabras de E. Fuat Keyman, un cambio significativo en el equilibrio de las relaciones cívico-militares en Turquía como una “transición de un período tutelar a otro post-tutelar”.¹¹²⁴ De ahí que el pragmatismo del propio partido haya conseguido no sólo limitar los recursos del poder de la élite militar sino también a arremeter contra parte de la sociedad civil.

¹¹²² Cfr. Ümit Cizre. “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”. *International Journal of Middle Eastern Studies*, 28: 2 (1996), p. 235.

¹¹²³ *Op. cit.* Michael C. Desch. *Civilian Control of the Military: The Changing Security Environment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001, pp. 11-14.

¹¹²⁴ *Op. cit.* E. Fuat Keyman. “Post-vesayet, Sivillesme, Demokratiklesme [Post-tutela, Desmilitarización, Democratización]”. *Radikal*, 15/01/2012. En línea http://www.radikal.com.tr/radikal2/post_vesayet_sivillesme_demokratiklesme-1075796 (Consultado 16/02/2015).

V.5 LA CUESTIÓN DE LA MINORÍA ÉTNICA (NACIONALISTA) Y RELIGIOSA

V.5.1 El eterno “proceso de resolución” de la conflictividad turco-kurda

El origen de los kurdos (*kürtler*) se remonta al siglo XIII, siendo algunos de los habitantes más antiguos de Oriente Medio, y actualmente conforman la mayor minoría étnica y lingüística (*etnik ve dilsel azınlık*) de la sociedad turca, puesto que representan aproximadamente el 26,5% de su población (dos tercios de ellos sunníes y el resto alevíes), la mayoría situados en el sudeste del país, aunque no existen datos oficiales que lo corroboren. Si los propios kurdos llevan reclamando el reconocimiento de su nación e identidad diferenciada de la hegemónica turca desde finales del siglo XIX, en el que los nacionalistas kurdos creyeron ya perder una gran oportunidad para configurar su propia patria, especialmente en 1923, con el nacimiento de la República de Turquía.¹¹²⁵ De ahí que el elemento kurdo haya sido otro de los factores tradicionales de conflicto entre la periferia de Anatolia y el centro kemalista, en particular con las TSK, básicamente en cuanto a que representa el único movimiento que desafía abiertamente las bases mismas tanto del nacionalismo turco como del panturquismo, por lo que es considerado por el propio *establishment* incluso más radical y peligroso que el movimiento islamista.¹¹²⁶

El Tratado de Sèvres, firmado el 10 de agosto de 1920 entre las naciones aliadas vencedoras de la IGM (Gran Bretaña, Francia, Italia a excepción de Estados Unidos y Rusia) y el derrotado Imperio Otomano, aderezaba una zona autónoma kurda al este del río Éufrates que tras un plazo estipulado podía convertirse en un Estado independiente. Sin embargo, la posterior firma del Tratado de Lausana el 24 de julio de 1923, que perfilaba las fronteras de la Turquía moderna e incluso incorporaba disposiciones relativas a los derechos lingüísticos (art. 39.4 y 39.5) que en gran parte fueron ignorados o violados, anularon dicha propuesta. El resultado de ello fue que el Kurdistán quedó dividido entre cuatro países principales: Turquía, Irak, Irán y Siria, siendo el primer país señalado el que adquirió más territorio y población kurdos.

Aunque no siempre se ha negado la identidad distintiva de los kurdos en el régimen republicano. Por ejemplo, en un discurso el 15 de enero de 1923 en la capital de la provincia de Kocaeli, İzmit, Mustafa Kemal declaraba que: “en lugar de pensar en lo kurdo (*kürtlük*) como una cosa en sí misma o de forma aislada, nuestra constitución proporcionará una especie de

¹¹²⁵ Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled...*, pp. 246-279.

¹¹²⁶ Ümit Cizre Sakallioğlu. “The Emergence of the ‘Government Perspective’ on the Kurdish Issue”. *Insight Turkey*, 11: 4 (2009), pp. 1-12. En línea http://file.insightturkey.com/files/pdf/insight_turkey_vol_11_no_4_2009_cizre.pdf (Consultado 23/04/2015).

autonomía local. Por lo tanto, cualquier provincia que sea de mayoría kurda, serán ellos quienes administren sus asuntos de manera autónoma. Pero aparte de eso, tenemos que describir a la gente de Turquía como una sola. Si no les describimos como tal podemos esperar problemas en el futuro, no es correcto crear en estos momentos una frontera entre turcos y kurdos”.¹¹²⁷

A pesar de ello, la élite republicana liderada por Atatürk promovió finalmente una nación desproporcionadamente homogénea, una singular cultura política con una hegemónica identidad nacional, haciendo del elemento identitario turco el único factor de cohesión en la sociedad, lo que dejaba de lado a otras identidades culturales y étnicas minoritarias tales como circasianos, laz, armenios o los propios kurdos. En la construcción nacional turca, “ante la novicia realidad demográfica proporcionada por la “nueva Turquía”, que dejó a la élite otomana en un callejón sin una salida ideológica: el nacionalismo de Atatürk (*Atatürk Milliyetçiliği*), muy próximo al negacionismo, fue formulado entorno a la máxima de Kemal “*Ne Mutlu Türküm diyene*” (que feliz es aquel que se hace llamar turco)”.¹¹²⁸

Por ello, la mayoría de intelectuales kurdos de la época quedaron divididos entre los que querían la independencia y los que simplemente abogaban por una zona autónoma, aunque con el tiempo, desde los inicios de la República hasta la década de los noventa del pasado siglo, su destino iba a ser el mismo. La aparición de un “nuevo Estado” dio lugar a una serie de levantamientos armados liderados bien por figuras religiosas y/o por jefes tribales. La primera de ellas comenzó el 13 de febrero de 1925 tras una serie de arrestos bajo el liderazgo de una figura muy importante en el ámbito nacionalista kurdo e islámico sunní, el *şeyh* Said. Las fuerzas rebeldes kurdas, con aproximadamente cuatro mil personas, tomaron rápidamente la ciudad de Elazığ y llegaron a ocupar un tercio del total de las ocho provincias turcas con mayoría de población kurda. Pero la brutal represión llevó en septiembre de ese mismo año al ahorcamiento del jeque y varios de sus seguidores en Diyarbakir y otras ciudades del sudeste.

El episodio de revueltas se repitió en 1930, y durante el período 1937-1938, la represión llegó a su punto álgido tras la rebelión encabezada por el Pir Sey Rıza y la posterior evacuación forzosa y destrucción de la ciudad de Dersim, también conocida como Tunceli (*Tunç Elli*, ciudad de bronce), donde el efecto más claro fue la evidente discrepancia entre la autopercepción de los

¹¹²⁷ Doğu Perinçek (ed.) *Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*. Estambul: Kaynak, 1993, pp. 94-96.

¹¹²⁸ *Op. cit.* Ali Kemal Özcan. *Turkey's Kurds: A theoretical analysis of the PKK and Abdullah Öcalan*. Londres: Nueva York: Routledge, 2006, p. 70. En línea <http://www.kurdipedia.org/files/books/2012/74499.PDF?ver=130010850341604614> (Consultado el 08/06/2015).

kemalistas como una fuerza civilizadora gracias a la campaña brutal y represiva que habían ejercido en dicha ciudad con el fin de lograr la homogeneidad cultural y nacional.¹¹²⁹ En este sentido, si el artículo 88 de la Constitución de 1945 clarificaba que “en Turquía, sin distinción de raza o religión, todo el mundo en términos de ciudadanía será llamado turco”, sin embargo, también establece la lengua turca como la única oficial y crea controversia al no especificar qué se entiende por lo turco o *türkiyeli* (de Turquía), término éste último utilizado normalmente por los turcochipriotas para distinguirse de la parte sur de la isla.¹¹³⁰

Tras la Junta militar de 1980-1983, la adopción como ideología hegemónica de la considerada como “síntesis turco-islámica”, basada en las tradiciones turco-otomanas, condujo a la politización reactiva de la izquierda y la étnica kurda: “la Ley marcial declarada en la zona de mayoría kurda y otras del sudeste turco consideraron la región como de ‘situación extraordinaria’ hasta la segunda mitad de la década de los años noventa. Por tanto, los grupos y líderes de la insurgencia kurda aglutinadas en el Partido de los Trabajadores del Kurdistán (*Partiya Karkerên Kurdistan*, PKK) tienen sus raíces en el escenario de violencia política heredada del golpe de Estado de 1980”.¹¹³¹

En el caso que nos concierne, desde el inicio de las acciones armadas del PKK el 15 de agosto de 1984, más de cuarenta mil personas han fallecido en el conflicto contra el Estado turco.¹¹³² El PKK fue fundado en 1978 por un grupo de estudiantes de origen turco-kurdo de ideología marxista en la ciudad situada al sudeste del país, Diyarbakır, que anteriormente habían militado en organizaciones políticas y culturales de la izquierda turca como la Asociación Democrática de Estudiantes de Educación Superior de Ankara (*Ankara Demokratik Yüksek Öğrenim Öğrenci Derneği*, ADYÖD) de las que se habrían apartado poco después ante el poco interés que despertaba la cuestión en dichas organizaciones.

Entre los miembros fundadores del PKK como Cemil Bayık, Şahîn Dönmez, Bakî Karer, Mehmet Karasungur, Duran Kalkan, Rıza Altun, Kemal Pir, Mazlum Doğan, Hakki Karer, Hayri Durmuşlardan, Sakine Cansız, Mehmet Xeyrî Durmuş y Mustafa Karasu, destaca la figura de Abdullah Öcalan, más conocido como *Apo* (primo en kurdo), un estudiante de Ciencias Políticas en la

¹¹²⁹ Cfr. Nicole Watts. “Relocating Dersim: Turkish State-Building and Kurdish Resistance, 1931-1938”. *New Perspectives on Turkey*, 23: 1 (2000), p. 17.

¹¹³⁰ Eric Cornell. *Turkey in the 21st century: opportunities, challenges, threats*. Richmond: Curzon, 2001, pp. 119-132.

¹¹³¹ *Op. cit.* Nicole Pope y Hugh Pope. *Turkey Unveiled...*, p. 130.

¹¹³² Cfr. Mustafa C. Ünal. “Strategist or Pragmatist: A Challenging Look at Öcalan's Retrospective Classification and Definition of PKK's Strategic Periods between 1973 and 2012”. *Terrorism and Political Violence*, 26: 3 (2014), pp. 432-455.

Universidad de Ankara retratado por algunos como un líder con mano de hierro que no ha dudado en eliminar a aquellos que cuestionaban sus órdenes o quienes podrían llegar a suponer una amenaza para el liderazgo de la organización, como lo fue el caso de Çetin Güngör (Samir), que fue apartado de los órganos de decisión para más tarde abandonar la organización el 18 de marzo de 1984.¹¹³³ Pero para sus seguidores acérrimos, los conocidos como *apocular*, el enfoque distintivo del líder kurdo, original de la ciudad de Ömerli en la provincia de Şanlıurfa, tanto para su pueblo como para el Estado turco podría ser el resultado de la dilación en el tiempo de dicha “cuestión”, tal como sugiere el propio Öcalan: “somos el movimiento responsable del reposicionamiento a la inversa (*başşağı*) sobre la justicia al pueblo kurdo como uno degenerado/degradado (*düşürülmüş*)”.¹¹³⁴

En principio, el movimiento mantuvo un papel meramente cultural, aunque tras la celebración de su primer congreso en el monte Ararat (*Ağrı Dağı*) y la repetición de varias reuniones en las ciudades de Erzurum, Dersim, Elazığ y Antep, el congreso constitutivo de la organización oficiado el 27 de noviembre de 1978 en Fis, provincia de Diyarbakır, y la posterior publicación de su manifiesto un mes después, todo ello sirvió para que el movimiento pasara a convertirse en uno de índole política y nacionalista configurando un Estado independiente en el Kurdistán, la nación más grande del mundo sin Estado, un territorio comprendido entre los principales países en los que existe población kurda: Turquía, Siria, Irak e Irán.¹¹³⁵

El perfil clásico de un miembro del PKK, según un estudio del *think tank* TEPAV, es un hombre (88%) reclutado a la edad de 19 años (14%), siendo el año 1999 el de mayor actividad en materia de incorporación de miembros (19%); de procedencia mayoritariamente turca (73%) de las ciudades del sudeste como Diyarbakır (16%), Mardin (13%), Van (8,5%), Hakkari (6,5%) y Şırnak (6,9%).¹¹³⁶

En sus más de tres décadas de existencia, la organización ha pasado de ser una guerrilla rural de corte maoísta con el objetivo de lograr un Estado independiente mediante atentados suicidas y ataques con explosivos principalmente en la zona occidental de la Península de Anatolia a convertirse en uno que combina todo lo anterior con una importante presencia en el ámbito

¹¹³³ Cfr. Aliza Marcus. *Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence*. Nueva York: New York University Press, 2007, pp. 200-221.

¹¹³⁴ *Op. cit.* Ali Kemal Özcan. *Turkey's Kurds...*, p. 71.

¹¹³⁵ Ergun Özbudun. “Turkey-Plural Society and...”, pp. 68-69.

¹¹³⁶ Nihat Ali Özkan y H. Erdem Gürkaynak. “Who are the Armed People on the Mountains?”. *TESEV*, 10/02/2012. En línea http://www.tepav.org.tr/upload/files/1335440076-8.Who_are_the_Armed_People_on_the_Mountains.pdf (Consultado el 08/06/2015).

urbano gracias a organizaciones como el Movimiento Juvenil Revolucionario Patriótico (*Yurtsever Devrimci Gençlik Hareketi*, YDG-H), que ha prescindido del marxismo y forzado por las circunstancias ha trasladado sus bases del oeste de Irán hasta las montañas de Qandil, en el norte de Irak, centrado en reivindicaciones de un tipo de autonomía (*özyönetim*) federalista que se distancia de la idea del Estado-nación con la proclama el 20 de marzo del 2005 por parte del líder de la organización sobre la necesidad de implementar un “confederalismo democrático” mediante la creación, entre otras cuestiones, de la Confederación de los Pueblos de Kurdistan (*Koma Civakên Kurdistanê*, KCK) aunque otros miembros de la organización, como Cemil Bayik, enumeran como ideal al sistema de autonomías español.¹¹³⁷

A su vez, tras el proceso iniciado por los militares el 28 de febrero de 1980 y la consiguiente persecución política del movimiento, muchos de sus líderes fueron arrestados o incluso se convirtieron en sujetos de actos de delación por parte de las autoridades turcas como el ocurrido con Hakki Karer el 18 de marzo de 1977, asesinado por el MİT. Por su parte, Öcalan logró escapar a Siria donde fue acogido por el régimen de Hafez al-Assad, que mantenía un importante contencioso con Turquía respecto a los recursos acuíferos del río Tigris, y la alianza militar turco-israelí, que desembocó en un tratado de cooperación militar en marzo de 1996. Además de ser el principal rival de la región durante la época de la Guerra fría, debido al alineamiento político y militar del gobierno de Ankara con Occidente, mientras que Siria era el principal aliado de la URSS en Oriente Medio con el consecuente apoyo político de otros países como Bulgaria, sensible al componente marxista de la organización, o funcional, debido al enfrentamiento o la conflictividad con Turquía, como Grecia o Irán. De ahí que el padre del actual mandatario sirio considerara conveniente dar protección y patrocinio a la incipiente guerrilla kurda, con una gran capacidad ofensiva, a la que no sólo financió sino que también permitió la creación de campos de entrenamiento en el valle de la Bekaa libanesa.¹¹³⁸

En 1991, con la finalización de la Guerra del Golfo, la organización se asentó en el norte de Irak que se había convertido en una zona autónoma kurda-iraquí fuera de la órbita del régimen de Saddam Hussein, adquiriendo arsenales abandonados por el ejército en esa zona. El Estado turco por su parte comienza la puesta en marcha de una estrategia militar de medidas específicas de contrainsurgencia “como la evacuación de aldeas en áreas rurales en las que opera la guerrilla

¹¹³⁷ Cfr. Abdullah Öcalan. *Confederalismo Democrático*. Colonia: International Initiative Edition, 2012. En línea <http://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2012/09/Confederalismo-Democr%C3%A1tico.pdf> (Consultado el 08/06/2015) y Lluís Miquel Hurtado. “El marco español es un buen modelo para los kurdos en Turquía”. *MSur*, 28/10/2013. En línea <http://msur.es/2013/10/28/cemil-bayik/> (Consultado el 08/06/2015).

¹¹³⁸ Cfr. Martin Van Bruinessen. *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* [Kurdismo, Turquismo y Alevismo: las luchas de identidad étnica y religiosa]. Estambul: İletişim Yayınları, 2002.

privando a ésta del apoyo esencial de la población local. Esta situación colocaba al PKK en una posición muy delicada, lo que le llevará por ejemplo, a recurrir a atentados suicidas”.¹¹³⁹

Aunque la firma del Pacto de Adana (o Tratado antiterrorista sirio-turco) el 20 de octubre de 1998 en el que Siria, entre otras cuestiones, reconocía al PKK como organización terrorista ante la amenaza turca de invadir el país si continuaba el apoyo del régimen sirio a una organización considerada como tal por la UE y los EEUU. Como consecuencia de lo anterior, la expulsión de Öcalan terminará con su arresto en Nairobi el 15 de febrero de 1999. Tras el juicio, fue acusado de los cargos de terrorismo y separatismo siendo condenado a cadena perpetua en completo aislamiento en la isla de İmralı (*İmralı adası*), al sur del Marmara, tras ser abolida la pena de muerte definitivamente el 2 de agosto de 2002. Con el consecuente inicio de un alto el fuego unilateral e inmediato, como los dados en 1993, 1995 y 1998, el propio Öcalan se ha convertido en el interlocutor imprescindible para ambas partes así como también en uno de los factores que condiciona una posible resolución pacífica y/o política a la cuestión en una Turquía democrática con igualdad de derechos para turcos y kurdos.¹¹⁴⁰

Otro factor que ha actuado como condicionante, que se une a los continuas acusaciones sobre la implicación del PKK en actividades criminales como el narcotráfico, la extorsión, el tráfico de personas, el contrabando de armas y el blanqueo de dinero así como también en cientos de casos de tortura, asesinatos selectivos y procesos judiciales de dudosa legalidad por parte de las autoridades turcas, es la aparición de los primeros partidos de base kurda y las sucesivas clausuras propiciadas por las decisiones del Tribunal Constitucional (AM) acusados de conspirar contra la integridad nacional y territorial del Estado bajo una interpretación demasiado rígida de la Constitución (artículos 24, 68, 80) y la Ley de Partidos Políticos (artículos 84-89) confundiendo, por poner algún ejemplo, el término multinacionalismo con el de federalismo: “la constitución, basada en el principio del Estado unitario, no permite un Estado federal. Por lo tanto, los partidos políticos no pueden incluir el sistema federal en sus programas y tampoco pueden abogar por una estructura de este tipo. A medida que el principio del Estado-nación no permite la noción de un Estado multinacional, puesto que no hay espacio para una estructura o un sistema

¹¹³⁹ *Op. cit.* Daniel Iriarte. “La eterna cuestión kurda”. En Francisco Veiga y Andrés Mourenza (eds.) *El retorno de Eurasia*. Barcelona: Península, 2012, p. 340.

¹¹⁴⁰ Cfr. Mesut Yeğen. “The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity”. *Middle Eastern Studies*, 32: 2 (1996), pp. 216-229.

federal. En un sistema federal múltiples soberanías son ejercidas por varios estados federados. Considerando que en un Estado unitario sólo existe una soberanía”.¹¹⁴¹

Varios ejemplos de lo anterior son los casos representados por el Partido Popular del Trabajo (*Halkın Emek Partisi*, HEP) (1990-1993) con el asesinato el 7 de julio 1991 del Presidente de la rama del partido en Diyarbakir, Vedat Aydın, un caso que actualmente sigue bajo sospecha de haber sido llevado a cabo por una organización ilegal inserta en la gendarmería conocida como Inteligencia de Gendarmería contra el Terrorismo (*Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele*, JİTEM), formada en principio y entre otros por ex miembros del PKK conocidos por *itirağçı* (desertores/arrepentidos), una organización con entidad legal a través del artículo 5 de la ley 2803 aprobada el 3 de julio 2005 sobre la Organización, Deberes y Atribuciones de la Gendarmería (*Jandarma Teşkilat, Görev ve Yetkileri Kanunu*);¹¹⁴² el Partido de la Democracia (*Demokrasi Partisi*, DEP) (1993-1994) con el arresto de seis de sus miembros y condena a quince años de prisión aunque el 10 de diciembre de 2002 el Tribunal Europeo de Derechos Humanos (ECtHR) encontró por unanimidad que su disolución era contraria al artículo 11 del Convenio Europeo de Derechos Humanos (ECHR) relativo a la libertad de asociación, caso similar al Partido Popular de la Democracia (*Halkın Demokrasi Partisi*, HADEP) (1994-2003) en una decisión también por unanimidad del ECtHR el 14 de diciembre de 2010.¹¹⁴³ En cuanto al Partido Popular Democrático (*Halk Partisi Demokratik*, DEHAP) (1997-2003), ante la imposibilidad de poder acceder a la TBMM en las elecciones generales celebradas en 2002 debido a la barrera electoral del 10%, obteniendo finalmente un 6,2% de los votos, el partido anunció el 17 de agosto de 2005 su fusión con el Movimiento de la Sociedad Democrática (*Demokratik Toplum Hareketi*, DTH) para confluir en el Partido de la Sociedad Democrática (*Demokratik Toplum Partisi*, DTP) (2003-2009), clausurado más tarde el 11 de diciembre de 2009 por el AM por considerarlo “centro de coordinación de

¹¹⁴¹ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 10 de julio de 1992 núm. 1992/I. *TC Resmî Gazete*, 29/07/1992. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21299.pdf> (Consultado el 08/06/2015).

¹¹⁴² “Wife of slain Kurdish politician says husband killed by JİTEM”. *Today’s Zaman*, 02/03/2010. En línea http://www.todayszaman.com/national_wife-of-slain-kurdish-politician-says-husband-killed-by-jitem_203078.html (Consultado el 09/06/2015).

¹¹⁴³ Asunto Partido de la Democracia v. Turquía, demanda núm. 25141/94. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 21/05/2003. En línea [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{\"dmdocnumber\":\[\"703239\"\],\"itemid\":\[\"001-65370\"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{\) (Consultado el 08/06/2015) y Asunto HADEP y DEMİR v. Turquía, demanda núm. 28003/03. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 14/03/2011. En línea [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{\"dmdocnumber\":\[\"878622\"\],\"itemid\":\[\"001-102256\"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{\) (Consultado el 08/06/2015).

actividades contra la unidad indivisible del Estado, el país y la nación y conexiones con la organización terrorista del PKK”.¹¹⁴⁴

Por otra parte, el pensamiento político de índole islámico ha rechazado tradicionalmente el nacionalismo étnico (*etnik milliyetçilik*) a favor de una comunidad de creyentes basada en la hermandad de todos los musulmanes sin distinción de raza, color y origen étnico. Esta perspectiva, secundada entre otros por William M. Hale, Ergun Özbudun y Burhanettin Duran, ha permitido diferenciar a las partes del movimiento islamista turco (MG) en su punto de vista sobre el nacionalismo y la cuestión kurda no sólo con el principal partido del *establishment* kemalista (CHP) sino también con la versión conservadora y ultranacionalista de la síntesis turco-islámica (MHP) en el denominado como “tabú de la negociación” y que implica el coste político correspondiente a cualquier estrategia de resolución de la cuestión que no sea de carácter meramente militar.¹¹⁴⁵

Así mismo y anteriormente a la reanudación de las acciones armadas el 29 de mayo de 2004, presumiblemente como forma de presión contra el Estado turco, el PKK, en paralelo a la participación en las elecciones generales de 2002 del DEHAP, trató de institucionalizar su nueva estrategia de compromiso con las acciones políticas de lucha de carácter pacífico mediante una refundación de la organización el 15 de noviembre de 2003 que, a pesar de mantener su brazo armado, pasó a llamarse Congreso Popular del Kurdistan (*Kürdistan Halk Kongresi*, KONGRA-GEL).¹¹⁴⁶

Con independencia de todo lo anterior, los partidos conservadores de connotación islámica como el DYP, el ANAP o el AKP han optado tradicionalmente por reconocer la conflictividad e intentar buscar una solución a la cuestión mediante una combinación de políticas que aborden las reivindicaciones legítimas del movimiento nacionalista kurdo combinada con una estrategia contundente de contrainsurgencia. En el primer caso, no obstante, tras la ejecución de treinta y ocho militares y civiles en un control de carretera entre Bingöl y Elazığ el 24 de mayo de 1993, la Primera ministra por aquel entonces, Tansu Çiller, que hasta ese momento planteaba lanzar una

¹¹⁴⁴ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 16 de junio de 1994 núm. 1993/3 y 1994/2. *TC Resmî Gazete*, 29/04/1994. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21919.pdf> (Consultado el 08/06/2015).

¹¹⁴⁵ Cfr. William M. Hale y Ergun Özbudun. *Islamism, democracy and liberalism...*, p. 70 y Burhanettin Duran. “Approaching the Kurdish Question via *Adil Düzen*: An Islamist Formula of the Welfare Party for Ethnic Coexistence”. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 18: 1 (1998), pp.111-128.

¹¹⁴⁶ Marlies Casier. “Designated Terrorists: The Kurdistan Workers' Party and its Struggle to (Re)Gain Political Legitimacy”. *Mediterranean Politics*, 15: 3 (2010), pp. 393-413. En línea https://www.academia.edu/attachments/1865589/download_file?st=MTQzMzk2NDQzOCw4OC4xLjQwLjEzMSwzMjU0NTI1&s=swp-toolbar (Consultado 10/06/2015).

iniciativa civil por medios no militares para resolver la cuestión, otorgó vía libre al ejército para aplastar al PKK.¹¹⁴⁷ En segundo lugar, si el PKK comenzó su lucha armada solo un año después de la subida al poder del ANAP, el “özalismo” propuso que “la existencia de otros grupos étnicos exigía una nueva definición de la identidad y la ciudadanía que incluyese la realidad pluralista étnica, cultural, piadosa, ideológica y lingüística de Turquía. Özal afirmó que los pilares de la República necesitaban ser reconsiderados tales como la ciudadanía turca, la unidad, los derechos individuales y los derechos y responsabilidades del Estado”.¹¹⁴⁸

En relación al AK Parti, el artículo 4.4 del manifiesto fundacional del partido considera como derechos innatos las diferentes creencias, pensamientos, razas y lenguas así como la libertad de expresión y organización de las personas que viven en territorio turco. Por ello, el partido reconoce que la diversidad no sea una razón para la división sino que represente un refuerzo necesario para la riqueza cultural del país.¹¹⁴⁹ En este ámbito, el tema del nacionalismo ha sido un dilema básico del AKP y supone una pronunciada ruptura con la concepción holística del “nacionalismo de índole religioso” propuesto tradicionalmente por la MG. El partido rechaza en su programa político el nacionalismo basado en lo religioso, étnico o regionalista y propone la pluralidad como lema subyacente siendo la “conciencia cívica” (*yurttaşlık bilinci*), la característica definitoria de la nacionalidad. De acuerdo con ello, el partido abogó por que se adoptaran, gracias al tercer y sexto paquete de armonización, varias disposiciones en la realización de actividades culturales incluida la radiodifusión o la educación en lenguas locales de las diferentes lenguas y dialectos que tradicionalmente son usados por los ciudadanos turcos en sus vidas diarias distintas de la lengua turca, “como un activo que refuerce y apoye la unidad y la integridad del país en lugar de debilitarla”.¹¹⁵⁰

Con “la intención de encontrar una solución en el ámbito de aplicación de un proyecto de democratización generalizado del país en lugar de una régimen especial destinado a una región en concreto”,¹¹⁵¹ todo ello ha sido traducido “en algunas mejoras como permitir la emisión en radios y televisiones privadas durante cuarenta y cinco minutos al día en kurdo (esta medida se tomó a finales de 2006). El 6 de noviembre de 2008 se adoptó la ley nº 5767 que permitía a las

¹¹⁴⁷ Cfr. Andrew Mango. *Turkey and the War on Terror*. Nueva York: Routledge, 2005, pp. 31-57.

¹¹⁴⁸ *Op. cit.* Sedat Laçiner. “Turgut Özal Period in Turkish Foreign Policy: Özalism”. *Turkish Weekly*, 09/03/2009. En línea <http://www.turkishweekly.net/2009/03/09/article/turgut-ozal-period-in-turkish-foreign-policy-ozalism/> (Consultado el 07/06/2015).

¹¹⁴⁹ *AK Parti Tüzüğü* [La Constitución del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-tuzugu> (Consultado el 14/05/2014).

¹¹⁵⁰ Gokhan Bacika y Bezen Balamir Coskun. “The PKK Problem: Explaining Turkey's Failure to Develop a Political Solution”. *Studies in Conflict & Terrorism*, 34: 3 (2011), pp. 248-265.

¹¹⁵¹ *Nice Ak Yillara...*, pp. 7-12.

radios y televisiones del Estado emitir en otras lenguas y dialectos que no fuesen el turco. El canal kurdo de televisión, TRT-6, comenzó a emitir veinticuatro horas al día en kurdo desde el 31 de enero de 2009 con un discurso de Tayyip Erdoğan en el que expresaba sus buenos deseos en lengua kurda”, a pesar de proseguir con las operaciones de carácter punitivo así como las incursiones en la zona norte de Irak como la llevada a cabo el 21 de febrero de 2008 y más conocida como Operación Sol (*Güneş Harekâtı*).¹¹⁵²

Si bien el año 2009 fue considerado como “el año de la esperanza” en la resolución de la conflictividad debido a los pasos dados por el ejecutivo, los años posteriores por el contrario vieron un recrudecimiento de los enfrentamientos a pesar de los esfuerzos del AK Parti gracias a la implementación de la fallida “iniciativa kurda” que propuso, entre otras cuestiones, el establecimiento de programas universitarios privados de enseñanza del kurdo así como la introducción de la lengua kurda como asignatura optativa en secundaria únicamente en centros privados debido a que el artículo 42 de la constitución imposibilita la enseñanza a los ciudadanos en los centros educativos de otro idioma vehicular que no sea el turco; terminar con el juramento de lealtad nacional en las escuelas; la restauración de los nombres kurdos de pueblos y ciudades “turquificados” tras el golpe militar de 1980; la reducción del umbral al 7% para que los partidos políticos puedan recibir fondos públicos; una amnistía para los miembros relacionados con el PKK que no tuvieran delitos de sangre; la utilización de la lengua kurda en materiales durante la campaña electoral y el reclutamiento de funcionariado público de habla kurda.¹¹⁵³

Para ir concluyendo en este aspecto, Erdoğan reconoció el 28 de diciembre de 2012, en una entrevista televisiva en el canal NTV, la existencia de negociaciones entre el MİT y Öcalan para encontrar una solución al conflicto, ya el 18 de noviembre de 2012, el segundo reclamó un alto el fuego como el realizado en 2006 a pesar de varios sucesos que intentaban sabotear las conversaciones como el asesinato de tres miembros del PKK en París el 9 de enero de 2013 en el que una de ellas, Sakine Cansız, era cofundadora de la organización; el atentado en la séptima planta de la sede central del AKP donde Erdoğan tiene una oficina o el lanzamiento de varias granadas en el ministerio de justicia, ambos sucesos ocurridos el 20 de marzo de 2013.

Sin embargo, al conocido públicamente como “proceso de resolución” (*çözüm süreci*), o “proceso de İmralı” (*İmralı süreci*), se sumaría posteriormente como altavoz del nacionalismo kurdo en las instituciones turcas el partido del Partido de la Paz y la Democracia (*Barış Demokrasi*

¹¹⁵² *Op. cit.* Marién Duran y Francisco Veiga. “La era del AKP...”, p. 77.

¹¹⁵³ M. Hakan Yavuz y Nihat A. Özcan. “The Kurdish Question and Turkey’s Justice and Development Party”. *Middle East Policy*, 13: 1 (2006), pp. 102-19 y Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, pp. 171-201.

Partisi, BDP), que a su vez se ha entrevistado en varias ocasiones con Öcalan, también tomó forma cuando el propio líder de la organización realizó una declaración mediante una carta el 21 de marzo de 2013 durante las celebraciones del año nuevo (*Nowruz*) en Diyarbakır en el que pedía el desarme, el cese definitivo de las acciones armadas del PKK y la retirada de suelo turco que comenzó el 8 de mayo de 2013.¹¹⁵⁴

Tras los primeros pasos dados por la organización, el gobierno, además de crear una comisión de reconciliación en la TBMM, también puso en marcha un “paquete de democratización” que prácticamente hacía realidad las propuestas de la “iniciativa kurda”.¹¹⁵⁵ Aunque las medidas eran un paso hacia la igualdad de las distintas identidades étnicas de Turquía, el paquete no trataba los puntos clave para la resolución del conflicto, puesto que la definición tan amplia de “terrorismo” y “pertenencia a banda armada” dispuesta en el Código penal como en la “Ley Antiterrorista” serían la causa principal de arresto de políticos, algunos de ellos cargos electos del BDP así como activistas relacionados con el KCK, se mantuvieron, quedando también sin modificación alguna las disposiciones legales que permiten detenciones masivas.¹¹⁵⁶ Todo este escenario lleno de pragmatismo le ha proporcionado tradicionalmente al AKP un rédito electoral en las regiones kurdas del sureste del país, donde la oposición no obtiene apenas votos, hasta las pasadas elecciones generales celebradas el pasado 7 de junio de 2015 cuando el HDP obtuvo unos inmejorables resultados electorales (12,9%) evitando que el AK Parti (40,9%) renovase una mayoría absoluta.¹¹⁵⁷

No obstante, los acontecimientos sucedidos el verano de 2015 no sólo han dado al traste con cerca de dos años y medio del enésimo alto el fuego entre el PKK y el Estado turco sino que también mostraba la imposibilidad de que Turquía ignorase por más tiempo la amenaza que supone la organización terrorista Dāesh. El atentado suicida tuvo lugar el 20 de julio de 2015 en medio de un acto sobre la reconstrucción de la ciudad siria de Kobani organizado por la Federación de Asociaciones Juveniles (*Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu*, SGDF) en el patio del centro cultural Amara de la ciudad fronteriza de Suruç, en la provincia de Şanlıurfa, donde

¹¹⁵⁴ Lluís Miquel Hurtado. “El líder del PKK llama al fin de la guerra con Turquía”. *El Mundo*, 21/03/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/03/21/550dc3beca4741b02c8b456e.html> (Consultado el 29/05/2015).

¹¹⁵⁵ Murat Somer. “Turkey’s New Kurdish Opening, Religious Versus Secular Values”. *Middle East Policy*, 17: 2 (2010), pp. 152-65 y Arda Can Kumbaracıbası. *Turkish politics...*, p. 166.

¹¹⁵⁶ Orhan Kemal Cengiz. “What Does Erdoğan’s Democratization Package Offer Kurds, Minorities?”. *Al-Monitor*, 30/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/democratization-package-kurds-turkey-minorities.html> (Consultado el 11/06/2015).

¹¹⁵⁷ Mustafa E. Gurbuz. “The End of the Peace Process?”. *Rethink Brief*, 4 (2015), pp. 6-8. En línea <http://www.rethinkinstitute.org/wp-content/uploads/2015/06/2015-Turkish-Election-Report.pdf> (Consultado el 11/06/2015).

fallecieron 32 civiles, en su mayoría jóvenes universitarios, y más de un centenar de heridos.¹¹⁵⁸

La autoría fue reconocida por el Dāesh y puso de relieve que Turquía no sólo se había convertido en la “autovía yihadista” del atolladero sirio, ya que se estima que el grupo terrorista cuenta con alrededor de mil ciudadanos turcos en sus filas así como también, y según el periodista Fehim Taştekin, de la existencia de negocios de dudosa legalidad como el realizado con la gasolina en la ciudad fronteriza de Hacıpaşa.¹¹⁵⁹ Finalmente, ambas organizaciones junto a otras de izquierda radical respondieron atacando a las fuerzas de seguridad turcas, reiniciando al mismo tiempo el Estado turco los ataques aéreos en la zona de los montes Qandil resultando centenares de muertos entre ellos civiles y miembros de las fuerzas de seguridad, la consideración de algunas provincias (Şırnak, Mardin, Diyarbakır, Hakkari y Muş) y ciudades (Cizre, Nusaybin, Bismil y Silvan) de “seguridad especial” o estado de emergencia (*olağanüstü hal*) con toques de queda y varias operaciones policiales que han enviado a prisión a más de un millar y medio de personas. El fracaso del proceso de paz también ha traído consigo un nuevo escenario con la puesta en práctica de la guerra de guerrilla en el ámbito urbano por parte del YDG-H junto a la rama turca de las Unidades de Defensa Popular (en kurdo *Yekîneyên Parastina Gel*, YPG) contra las fuerzas de seguridad turcas.

¹¹⁵⁸ Andrés Mourenza. “Un ataque contra un centro kurdo en Turquía deja al menos 30 muertos”. *El País*, 21/07/2015. En línea http://internacional.elpais.com/internacional/2015/07/20/actualidad/1437388937_401512.html (Consultado el 01/08/2015)

¹¹⁵⁹ Fehim Taştekin. “Turkish villages smuggle IS oil through makeshift pipelines”. *Al-Monitor*, 15/09/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/09/turkey-syria-iraq-illegal-oil-pipeline.html> (Consultado el 01/08/2015).

V.5.2 La cuestión aleví

Por su parte, los alevíes (*alevilik*) son una minoría religiosa (*dini azınlık*) heterodoxa semejante a la doctrina del islam chií aunque sus raíces son diversas.¹¹⁶⁰ Dicha comunidad, mayoritaria en la zona de Anatolia central y oriental, es tratada a menudo en la misma categoría que la cofradía religiosa *Bektaşilik* aunque como demuestra la turcóloga Irène Mélikoff, las diferencias sean más bien históricas y sociales que religiosas: “el alevismo se desarrolló sobre todo en las estepas de Anatolia en una sociedad primitivamente nómada o seminómada. Por el contrario, los grupos bektasíes son originarios en gran parte de Rumelia, la parte occidental de Turquía, y los Balcanes”.¹¹⁶¹

Se estima que los propios alevíes representan un segmento del 15% al 20% de la población turca, es decir, alrededor de veinte millones de personas aproximadamente. Su culto proviene de las prácticas religiosas preislámicas de las tribus nómadas turcomanas llegadas a Anatolia desde Asia central durante los siglos XI y XIV y basadas en un sistema de creencias sincréticas y esotéricas de carácter chamánico y animista.¹¹⁶² Sin embargo, en comparación con otras comunidades musulmanas existen diferencias significativas en sus creencias, tradiciones y rituales que la dotan de connotaciones que combinan lo secular, la vía mística del Islam (sufismo) y un espíritu de humanismo universalista.

Por poner algún ejemplo significativo de lo anterior, en lugar de continuar con una rígida adherencia a la ley islámica, los alevíes desarrollaron una especie de comprensión “humanista” que profesa la obediencia a un conjunto de normas morales fundamentales que les permite vivir de acuerdo con el significado interno del Islam, profesando sus demandas externas mediante rituales que son llevados a cabo en el *Cemevi* (casas de la unión) que también funcionan como centros culturales para la comunidad ofreciendo una serie de servicios tales como la impartición de cursos de *Semah*, *saz* (laúd), cocina tradicional o la dispensa de alimentos para las personas más necesitadas.¹¹⁶³

¹¹⁶⁰ Cfr. Andrés Mourenza. *La génesis del alevismo*. Barcelona: Ediciones Eurasian Hub, 2011.

¹¹⁶¹ *Op. cit.* Irène Mélikoff. *Au Banquet des Quarante* [El banquete de los Cuarenta]. Estambul: Editions Isis, 2001, p. 24.

¹¹⁶² Cfr. Tord Olsson, Elisabeth Ozdalga y Catharina Raudvere (eds.) *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Richmond: Curzon, 2003, p. 4.

¹¹⁶³ Meliha Benli Altunışık y Özlem Tür. *Turkey: Challenges of Continuity and Change*. Londres: Routledge, 2005, p. 41.

De forma particular, la doctrina aleví-bektasí ha sido explicada tradicionalmente sobre la base del dualismo unidad-multiplicidad (*Vahdet-i Vücut*) y no sobre la actitud categórica material creador-creado. En algunos casos, de forma similar a los bektasíes, los hombres y mujeres se reúnen juntos en los rituales y los miembros de la hermandad son guiados espiritualmente por personas designadas (*görevli*) y conocidas como *Dede*, especialistas religiosos descendientes del linaje *ehl-i beyt* (*ahl-al bayt* en árabe), término que en la tradición islámica se refiere a la familia del profeta Mahoma. Algunos de los rituales más conocidos son la *ikrar* (promesa de cometer), *musahiplik* (fraternidad), *görgü* (rito de integración) o *düskünlük* (excomuniación). A pesar de no mantener ningún texto sagrado ni tampoco ejercicio de instruir en temas pertenecientes a la religión, es posible encontrar una serie de textos canónicos considerados como *Buyruk* (mandamiento) referidos al sexto imán del islam chií, Ya'far al-Sadiq (el verdadero), aunque como otros textos no sistemáticos y extensos adolece de una aceptación universal debido a las diferentes versiones transmitidas de forma oral durante todo el siglo XVII.¹¹⁶⁴

A su vez, aunque la gran mayoría de alevíes reconocen el Córán (*Koranı Kerim*), algunos perciben, de forma similar a los demás chiítas, que la versión actual del mismo está contaminada por los adversarios de Ali, llegando incluso a publicar en junio de 1995 el “Córán aleví”, más conocido como *Koranı Hakim* (el Córán reflexivo). De igual manera y debido a las raíces culturales basadas en la tradición oral, tanto los alevíes como los bektasíes también internalizan, perpetúan y amplían este código moral mediante narraciones, poemas y canciones. De ahí que la poesía cultivada por esta *tarikát* fuera de gran influencia para la posterior formación de la lírica en la Turquía moderna.¹¹⁶⁵

De manera tradicional, la heterodoxia representada tanto por los alevíes como por la hermandad bektasí, a la que podría añadirse también otra hermandad como la *Kızılbaş*, permitieron presentarse como firmes partidarios de los principios del kemalismo en parte como venganza a la discriminación sufrida durante la época otomana. Por ello, “el conflicto entre el turco de las ciudades, sedentario, con influencias del Imperio Persa y fiel observador del Islam, y el turco de las estepas, seminómada y con creencias islámicas mezcladas con animismo y chamanismo constituye una de las claves para la comprensión de varios aspectos de la historia política y religiosa de Turquía desde la época selyúcida hasta nuestros días”.¹¹⁶⁶

¹¹⁶⁴ Cfr. Elise Massicard. *The Alevi in Turkey and Europe Identity and Managing Territorial Diversity*. Nueva York: Londres: Routledge, 2012, pp. 99-100.

¹¹⁶⁵ M. Hakan Yavuz. “Is There a Turkish Islam...”, p. 229.

¹¹⁶⁶ *Op. cit.* Thierry Zarcone. *El islam en la...*, p. 18.

Aunque para David Shankland, el citado apoyo al kemalismo las convirtió en meras asociaciones culturales secularizadas con débiles referencias religiosas mientras que al mismo tiempo también padecieron los problemas derivados de las leyes dirigidas contra las propias hermandades religiosas.¹¹⁶⁷ En otras palabras, y según el Presidente de la fundación aleví *Cem Vakfi*, İzzettin Doğan, “si bien Atatürk quiso establecer un entendimiento del Islam basado en el “racionalismo”, su proyecto quedó obsoleto tras la apertura del régimen al multipartidismo”.¹¹⁶⁸

En paralelo al aumento absoluto de las políticas identitarias y la sensación de amenaza ante una creciente “sunnificación” del Estado bajo los diversos gobiernos de partidos conservadores de connotación islámica durante toda la segunda mitad del siglo XX, todo ello consiguió que el alevismo se volviera no solamente más activo sino también más políticamente consciente.¹¹⁶⁹ Varios ejemplos de lo anterior pueden observarse durante las convulsas décadas de los setenta, ochenta y noventa donde la identidad diferenciada de los alevíes se fortaleció a través de la rápida urbanización tras el primer gran éxodo rural y muchos de ellos adoptaron una ideología revolucionaria de izquierdas (de carácter marxista-leninista) en contraposición a los conservadores sunníes y otras organizaciones de carácter anticomunista, fascista y ultranacionalista como los *ülküçüler* (idealistas).

En diciembre de 1978, los propios *ülküçüler* llevaron a cabo una serie de matanzas en Kahramanmaraş (una provincia al sureste de Turquía), más conocida como la “masacre de Maraş” (*Maraş katliamı*), que dejó más de un centenar de víctimas.¹¹⁷⁰ Un incidente similar tuvo lugar en julio de 1980 en la ciudad de Çorum con media centena de víctimas así como también en Sivas en el mes de julio de 1993 cuando islamistas prendieron fuego al hotel Madimak, donde se estaba llevando a cabo el festival cultural “Pir Sultan Abdal”, dejando treinta y siete víctimas, tras sentirse provocados por unos comentarios sobre el Islam realizados por el escritor Aziz Nesin. Estos hechos pueden contextualizar el carácter hostil, la potencial violencia y la profundidad del conflicto entre islamistas, ultranacionalistas y alevíes.¹¹⁷¹

¹¹⁶⁷ Cfr. David Shankland. *The alevi in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition*. Londres: Routledge Curzon, 2003.

¹¹⁶⁸ Tülin Daloğlu. “Turkish Alawites Face Prejudice, Pressure by State”. *Al-Monitor*, 27/12/2012. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2012/al-monitor/alewites-turkey-syria.html> (Consultado el 16/06/2015).

¹¹⁶⁹ Cfr. İlyas Üzümlü. *Günümüz Aleviliği* [El Alevismo en la actualidad]. Estambul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 1997.

¹¹⁷⁰ Aykan Erdemir. “Tradition and modernity: Alevi’s ambiguous terms and Turkey’s ambivalent subjects”. *Middle Eastern Studies*, 41: 6 (2005), pp. 937-951.

¹¹⁷¹ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 87.

Un ejemplo de discriminación del Estado turco sobre esta minoría sería el caso de Sinan Işık, donde el demandante “afirmaba que en su documento nacional de identidad, contiene una rúbrica dedicada a la religión en la que figura la mención «islam», cuando él no profesa esta religión”.¹¹⁷² El ECtHR dictaminó finalmente que la obligatoriedad de expresar la denominación religiosa en los documentos nacionales de identidad violaba los artículos 9, 34 y 46 de la ECHR sobre la libertad de pensamiento, conciencia y confesión. Por tanto, dichas instituciones son las mejores herramientas para la homogenización de los turcos en términos de prácticas y creencias religiosas.

A su vez, otra de las demandas expresadas con mayor frecuencia por los alevíes está relacionada con la ampliación del término genérico de “lugar de culto” (*ibadet yeri*) para que los *Cem evleri* (casas *Cem*) sean reconocidas con dicho estatus legal. Si bien la ley de 1985 consideraba a las mezquitas como el único lugar de culto, en 2004 y con la intención de cumplir los requisitos europeos, fueron introducidos una serie de modificaciones donde también se reconocía como tales a las mezquitas pequeñas (*mescit*), las iglesias y las sinagogas. Aunque la sentencia del ECtHR a favor de la fundación aleví *Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı* que obligaba al DİB a pagar las facturas de electricidad y agua al Garip Dede cemevi bajo la violación de los artículos 9, 14 y 41 del ECHR, daba esperanzas a un posible renacimiento futuro.¹¹⁷³

Sin embargo, el proyecto de “apertura aleví” (*Alevi açılımı*) puesto en marcha por el AKP a finales del año 2010, retomada nuevamente a finales de 2014 por el ex *premier* Davutoğlu, se propuso, al igual que con el caso kurdo, dar una solución a la cuestión a través de una serie de reuniones entre representantes de asociaciones alevíes, académicos, periodistas, intelectuales, asociaciones de empresarios, organizaciones de la sociedad civil y de DDHH, teólogos y políticos en el que se trataron varias de las demandas: en primer lugar, el reconocimiento por parte del Estado turco, y especialmente de los grupos sunníes y la extrema derecha nacionalista, de los crímenes, asesinatos y prácticas injustas contra la comunidad aleví así como también las medidas jurídicas y políticas que respondan a las demandas de los derechos de los grupos alevíes.¹¹⁷⁴

¹¹⁷² Asunto Sinan Işık v. Turquía, demanda núm. 21924/05. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 02/02/2010. En línea <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-139409> (Consultado el 16/06/2015).

¹¹⁷³ Asunto Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turquía, demanda núm. 32093/10. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 02/12/2014. En línea <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-148275> (Consultado el 16/06/2015).

¹¹⁷⁴ Talha Köse. “The AKP and the “Alevi Opening”: Understanding the Dynamics of the Rapprochement”. *Insight Turkey*, 12: 2 (2010), pp. 143-164. En línea http://www.researchgate.net/profile/Talha_Kose/publication/256024239_The_AKP_and_the_'Alevi_Opening'_Und

Dichas demandas fueron reflejadas en un informe realizado por el DİB presentado al Primer ministro el 29 de agosto de 2013 que, entre otras cuestiones, solicitaba la creación de un Consejo Superior de Asuntos Religiosos (*Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı*) en el que los alevíes así como otras minorías religiosas, como asirios y judíos-sefardíes, estén representadas en el DİB bajo dicho consejo y tomen partido en el proceso de toma de decisiones sobre sus asuntos para satisfacer sus necesidades y resolver sus problemas; todos los *Dedeler* deberán ser adscritos al cuerpo de funcionarios públicos como los imanes, muecines y muftíes; los problemas sobre el estatus legal de los *cemevleri* como “lugares de culto” no puede ser reconocido únicamente con el pago de la electricidad o el agua, el nuevo órgano debe dotar los recursos necesarios para cumplir con las necesidades y todos los problemas referidos a la libertad de creencia y confesión de todos los ciudadanos turcos. Aunque lamentablemente ninguna de las propuestas se vio reflejada en el “paquete de democratización” presentado al mes siguiente del informe, concretando únicamente la modificación original de una serie de nombres de ciudades y universidades a su nombre original.¹¹⁷⁵

[erstanding the Dynamics of the Rapprochement/links/548ca7af0cf225bf66a29af4.pdf](http://www.understandingthedynamicsoftherapprochement/links/548ca7af0cf225bf66a29af4.pdf) (Consultado el 16/06/2015).

¹¹⁷⁵ Mehmet Ali Berber. “Görmez: Cemevleri ibadethane olsun [Görmez: las Casas Cem serán lugares de culto]”. *Sabah*, 30/08/2013. En línea <http://www.sabah.com.tr/gundem/2013/08/30/gormez-cemevleri-ibadethane-olsun> (Consultado el 17/06/2015) y Hilmi Yavuz. “Diyanet ve Alevilik [El Diyanet y el Alevismo]”. *Zaman*, 08/09/2013. En línea http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/diyanet-ve-alevilik_2131694.html (Consultado el 17/06/2015).

V.6 EL VIAJE DE LA PERIFERIA AL CENTRO: EL AKP EN EL PODER (2002-2017)

Si realizamos una recapitulación de todo lo que hemos visto hasta ahora, nos sería útil dividir en tres períodos los aproximadamente catorce años del AKP en el Ejecutivo. La primera de ellas es considerada por muchos como la edad dorada (*altın çağı*) y comprende en términos generales la primera legislatura del partido en el poder (2002-2007). Como se ha visto, esta fase estuvo caracterizada por importantes reformas que no procuraban una transición de un régimen autoritario a uno democrático, ni una cuestión de consolidación democrática, sino que se enmarcaba en el paso de una democracia defectiva tutelada a un régimen de autoritarismo electoral/competitivo de partido hegemónico.¹¹⁷⁶

Aunque finalmente dicho proceso de transición de un tipo de régimen híbrido a otro se nutrió en gran parte gracias al uso por parte del partido de una ambigüedad ideológica tanto pragmática como ecléctica junto a uno de los ciclos de mayor desarrollo y fortaleza económica desde el comienzo de la época multipartidista con una tasa media de crecimiento anual del Producto Interior Bruto (PIB) del 6%. Como bien establece Erdal T. Karagöl, “durante este período el crecimiento económico no sólo fue debido al creciente volumen de exportación de bienes y servicios sino también a una reactivación de la demanda interna, una mayor cantidad de inversión extranjera, que pasó de 1,1 en 2002 a 8,9 billones de dólares en 2010, así como las diversas precauciones y programas de austeridad económica puestos en marcha”.¹¹⁷⁷

No obstante, los logros económicos, democráticos y de política exterior en esta primera etapa no hubieran sido posibles sin la fuerte influencia del proceso de adquisición del acervo comunitario impulsado por la perspectiva de una futura adhesión a la UE. En resumen, los principios del partido en esta primera etapa persiguieron “un globalismo conservador a través de la vía europea”.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁶ Carmen Rodríguez y Antonio Ávalos. “Sociedad civil y democratización...”, p. 11.

¹¹⁷⁷ *Op. cit.* Erdal Tanas Karagöl. “The Turkish Economy during the Justice...”, p. 116.

¹¹⁷⁸ *Op. cit.* Ziya Öniş. “Monopolising the Centre...”, p. 22.

V.6.1 Una agenda “islamizadora” de las instituciones del Estado (2002-2007)

Durante la primera legislatura del AKP en el poder, el partido persiguió en materia económica políticas neoliberales a fin de mantener sus promesas electorales sobre la reconstrucción del buen gobierno, la transparencia y la estabilidad económica debido a la coyuntura doméstica precedente. Pero por el otro, se intentó llevar a cabo, en palabras de Mine Eder, una “agenda islamizadora de las instituciones del Estado” para apaciguar a su base social conservadora donde “el partido frente a la elección entre estos dos modos de hacer política, por lo general, sacrificó su ideología islamista por el bien de la estabilidad económica siendo una elección racional en el sentido de que sólo dicha estabilidad podría mantener unidos a los grupos que formaron la base de apoyo electoral partido”.

A su vez, la insistencia en una actitud islamista antisistémica habría limitado también el apoyo del partido de los musulmanes conservadores y nacionalistas que viven en el centro y el este de Anatolia. Durante este primer mandato, prosigue Eder, se aplicó una política de contención dual: “una política neoliberal a favor de los conservadores pero también a los islamistas de las clases más pudientes. Si bien portar el *türban* (pañuelo islámico) se convirtió en el elemento más visible en el espacio público también se cristalizó en la opción política más efectiva del partido para sostener sus hábitos de conducir coches caros mientras que todavía representaban a los oprimidos, pobres y marginados sociales”.¹¹⁷⁹

De ahí que la naturaleza ecléctica y pragmática en la identidad política del AKP ha dado lugar a críticas, desde el campo islamista como de algunos círculos liberales, especialmente durante el tercer mandato del partido en el poder.¹¹⁸⁰ Con las características particulares de la política turca, la “democracia conservadora” puede ser la identidad política más sugestiva para el partido. Después de todo, la consistencia en una determinada ideología o identidad política nunca ha sido una marca distintiva de los partidos conservadores. La propia “democracia conservadora” provee una identidad política al partido “sin incomodar a la comunidad internacional y al *establishment* laico mientras que al mismo tiempo asegura al electorado de mayor connotación

¹¹⁷⁹ *Op. cit.* Mine Eder. “A Cynical Look at the ‘Secularism Debate’ in Turkey?”. En Barry A. Kosmin y Ariela Keysar (eds.) *Secularism, Women and the State: The Mediterranean World in the 21st Century*. Hartford: Trinity College, 2009, p. 242.

¹¹⁸⁰ Cfr. Sibel Eraslan. “Yeni Türkiye’yi yeni sahiplerine bırakmak [Que los propietarios abandonen la Nueva Turquía]”. *Star*, 27/03/2015. En línea <http://haber.star.com.tr/yazar/yeni-turkiyeyi-yeni-sahiplerine-birakmak/yazi-1014377> (Consultado el 24/06/2015).

religiosa que lo islámico sigue desempeñando un papel importante en la identidad y las políticas del partido”.¹¹⁸¹

Por ello, durante esta primera etapa, el AK Parti enmarcó sus esfuerzos en redefinir la posición del *establishment* laico en términos de promover una mayor democratización bajo el cumplimiento del *aquis* comunitario aunque las suposiciones, al mismo tiempo, sobre una islamización gradual de las instituciones fue calificado por el principal partido de la oposición, el CHP, como el comienzo de la puesta en marcha de una “agenda oculta islamista”. Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en el sexto paquete de armonización, que, entre otras cuestiones, trataba de introducir el establecimiento de capillas (*ibadethane*) en cada edificio residencial a pesar de que en el Islam, a diferencia del Cristianismo, no existe esa necesidad. La propuesta fue retirada finalmente debido a las críticas de la oposición.¹¹⁸²

A su vez, un estudio realizado por Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül y Nedim Şener resalta que gracias a “la infiltración de los islamistas en la burocracia estatal, las cofradías religiosas en Turquía, reconvertidas en fundaciones, se fortalecieron financiera y estructuralmente durante los gobiernos del AKP mientras que las personas de orientación secular han estado bajo la “presión islamista”, también conocida como “presión de barrio”, de las bases del partido en el poder y se enfrentan a la discriminación en sus vidas a diario”.¹¹⁸³

En este sentido, con las diferentes reformas realizadas en el Código penal durante el mes de febrero de 2004, el gobierno del AKP convertía en delito, castigado con una pena de cárcel de dos a cinco años, la inhibición del derecho de educar y enseñar así como el beneficiarse de los servicios públicos y el derecho a organizar oraciones y rituales religiosos de carácter masivo.¹¹⁸⁴ Por su parte, el CHP rechazó la propuesta alegando que todo ello fomentaría las actividades del movimiento islamista, lo que supone un desafío para la visión del principio de laicidad mantenida por el ente estatal. En junio de 2005, el gobierno del AK Parti, a pesar del veto del presidente Sezer, aprobó un nuevo Código penal que reducía las penas de cárcel debido a la apertura de instituciones educativas ilegales de un máximo de tres a un año que, a diferencia del

¹¹⁸¹ *Op. cit.* Burhanettin Duran. “The Justice and Development...”, p. 86.

¹¹⁸² Banu Eligür. *The mobilization of political...*, pp. 250-251.

¹¹⁸³ *Op. cit.* Binnaz Toprak, İrfan Bozan, Tan Morgül y Nedim Şener. *Being Different in Turkey Religion, Conservatism and Otherization*. Estambul: Boğaziçi University: Open Society Foundation, 2009, pp. 13-14. En línea http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/tr_farkli_olmak.pdf. (Consultado el 13/11/2013) y Ruşen Çakır. *Türkiye tartışıyor 1: mahalle baskısı* [Turquía discute 1: presión de barrio]. Estambul: Doğan Kitap, 2008.

¹¹⁸⁴ Ali L. Karaosmanoğlu. “Transformation of Turkey’s Civil-Military Relations Culture and International Environment”. *Turkish Studies*, 12: 2 (2011), pp. 253-264.

anterior código, no fue incluida.¹¹⁸⁵

Así mismo, de las reformas del citado código aprobadas en septiembre de 2004, una de las polémicas abiertas fue el intento de criminalizar el adulterio, lo que demostraba una vez más para la oposición la intención del AK Parti de instaurar nuevamente la ley islámica. Aunque en opinión de Mustafa Akyol, el caso fue exagerado. En primer lugar, “no era la primera vez que se legislaba debido a que el adulterio ya había sido considerado como delito desde los inicios de la República y fue abolida a finales de los años noventa. El proyecto del AKP disponía la restauración de dicho artículo. En segundo lugar, las penas serían de dos años de prisión no un castigo corporal. En tercer lugar, la propuesta fue criticada no sólo por el sector liberal sino también por figuras ultraconservadoras islámicas que se dieron cuenta de que la ley, por defecto, también criminalizaba la poligamia, que es ilegal en Turquía, pero aún se encuentra en algunas áreas rurales subdesarrolladas. Al final, Erdoğan dio marcha atrás y el adulterio se mantuvo como legal”.¹¹⁸⁶

Otro hecho que ejemplifica la gradual islamización de las instituciones estatales es la circunstancia de que bajo la presidencia de Gül (2007-2014), el AK Parti “ha nombrado a graduados salidos de las *imam-hatipler* para desempeñar altos cargos en las instituciones públicas”.¹¹⁸⁷ Varios ejemplos personificados de lo expuesto anteriormente son el nombramiento de Davut Dursun en julio de 2009 para presidir el Consejo Supremo de Radio y Televisión o también puede extraerse de las declaraciones, al poco tiempo de ser nombrado para el cargo, como nuevo Presidente del Consejo de Educación Superior (*Yüksek Öğretim Kurulu, YÖK*), Yusuf Ziya Özcan, en diciembre de 2007. Si tradicionalmente el YÖK ha mantenido la tarea de “procurar que los estudiantes estén persuadidos por una conciencia de lealtad a las reformas y principios de Atatürk” jugando por ello un papel de salvaguarda de la visión asertiva del principio de laicismo en las universidades, el nombramiento de Özkan, muy criticado en los círculos laicos de compartir la visión pasiva del AKP, declaraba: “dos de mis tareas principales presuponen que las prohibiciones existentes en las universidades, entre ellas la prohibición del velo islámico, habrían llegado a su fin para, entre otras cosas, poner en práctica una segunda tarea, la de darle más importancia al ámbito científico”.¹¹⁸⁸

¹¹⁸⁵ Steven Cook. *Ruling but Not Governing: The Military and Political Development in Egypt, Algeria, and Turkey*. Washington, D.C.: Johns Hopkins University Press, 2007.

¹¹⁸⁶ *Op. cit.* Mustafa Akyol. “How 'Islamist'...

¹¹⁸⁷ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 262.

¹¹⁸⁸ İbrahim Asaloğlu. “Üniversitelerde bütün yasaklar kalkacak, bilime önem verilecek [Todas las prohibiciones de las universidades se suspenderán, dándole énfasis a la Ciencia]”. *Zaman*, 12/12/2007. En línea

Para el AK Parti, la democracia se ha convertido en una cuestión de supervivencia, dado que tras la publicación del memorándum que antecedió al proceso del 28 de febrero de 1997, que supuso el consiguiente derrocamiento del gobierno en coalición, puede ser atribuido a que “hasta ese momento nunca habían tomado con suficiente formalidad la democracia”.¹¹⁸⁹ Por tanto, tras el golpe militar de carácter postmoderno, los islamistas entendieron que a pesar del apoyo mayoritario popular, serían siempre vistos como una fuerza política “ilegitima”, es decir, un movimiento anómalo y anti-sistémico. El novedoso uso del lenguaje democrático y los DDHH estaba destinado a construir una especie de escudo protector en aras de ayudar al partido a adquirir dicha legitimidad.

Por ello, la democracia ha servido para mostrar la “legitimidad popular” de los islamistas pero, a su vez, también para construir un tipo de seguridad *vis-à-vis* con el *establishment* kemalista. El citado “afecto” islamista por la democracia, al menos en un principio, se basó en un cálculo pragmático que ha contribuido a su propia protección frente a las agresiones de la élite secular. Sin embargo, desde la tercera legislatura (2011-2015), el AKP ha pasado de negar o devaluar la democracia a invertir sus normas, procesos y resultados en busca de protección y legitimación política.

http://www.zaman.com.tr/gundem_universitelerde-butun-yasaklar-kalkacak-bilime-onem-verilecek_624008.html (Consultado el 26/09/2014) y “Bütün yasaklar kalkacak [Todas las prohibiciones serán suspendidas]. *Milliyet*, 12/12/2007. En línea <http://www.milliyet.com.tr/2007/12/12/siyaset/siy01.html> (Consultado el 26/09/2014).

¹¹⁸⁹ Para un análisis de la actitud cambiante de los intelectuales islamistas sobre el proceso de globalización, los DDHH, la democracia y la adhesión a la UE, se puede consultar cfr. İhsan D. Dağı. “Rethinking Human Rights, Democracy...”, pp. 135-151.

V.6.2 La consolidación del AKP en el poder político (2007-2011)

Así mismo, la siguiente etapa abarca la segunda legislatura del partido en el gobierno (2007-2011) tras consolidar su mayoría en las elecciones de 2007, representa un período de relativo estancamiento en el carácter reformista y el punto álgido de la conflictividad con el *establishment* kemalista tras evitar el cierre del partido de forma ajustada al no obtener el Tribunal Constitucional (AM) la mayoría cualificada necesaria por un sólo voto. A su vez, la citada victoria electoral y la posterior elección de Abdullah Gül como Presidente de la República representan, en palabras de M. Hakan Yavuz, “el final de la “doble soberanía” o los “gobiernos paralelos” en Turquía, debido a que el poder de los militares había sido drásticamente reducido”.¹¹⁹⁰

Si bien Turquía logró esquivar con cierta efectividad la crisis financiera de 2008, el desarrollo económico no fue tan sustancial como en la primera fase aun manteniendo un 3,6% de promedio anual de crecimiento en el PIB.¹¹⁹¹ Según Ziya Öniş, a pesar de unos indicadores macroeconómicos positivos, un moderado crecimiento del PIB y la reducción de la inflación a un sólo dígito, el grado en el que se ha visto afectada los indicadores microeconómicos es cuestionable, puesto que la “rápida tasa de crecimiento de Turquía se vio impulsada principalmente por una entrada masiva de capital financiero extranjero atraído por significativas altas tasas de interés. A ello se une el persistente problema del desempleo, con una tasa superior al 12,5%, donde el paro juvenil en centro urbanos como Estambul o Ankara suele situarse alrededor del 26%”.¹¹⁹² A su vez, el creciente intervencionismo de la autoridad política ejecutiva sobre instituciones como el Banco Central de la República de Turquía (*Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası*, TCMB), se hizo más que frecuente actuando en claro contraste con los primeros años del AK Parti en el poder donde las instituciones reguladoras independientes constituyeron una parte esencial de un Estado regulador fuerte, lo que contribuyó en gran parte al éxito económico del considerado como “milagro turco”.¹¹⁹³

¹¹⁹⁰ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 267.

¹¹⁹¹ Cfr. Alan Beattie. “Turkey’s growth model: time for a serious rethink”. *Financial Times*, 12/06/2015. En línea <http://www.ft.com/intl/cms/s/3/d16c9d00-1109-11e5-9bf8-00144feabdc0.html#axzz3mPac8kE1> (Consultado el 21/06/2015).

¹¹⁹² Ziya Öniş. “The Triumph of Conservative Globalism: The Political Economy of the AKP Era”. *Turkish Studies*, 13: 2 (2012), p. 142.

¹¹⁹³ Cfr. Işık Özel. “The Politics of De-delegation: Regulatory (In)dependence in Turkey”. *Regulation and Governance*, 6: 1 (2012), pp. 119-129.

En referencia al proceso de transición de una tipología de régimen híbrido a otro, el partido no fue capaz durante esta etapa de establecer un equilibrio entre sus valores conservadores, la pragmática de actuar como un partido tradicional conservador de connotación islámica y su compromiso con la consolidación democrática, incrementando las sospechas escépticas sobre los verdaderos objetivos a favor de un sistema de contrapesos democráticos y rendición de cuentas combinado con elementos de progreso y una cierta pérdida del *momentum* reformista en consonancia con el estancamiento de las negociaciones de adhesión a la UE.¹¹⁹⁴

¹¹⁹⁴ Cfr. Adam Przeworski. “Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts”. En Jon Elster y Rune Slagstad (eds.) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 59-80.

V.6.2.1 La “crisis política” del *Cumhurbaşkanı*, las elecciones plebiscitarias y el referéndum democrático de 2007

Desde 1970, los movimientos/asociaciones islamistas han actuado cada vez más en lo político tratando de alcanzar el poder mediante la transformación de las instituciones estatales. Pero lo anterior también puede haber contribuido a aumentar la autonomía del AKP como organización demostrándose que el liderazgo carismático del partido fue capaz de consolidar su apoyo a pesar de las limitaciones estructurales gracias al fortalecimiento de la economía y, por otro, a la capacidad del partido para utilizar la herestética.¹¹⁹⁵ A lo que habría de sumarse la explotación y el aprovechamiento de los “espacios de oportunidad política” que proporcionaban organizaciones estatales tales como el Consejo de los Mercados del Capital (*Sermaye Piyasası Kurulu*), convirtiéndose las finanzas islámicas “en una fuente importante de inversiones a largo plazo”, en palabras del presidente de la institución, Vahdettin Ertaş.¹¹⁹⁶

No obstante, varias decisiones del Tribunal Constitucional (AM) le han hecho aparecer como una de las partes más activas en la conflictividad política con el partido produciendo dos “terremotos políticos” (*siyasi depremleri*). El primero de ellos vino condicionado por la decisión sobre el quórum parlamentario necesario para elegir al Presidente de la República tras la finalización, el 28 de agosto de 2007, del período establecido de mandato de Ahmet Necdet Sezer. Según Ergun Özbudun, la interpretación del tribunal sobre la mayoría necesaria, es decir, dos tercios del total de los miembros (367) en las dos primeras rondas y mayoría simple (267) en la tercera y cuarta ronda de votación como también válidas para la apertura de la sesión en la TBMM, “efectivamente impedía que el candidato del AKP, Abdullah Gül, y calificado por el aquel entonces Presidente de la TBMM, Bülent Arınç, como un “presidente religioso” que representaba los valores islámicos, fuera elegido como Presidente de la República”.¹¹⁹⁷

¹¹⁹⁵ Se entiende por herestética “la manipulación de los gustos y alternativas en las que las decisiones se toman, así como la estructura objetiva que aparece a los participantes. Es en definitiva un estudio de la estrategia de decisión”. En la herestética, “la retórica y la convicción son argumentos secundarios (...) lo importante es estructurar la situación para que el actor gane, independientemente de que los otros participantes sean persuadidos”. *Op. cit.* William H. Riker. “Political Theory and the Art of Heresthetics”. En Ada W. Finifter (ed.) *Political Science*. Washington D.C.: American Political Science Association, 1983, p. 61.

¹¹⁹⁶ *Op. cit.* Arda C. Kumbaracıbaşı. *Turkish politics...*, pp. 178-179.

¹¹⁹⁷ “Dindar bir cumhurbaşkanı seçeceğiz” [Vamos a elegir a un presidente religioso]. *Hürriyet*, 16/04/2007. En línea <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6338873.asp> (Consultado el 30/07/2015).

El AK Parti, con una mayoría de 363 parlamentarios, acudió a la primera ronda de votación programada para el 27 de abril de 2007 que fracasó gracias a que la oposición no asistió a la sesión como protesta a la inexistente negociación del partido en el poder. No obstante, la decisión del tribunal, que anuló la primera ronda de votación tras una petición presentada por el CHP debido a una presunta violación de la regla de la mayoría necesaria para iniciar una sesión plenaria, “iba totalmente en contra de una interpretación literal y teleológica de la constitución. El artículo 96 establece que a menos que no exista una disposición en la constitución, por el contrario, la TBMM deberá abrir sus sesiones con la presencia de al menos un tercio del total de los miembros presentes y decidir con la mayoría absoluta de los mismos. Sin embargo, la mayoría decisoria no será en ningún caso inferior a un cuarto de la totalidad de sus miembros”.¹¹⁹⁸

Si bien la constitución también contiene una serie de disposiciones sobre la mayoría necesaria para cuestiones consideradas de naturaleza especial, “no existe alguna en relación al quórum necesario para la apertura del período de sesiones. Por lo tanto, la presencia de al menos un tercio de los miembros de la TBMM (184), debería haber sido suficiente. Así, el fallo del AM también iba en contra del artículo 102 de la Constitución sobre la elección del Presidente de la República. Si bien este artículo necesita una mayoría de dos tercios del total de los miembros en las rondas finales de votación, la interpretación del tribunal permitió que un tercio de los diputados no asistieran a la primera ronda. Esto evidenciaba a la institución como un *veto player* inaceptable para la minoría, puesto que la prestación constitucional es prácticamente inaplicable con respecto a la tercera y cuarta ronda de votación”.¹¹⁹⁹

Finalmente, el AK Parti, al verse incapaz de asegurar los votos necesarios para poder elegir a un presidente en cuatro rondas consecutivas y siendo conscientes del hecho de que la constitución sólo dejaba la única opción de convocar elecciones debido también a la presión de las instituciones controladas por el *establishment* secular, los partidos políticos de la oposición y las asociaciones de la sociedad civil. Gül retiró su candidatura y se convirtió, a ojos de los segmentos más piadosos y conservadores de la sociedad turca, en un *mazlum/mağdur* (ofendido),

¹¹⁹⁸ Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 1 de mayo de 2007, núm. 2007/45 y 2007/54. *TC Resmî Gazete*, 27/06/2007. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/06/20070627-17.htm> (Consultado el 16/06/2015).

¹¹⁹⁹ *Op. cit.* Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish...*, p. 159.

que de forma etimológica, según M. Hakan Yavuz, “significa “oprimido”, “atormentado” o “agraviado”, es decir, alguien ha que sido objeto de una gran injusticia”.¹²⁰⁰

Sin embargo, el caso que ocasionó profundas fisuras entre el estamento militar y el gobierno fue la publicación unos minutos antes de la medianoche del 27 de abril de 2007 de un controvertido comunicado en la página web del TC Gnkur BSK en clara oposición al candidato del gobierno a la presidencia cuya elección podría socavar el carácter laico del país. De ahí que algunos consideraran el comunicado como una reincidencia de los golpes, previo memorándum, llevados a cabo por los militares el 12 de marzo de 1971 y el 28 de febrero de 1997 respectivamente.

El ampliamente conocido también por “e-memorándum” (*e-muhtıra*), debido a que en este caso el “comunicado” únicamente se publicó en Internet, un término acuñado por el columnista del diario *Milliyet* (Nacionalidad), Ural Akbulut, “amenazaba” con emprender acciones si el gobierno no hacía más por preservar la tradición secular de la República. Aunque el reconocido como autor del documento, el ex TC Gnel Baş (2006-2008), Yaşar Büyükanıt, “aquellos que dicen que la declaración de 27 de abril es un memorándum, o bien no saben lo que es un memorándum o no se han leído el comunicado. Eso no fue un memorando. No interfiere en el proceso de elección presidencial. Simplemente expresó la sensibilidad de las TSK sobre la laicidad. No era otra cosa”.¹²⁰¹

A pesar de la progresiva oscilación del AKP para disminuir los medios e instrumentos utilizados por los militares para interferir en el campo político, el estamento militar siguió ejerciendo una influencia política significativa en la sociedad civil. Un ejemplo que jugó un papel importante en la movilización de los principales sectores de la sociedad turca fue la “respuesta a las amenazas percibidas a su estilo de vida” por parte de una serie de organizaciones de la sociedad civil con mayor sensibilidad liberal, nacionalista y kemalista junto a antiguos oficiales militares y grupos de mujeres proseculares que organizaron cuatro grandes protestas a lo largo de los seis primeros meses del año 2007 en ciudades como Ankara, Estambul, Manisa, Çanakkale, Esmirna y Samsun.

¹²⁰⁰ *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, p. 252.

¹²⁰¹ “Former military chief on the defensive over e-memo criticism”. *Today's Zaman*, 24/02/2007. En línea <http://www.todayszaman.com/news-202443-former-military-chief-on-the-defensive-over-e-memo-criticism.html> (21/07/2015).

Dichas movilizaciones sociales, más conocidas como “mítines republicanos” (*cumhuriyet mitingleri*), atendían a tres motivaciones: la primera de ellas era “la existencia de una amenaza islámica para el estilo de vida secular; el gobierno del AK Parti era demasiado pro-kurdo y estaba tratando de cambiar los principios fundadores de la República para dar cabida a las demandas políticas de los kurdos y por último, el gobierno era desleal a la identidad y los intereses de Turquía, lo que suponía una “amenaza existencial” para el legado kemalista en la estructura del Estado-nación turco”.¹²⁰² Por tanto, dichas protestas terminaron por romper el delicado equilibrio entre el *establishment* kemalista, el gobierno del AK Parti y los diversos sectores de la sociedad.

Finalmente, el 3 de mayo de 2007, 458 de un total de 550 parlamentarios de la TBMM votaron a favor de la celebración de elecciones anticipadas para el 22 de julio que permitieron al AKP afianzar su mayoría con un 46,6% (340 escaños) y con ello, poder convertir a Gül en presidente, el primero de la historia en tener una esposa que porta el velo islámico, lo que ha creado alguna que otra tensión con los militares evitando por ello participar en eventos oficiales a los que acude también la primera dama Hayrunnisa Gül. Por tanto, la reacción del gobierno anticipando unas elecciones para convertirlas en plebiscitarias y tomando la iniciativa de modificar la constitución mediante un referéndum que aprobara un nuevo procedimiento mediante sufragio directo para la elección del Presidente de la República, les valió para solventar el primer envite del *establishment* kemalista.¹²⁰³

En un intento de apaciguar a los críticos kemalistas y abandonar la acusación de ser el partido perteneciente a la comunidad político-religiosa, la estrategia electoral de Erdoğan consistió en apartar a casi todos los miembros del partido de orientación islámica, principalmente los provenientes de los distintos partidos islamistas auspiciados por la Visión/Perspectiva Nacional junto con algunas de las voces críticas dentro del propio partido, proponiendo en su lugar a antiguos izquierdistas, intelectuales alevíes y algunas mujeres. Uno de los abandonos más destacados fue el de Ertuğrul Yalçınbayır, uno de los fundadores y considerado como “la conciencia moral” del AK Parti, que después de abandonar la organización el 6 de mayo de 2007 comentó al respecto: “el AKP ganó las elecciones de 2002 con una plataforma política que destacaba tres “Y”, *Yoksulluk* (pobreza), *Yasaklar* (prohibición) y *Yolsuzluk* (corrupción).

¹²⁰² *Op. cit.* M. Hakan Yavuz. *Secularism and Muslim...*, pp. 243-244.

¹²⁰³ “Civil-military ties enter new...

Actualmente podemos añadir cinco más para describirlo: *Yozlaşmak* (retrógrado), *Yandaşlık* (clientelar), *Yağcılık* (sucio), *Yiyicilik* (soborno), *Yobazlık* (fanatismo religioso)”.¹²⁰⁴

Si durante la década de los noventa, el sistema de partidos turco estuvo caracterizado por una alta fragmentación y volatilidad, se debe tener especial cautela al analizar las elecciones generales de 2007 si únicamente lo hacemos de manera retrospectiva, ya que, dichos comicios, en su mayor parte, subrayan la continuidad de una tendencia que fue iniciada tras el golpe militar de 1980.¹²⁰⁵ Como hemos visto en epígrafes anteriores, gran parte del éxito electoral del AKP en 2002 tuvo que ver con los efectos persistentes de la crisis económica de 1999, y especialmente en 2001, así como también con la creación de una coalición conservadora de connotación islámica, el éxito del partido en las elecciones de 2007 debe ser atribuido a las preocupaciones socioeconómicas de la población turca, especialmente de los segmentos más pobres y el fuerte *network* a nivel local, socialmente muy arraigados al movimiento islamista.¹²⁰⁶

A las características anteriormente citadas hay que unir la polarización ideológica, el debilitamiento en la identificación partidista de los votantes, la erosión en el apoyo a los partidos de centro, el auge de los partidos conservadores y nacionalistas, el surgimiento de la política del liderazgo y el debilitamiento de las organizaciones de los partidos, en suma, no reflejaba un cambio necesariamente repentino en el sistema de partidos en Turquía, puesto que la disminución de la fragmentación y la volatilidad puede interpretarse como una señal de estabilidad que a pesar de las turbulencias el sistema de partidos estaba sufriendo una transformación continua marcada por la reorganización de las preferencias de los votantes a favor de los partidos conservadores, a expensas de la tradicional centro-derecha y los islamistas, los grandes derrotados de las elecciones con un 5,4% y 5,2% de los votos respectivamente.¹²⁰⁷

Por otra parte, el primero de los referéndums democráticos celebrado el 21 de octubre de 2007, ratificado con una aprobación del 69% y publicado en el Boletín Oficial el 31 de octubre de 2007 con rango de Ley núm. 26686, realizaba una serie de enmiendas a la Constitución de 1982 que, entre otras cuestiones, estipulaba la elección del Presidente de la República por sufragio directo por primera vez en la historia contemporánea de Turquía así como también la limitación

¹²⁰⁴ “Yalçınbayır AKP'ye öfkeli [Yalçınbayır enfadado con el AKP]”. *Radikal*, 08/05/2015. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=223523> (Consultado el 30/07/2015).

¹²⁰⁵ Ali Çarkoğlu y Melvin J. Hinich. “A Spatial Analysis of Turkish Party Preferences”. *Electoral Studies*, 25: 2 (2006), pp. 369-397.

¹²⁰⁶ Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 255.

¹²⁰⁷ Cfr. Eser Şekercioğlu y Gizem Arıkan. “Trends in Party System Indicators for the July 2007 Turkish Elections”. *Turkish Studies*, 9: 2 (2008), pp. 213-231.

de su mandato a dos períodos de cinco años como máximo. La enmienda constitucional a los artículos 96 y 102 definió el quórum necesario para la apertura de sesiones en todos los procedimientos de la TBMM fijado en la presencia de al menos un tercio del total de los miembros. A su vez, se adoptó un método democrático para la nominación del presidente entre los miembros de la propia TBMM a través de la propuesta por escrito de por lo menos veinte diputados. A través del mismo paquete de enmiendas constitucionales se decidió reducir también el período de elecciones generales de cinco a cuatro años.

Por último, existe un amplio consenso en la sociedad turca para sustituir la Constitución de 1982, de ahí la recomendación por parte de la UE al gobierno de Erdoğan de que hiciera uso de su mayoría en el TBMM para elaborar un nuevo sistema político y constitucional que garantizara los poderes políticos del gobierno sobre cualquier injerencia de los militares, como se ha dicho. Por su parte, el exPresidente de la Corte de Casación (*Yargıtay*), Sami Selçuk, considera que “Turquía es un Estado constitucional pero no un Estado de derecho: la Constitución de 1982 no es legítima, puesto que el proceso de “fabricación” fue preparado por personas nombradas por la Junta militar que dejó como única solución un régimen militar si el proyecto de constitución no era aprobado en referéndum, donde el derecho al voto secreto fue quebrantado gracias al uso de sobres transparentes durante el proceso de votación”.¹²⁰⁸

¹²⁰⁸ *Op. cit.* Sami Selçuk. *Demokrasiye Doğru* [Hacia la Democracia Correcta]. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, p. 64.

V.6.2.2 El caso *Ergenekon*, el referéndum democrático de 2010 y las elecciones generales de 2011

Tras superar el primer episodio de crisis y afianzarse en el poder político en las elecciones de 2007, todo lo anterior supuso el impulso necesario para acabar con el régimen de tutela de los militares con la elaboración de una nueva constitución que, en principio, precisaba de un amplio consenso para su consecución, debido a que se necesita al menos una mayoría de tres quintos en la TBMM, o 330 escaños, para convocar un referéndum sobre la cuestión. Para ello, y con el objetivo de convertirse en hegemónico, el partido se ha servido hasta el momento de una serie de herramientas que van desde el citado referéndum democrático hasta el intento de criminalizar, por medio de casos de dudosa legalidad, al tradicionalmente considerado por la sociedad turca como *derin devlet* (Estado profundo), es decir, a la relación entre las fuerzas de seguridad y el crimen organizado dedicados a realizar el “trabajo sucio” del Estado al involucrarse supuestamente en ejecuciones extrajudiciales de miembros del PKK o de políticos y abogados pro-kurdos, como Vedat Aydın o Tahir Elçi el 7 de julio de 1991 y el 28 de noviembre de 2015 respectivamente, el ataque con granadas en una librería en Şemdinli el 9 de noviembre 2005, el asalto contra varios jueces del Consejo de Estado el 17 de mayo de 2006, el asesinato del párroco italiano Andrea Santoro el 5 de febrero de 2006 o los homicidios del periodista de origen armenio Hrant Dink y del político ultranacionalista Muhsin Yazıcıoğlu el 19 de enero de 2007 y el 25 de marzo del 2009 respectivamente.

El primero de ellos es conocido como la operación *Balyoz* (mazo), un complot que en marzo de 2003 supuestamente planeaba derrocar al gobierno liderado por aquel entonces Primer ministro, Recep Tayyip Erdoğan. Dicho complot tenía previsto bombardear dos mezquitas en Estambul durante la oración colectiva de los viernes, el derribo de un avión turco en el mar Egeo para forzar un conflicto con Grecia junto a documentos con los nombres de los miembros del gabinete que se instalarían en el poder tras el golpe de Estado, un detallado programa gubernamental y una lista de los periodistas que debían ser detenidos.

Entre los más de 230 sospechosos destacaban antiguos generales del ejército de tierra, como Ergin Saygun, Nejat Bek, Süha Tanyeri, Aytaç Yalman y Çetin Doğan, éste último acusado también en el caso del memorándum del “golpe postmoderno” de 1997; Bilgin Balanlı y Halil İbrahim Firtına, antiguo general y comandante de las fuerzas aéreas respectivamente; los almirantes de la fuerza naval Özden Örnek y Ahmet Feyyaz Ögütçü; el ex Secretario General (*MGK*

Genel Sekreterliği) del MGK, Şükrü Sarıışık; un antiguo almirante, Mehmet Otuzbiroğlu; un coronel del cuerpo de marines, Dursun Çiçek y Engin Alan, un antiguo general de las fuerzas especiales.¹²⁰⁹

Tras la celebración del juicio en 2012, que decretaba penas de prisión para gran parte de los acusados, una decisión del Tribunal Constitucional declaraba la nulidad del mismo, y a la espera de un nuevo juicio celebrado el 3 de noviembre de 2014, el 19 de junio de 2014 se puso en libertad a la totalidad de los sospechosos al constatarse irregularidades realizadas por los fiscales del caso, Bilal Bayraktar, Ali Haydar y Mehmet Berç, tales como la fabricación o modificación de pruebas así como también la violación de los garantías judiciales de los acusados.

El segundo caso es considerado por algunos como el proceso legal más importante y mediático de la historia de Turquía, el caso *Ergenekon*, un mítico lugar localizado en los abruptos valles de los montes Altái. El caso, que engloba una acusación de 2.455 páginas,¹²¹⁰ detalla otro presunto complot que en marzo de 2009 pretendía fomentar el caos mediante la difusión de la desinformación, atentados y asesinatos políticos, como el nobel Orhan Pamuk, provocando un ambiente propicio a una asonada militar que derrocara al gobierno del AKP gracias a la creación de una red de ideología ultranacionalista liderada supuestamente por el ex TC Gnel Baş, İlker Başbuğ, y compuesta por oficiales de inteligencia, generales retirados (Şener Eruygur, Hurşit Tolon, Tuncer Kılınç, Kemal Yavuz, Erdal Şenel y Veli Küçük, quien es considerado uno de los mayores artífices del llamado Estado profundo; oficiales militares (Ozden Ornek y Fikri Karadağ), periodistas (İlhan Selçuk, Ufuk Büyükçelebi y Tuncay Özkan), rectores y profesores universitarios (Kemal Alemdaroğlu, Mehmet Haberal, Osman Metin Öztürk, Ferit Bernay, Mustafa Yurtkuran, Fatih Hilmioğlu, Kemal Gürüz, Yalçın Küçük, Ayşe Yüksel y Erol Manisalı), fiscales (Sabih Kanadoğlu), abogados (Kemal Kerinçsiz), políticos (Doğu Perinçek y Mustafa Balbay), empresarios (Kuddusi Okkır), sindicalistas (Mustafa Özbek), miembros de asociaciones de la sociedad civil (Sinan Aygün y Sevgi Erenol) y prominentes figuras pro seculares como el escritor Ergün Poyraz, todos ellos acusados de violar el artículo 313 del Código penal gracias a la concreción de una organización criminal.

Un total de 275 personas fueron arrestadas, y alguna de ellas (66) puestas en prisión preventiva hasta la celebración de juicio sin una acusación formal, puesto que los interrogatorios se basaron en conversaciones telefónicas privadas grabadas por las fuerzas de seguridad. El caso fue iniciado el 12 de junio de 2007 tras el descubrimiento de veintisiete granadas de mano en la

¹²⁰⁹ “Balyoz Operasyonunda Gözaltına Alınan Askerlerin Listesi [Lista de militares detenidos en la operación Mazo]”. *Bianet*, 23/02/2010. En línea <http://www.bianet.org/bianet/siyaset/120228-balyoz-operasyonunda-gozaltina-alinan-askerlerin-listesi> (Consultado el 22/07/2015).

¹²¹⁰ Pınar Doğan y David Rodrik. “How Turkey Manufactured a Coup Plot”. *Foreign Policy*, 06/04/2010. En línea <http://foreignpolicy.com/2010/04/06/how-turkey-manufactured-a-coup-plot-2/> (Consultado el 26/07/2015).

casa de un suboficial retirado en el distrito estambulota de Ümraniye, las mismas que habían sido utilizadas anteriormente para perpetrar un atentado el 17 de mayo de 2006 contra las oficinas del diario *Cumhuriyet* (la República).

La Comisión europea se refería a ambos casos en su informe de 2010 sobre el progreso de Turquía “como una oportunidad para fortalecer la confianza en el buen funcionamiento de sus instituciones democráticas y el Estado de derecho. Sin embargo, existe la preocupación en cuanto al cumplimiento de las garantías judiciales para todos los sospechosos. Turquía todavía debe ajustar su legislación a las normas europeas en lo relativo al procedimiento y los motivos para la clausura de partidos políticos”.¹²¹¹ Así mismo, según uno de los mayores especialistas en el caso *Ergenekon*, Gareth H. Jenkins, existen varios factores que alimentan la preocupación sobre que la verdadera intención del AKP es criminalizar no sólo al estamento militar sino también a una parte de la sociedad civil crítica con el gobierno, una especie de revanchismo quizás excesivo con la justificación de acabar con el régimen de tutela de los militares.

En primer lugar, “existe una especie de patrón por el cual los fiscales del caso podrían mostrar poca o ninguna evidencia de cualquier delito por parte de una proporción sustancial de los sospechosos, muchos de los cuales parecían tener nada en común excepto su oposición política al AK Parti. A su vez, debido a la prolongación en el tiempo de la investigación existen serias dudas sobre el cumplimiento de las garantías judiciales, especialmente las relativas al tiempo que pasaron en prisión los sospechosos sin haber sido acusados formalmente de ningún delito. El caso, en tercer lugar, se ha convertido poco a poco en afirmaciones que desafiaban la razón -como la implicación de la organización *Ergenekon* en casi todos los actos de violencia y dilación política en la historia moderna de Turquía- sino también una investigación repleta de inconsistencias, contradicciones, rumores, especulaciones, desinformación, falta de lógica y mentiras que ni siquiera son coherentes. Por último, la filtración sistemática de evidencias utilizadas en la investigación a los medios afines al AKP, que en principio parecía servir al propósito de intimidar a la oposición, se convirtió a mediados del año 2008 en una seria preocupación que compromete la integridad de la investigación. En suma, el caso *Ergenekon* ha

¹²¹¹ Comisión Europea. *Turkey 2010 Progress Report*. Bruselas, 9 de noviembre de 2010. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2010/package/tr_rapport_2010_en.pdf (Consultado el 23/07/2015), p. 7.

dado lugar a un clima de miedo en una parte sustancial de la población turca opuesta al conservadurismo islámico del AKP”.¹²¹²

Tras cinco años de juicio, el tribunal próximo a la cárcel de Silivri condenó a cadena perpetua (alguna de ellas con agravante) a diecinueve personas donde destacaba el exTC Gnel Baş, İlker Başbuğ, siendo la primera vez en la historia de Turquía que un general era condenado por un tribunal civil junto a seis generales retirados, cuatro ex coroneles y varios políticos, periodistas y abogados. El tribunal también absolvió a veintiún encausados y dos personas recibieron sentencias de más de cuarenta años, una a más de treinta, cuatro condenas a más de dos décadas y cincuenta y tres personas a penas de prisión comprendidas entre trece y dieciocho años. Entre los condenados hay otros cuatro generales, nueve oficiales militares de menor graduación, siete periodistas, un escritor, cuatro antiguos rectores universitarios y una decena de políticos entre ellos tres diputados del principal partido de la oposición, el CHP. Aunque una decisión del AM de 7 de marzo de 2014 decidió poner en libertad a Başbuğ junto a cincuenta y dos personas más argumentando que habían sido “ilegalmente privados de su libertad”.

A su vez, para el economista Dani Rodrik, yerno de uno de los generales acusados en el caso *Balyoz*, Çetin Doğan, ambos casos repiten un mismo patrón: “por lo general son instigados por informantes anónimos que proporcionan información muy detallada sobre la naturaleza de los delitos y las personas que supuestamente los han cometido. Apuntan a la ubicación de las pruebas -por ejemplo, el sitio específico donde puede encontrarse armamento enterrado y, como en el caso *Balyoz*, a veces proporcionar documentos secretos “originales” que detallan las actividades delictivas. En principio, muchos habían esperado que estos casos permitieran consolidar la incipiente democracia turca en un acto de bondad humana con la vieja guardia secular ayudándola a que se diese cuenta de los abusos del pasado. Desafortunadamente, la evidencia sugiere que los fiscales y la policía han tenido poco interés en ello. En su lugar, han inventado conspiraciones inverosímiles que les permiten arrastrar bajo sus pies a quienes perciben como opositores”.¹²¹³

¹²¹² *Op. cit.* Gareth H. Jenkins. *Between Fact and Fiction: Turkey's Ergenekon Investigation*. Washington D.C.: Silk Road Studies, 2009, pp. 11-12. En línea http://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/SilkRoadPapers/2009_08_SRP_Jenkins_Turkey-Ergenekon.pdf (Consultado el 25/07/2015) y Cfr. Ali Balci. “A Trajectory of Competing Narratives: the Turkish Media Debate Ergenekon”. *Mediterranean Quarterly*, 21: 1 (2010), pp. 76-100.

¹²¹³ *Op. cit.* Dani Rodrik. “Ergenekon And Sledgehammer: Building Or Undermining the Rule Of Law?”. *Turkish Policy Quarterly*, 10: 1 (2011), p. 109. En línea http://turkishpolicy.com/pdf/vol_10-no_1-rodrik.pdf (Consultado 28/07/2015).

Otro polémico caso es el protagonizado por el VIII Presidente de la República, H. Turgut Özal, tras emitir la oficina del Fiscal General de Ankara una orden el 17 de septiembre de 2012 referente a la exhumación del cadáver para realizar un análisis más detallado sobre las causas del fallecimiento del que fuera también exPrimer ministro durante seis años. La orden, ejecutada por el fiscal Kemal Çetin, secunda la orden sobre las recomendaciones de la Comisión Estatal (*Devlet Denetleme Kurulu*) creada específicamente para el caso que consideró la muerte del reputado político como de “sospechosa”, por lo que sería necesario reinvestigar el motivo de su fallecimiento, el cual, según fuentes oficiales se debió a un infarto agudo de miocardio. A todo lo anterior se pueden añadir las deficiencias que existieron tras la muerte de Özal puesto que, por poner algún ejemplo, no se le realizó autopsia alguna al cuerpo del difunto al estipularse el fallecimiento por causas naturales. El caso se inició en 2010 tras la querrela interpuesta por el hijo de Özal contra Sabri Yirmibeşoğlu, ex Secretario general del MGK y ex comandante del Departamento de Operaciones Especiales (*Özel Harekat Daire Başkanlığı*). Ahmet Özal acusa al citado general de haber organizado el 18 de junio de 1988 un intento de asesinato contra su padre. Sin embargo, el caso fue cerrado tras probar las acusaciones del fiscal y varios generales vinculados al caso *Ergenekon* como Levent Ersöz y Hurşit Tolon fueron condenados a penas de prisión.¹²¹⁴

Pero sin duda, el hecho que generó el segundo “terremoto político” fue el intento del por aquel entonces Fiscal General de la Corte de Casación, Abdurrahman Yalçınkaya, que motivado por el caso de las enmiendas destinadas a levantar la prohibición del uso del *türban* (pañuelo islámico) en las universidades solicitó el 14 de marzo de 2008 al AM la apertura de una causa judicial relacionada con los artículos 68 y 69 de la Constitución que requería el cierre del partido y la inhabilitación por cinco años para el Presidente Gül, el *premier* Erdoğan y otros 69 miembros destacados del AK Parti. Como respaldo a su solicitud, Yalçınkaya hizo referencia al “proceso de islamización puesto en marcha por el partido relativo a la educación y su labor para promocionar los cursos de Corán y las escuelas de secundaria de las *imam-hatipler* (consideradas como ilegales); la prohibición de la venta y consumo de alcohol en los municipios controlados por el AKP bajo el pretexto de la protección de la salud pública de los jóvenes; la iniciativa del partido de suspender la prohibición del uso del *türban* para el personal estatal femenino en las instituciones públicas así como también las iniciativas del partido por socavar el carácter laicista de la República desde el ejecutivo y el legislativo”.¹²¹⁵

¹²¹⁴ Imanol Ortega. “A propósito de Özal”. *Latitud194*, 14/10/2012. En línea <http://latitud194.com/?analisis=a-proposito-de-ozal> (Consultado el 20/05/2013).

¹²¹⁵ *Op. cit.* Banu Eligür. *The mobilization of political...*, p. 265.

Por su parte, para Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan, “el caso aportó un nuevo término al léxico político turco, el “*coup d’État*’ judicial”. Sin embargo, debido a varios factores, externos e internos, y aunque seis de los once magistrados confirmaron las acusaciones del fiscal Yalçınkaya, el caso fue rechazado el 30 de junio de 2008, debido a que eran necesarios siete votos. A pesar de todo ello, el AM con el voto de diez a uno de los magistrados decretó que el AKP había sido centro de actividades anti-seculares y suspendió la mitad de la financiación pública anual del partido”.¹²¹⁶

Así mismo, esta sería la primera vez en la historia contemporánea de la República que el AM, tras el cierre de más de una treintena de partidos por una motivación similar, no clausuraba un partido político supuestamente islamista, dado que el propio tribunal reconoció al AK Parti como tal sobre la base de varios comportamientos anti-seculares. Si bien se consideró que tanto las declaraciones como las iniciativas propuestas por el partido eran incompatibles con la visión asertiva del principio de laicidad, la propia decisión del AM enfatizaba, por otro lado, el carácter reformista por elevar al país a los estándares democráticos occidentales en el marco de la plena adhesión de Turquía como miembro de la UE. La decisión del tribunal también reconocía que las victorias electorales del partido, tanto en 2002 como en 2007, reflejaban que la mayoría de la opinión pública consideraba las políticas del AK Parti como democráticamente legítimas.¹²¹⁷

Por otro lado, el segundo referéndum democrático celebrado el 12 de septiembre de 2010 y aprobado por un 57,88% proponía, gracias a otra serie de enmiendas constitucionales junto a la modificación o abolición de veinticuatro artículos y dos artículos provisionales, la reforma más radical de la constitución desde su aprobación, también en referéndum, el 7 de noviembre de 1982. Dichas enmiendas fueron vistas con muy buenos ojos por la UE y los sectores nacionalista, liberal e incluso socialdemócrata, debido a que limitaba el tradicional rol tutelar del *establishment* kemalista en instituciones como el AM o el HSYK y por ello fue duramente impugnada por los sectores que veían dicho referéndum como el paso definitivo hacia la implementación de un sistema semi-presidencialista al politizar de forma excesiva dichas instituciones.

¹²¹⁶ *Op. cit.* Ahmet T. Kuru y Alfred Stepan. “*Laïcité* as an Ideal...”, p 110.

¹²¹⁷ El AM ha clausurado cinco partidos vinculados al movimiento islamista alegando actividades antiseculares: el MNP el 20 de mayo de 1971, el Partido de la Paz y la Unidad (*Hak ve Huzur Partisi*, HHP) el 25 de octubre de 1983, el Partido de la Libertad y la Democracia (*Özgürlük ve Demokrasi Partisi*, ÖZEP) el 23 de noviembre de 1993, el RP el 16 de enero de 1998 y el FP el 22 de junio de 2001. Ergun Özbudun. *Contemporary Turkish...*, p. 159 y Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 30 de junio de 2008, núm. 2008/1 y 2008/2. *TC Resmi Gazete*, 24/10/2008. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081024-10.htm> (Consultado el 16/09/2014).

Las veintiséis enmiendas abarcaban una serie de reformas de amplio calado tales como la reforma en la composición (art. 146 y ley núm. 6087) y la ampliación de la jurisdicción (art. 148 y 159) de los citados AM y HSYK; se otorgó como un nuevo recurso el derecho a la solicitud individual ante el AM (art. 148); la restricción del ámbito de competencia de los tribunales militares en favor de los tribunales civiles (art. 145); se habilitó el juicio a los militares golpistas de 1980 y 1997, se abolieron provisionalmente las prerrogativas de inmunidad dispuestas en el artículo 15 así como también la inmunidad judicial con respecto a las decisiones tanto del Consejo Militar Supremo como del HSYK; la introducción del recurso de inconstitucionalidad; la adición de ciertos derechos fundamentales como la protección de los datos personales, la libertad de viajes (art. 23), el fortalecimiento del derecho a la información o el derecho de asociación (art. 53); se modificó el quórum necesario para la clausura de partidos políticos y la imposición de sanciones financieras bajo el criterio de una mayoría de dos tercios de los miembros del AM (art. 149); fue abolida la provisión para la eliminación de los puestos de los diputados en el caso de la clausura de un partido político (art. 84); la introducción de medidas de discriminación positiva a favor mujeres, niños, ancianos, discapacitados, viudas y huérfanos de mártires de guerra, personas discapacitadas en servicio y veteranos de guerra (art. 10); una base constitucional fue proporcionada a la institución del Defensor del pueblo (art. 74) y se les dio garantía constitucional a los principios fundamentales reconocidos internacionalmente sobre los derechos de los niños (art. 41).¹²¹⁸

No obstante, dicha aprobación también habría puesto de relieve, por una parte, el continuo uso de la pragmática y lo ecléctico por parte del AKP en su adaptación al poder que ha sabido aprovechar positivamente su período de gobierno en beneficio de reformas democráticas y por la otra, la debilidad palpable de la oposición en su incapacidad de ofrecer un proyecto político que pueda competir electoralmente con un partido que acumula más de catorce años en el poder.¹²¹⁹ A su vez, teniendo en cuenta que una de las principales características de los partidos *catch-all* es la unión de una amplia coalición de votantes con diferentes orientaciones e ideas políticas que, a su vez, sería especialmente importante a fin de asegurar la continuidad del partido. Aún más importante, “la nueva estructura institucional del partido y la toma de decisiones de carácter autoritario de Erdoğan plantean interrogantes sobre la dimensión en la que el partido será capaz de resolver los conflictos internos tras la implementación de políticas que requieren intensas negociaciones como las referidas al uso del velo islámico en espacios públicos

¹²¹⁸ Senem Aydın-Düzgüt. “Constitutional referendum in Turkey: What’s next?”. *CEPS*, 23/09/2010. En línea <http://aei.pitt.edu/15032/>. (consultado el 7/10/2010).

¹²¹⁹ Ergun Özbudun. “Democratization Reforms in Turkey, 1993-2004”. *Turkish Studies*, 8: 2 (2007), pp. 179-196.

o las escuelas religiosas musulmanas”.¹²²⁰ Y en segundo lugar, con la respuesta a posibles retos, perspectivas e implicaciones futuras del gobierno tras lograr nuevamente la victoria en las elecciones municipales del 29 de marzo de 2009 (39%) como en las primeras elecciones presidenciales (51,79%) por sufragio directo en agosto del 2014.

En comparación a las anticipadas y plebiscitarias elecciones de 2007, los comicios electorales de 2011 no se centraron en la naturaleza del régimen a pesar de la lucha entre las dualidades burocracia *versus* voluntad nacional y tutela *versus* democracia van a marcar un punto de inflexión importante sino más bien en la economía, en la prestación de servicios, los valores sociales y la cuestión kurda. Por ello, la percepción del electorado sobre los buenos resultados económicos, a pesar de que Turquía no se vio afectada con tanta intensidad como otros países en la crisis económica de 2008, jugaron un papel determinante en el éxito electoral del partido por tercera vez consecutiva desde 2002 alcanzando los mejores resultados electorales hasta el momento obteniendo un 49,9% de los votos. Por ello, el resultado más importante de las elecciones generales de 2011, ilustra tanto la consolidación del atractivo electoral del AKP gracias a la práctica desaparición en la escena electoral de los partidos conservadores que no fuesen el MHP como muestran los macro indicadores de la volatilidad y la fragmentación.¹²²¹

Otro de los indicadores que demuestra la estabilización del atractivo electoral del AKP es la distribución geográfica electoral, donde el partido no sólo prosiguió como fuerza electoral hegemónica en las principales áreas metropolitanas, a excepción de Esmirna, sino que también amplió su dominio en las provincias costeras del oeste, las provincias del este y la región sudeste de Anatolia, predominantemente kurda. Aunque el hecho que sin duda contribuyó de manera significativa a polarizar el clima político preelectoral fue el cruce de declaraciones entre Erdoğan, que persistía en realizar continuas referencias a la religión aleví que profesaba el nuevo líder del CHP, Kemal Kılıçdaroğlu, que había sustituido a Deniz Baykal sólo un año antes de los comicios tras la publicación de un comprometedor video de contenido sexual que le obligó a dimitir de su cargo.¹²²² Sin embargo, y como veremos a continuación, la última etapa del AKP en el poder ha supuesto lo que algunos han considerado como la implosión del modelo turco por casos como las protestas en el parque de Gezi o la fallida política exterior hacia Oriente Próximo que ha provocado la externalización del conflicto sirio a territorio turco.

¹²²⁰ *Op. cit.* Sultan Tepe. “Turkey's AKP: A Model...”, p. 117.

¹²²¹ Meltem Müftüleri-Baç y E. Fuat Keyman. “The Era of Dominant-Party Politics”. *Journal of Democracy*, 23: 1 (2012), pp. 85-99.

¹²²² Senem Aydın-Düzgit “No Crisis, No Change: The Third AKP Victory in the June 2011 Parliamentary Elections in Turkey”. *South European Society and Politics*, 17: 2 (2012), pp. 329-346.

V.6.3 La deriva autoritaria del proyecto político del AKP (2011-2015) y (2015-2019)

Por último, la tercera fase del AK Parti (2011-2015) y (2015-2019) ha demostrado ser hasta ahora una etapa caracterizada por una creciente polarización y la gradual erosión de los controles institucionales y mecanismos de equilibrio bajo la acumulación en exclusiva del poder político en manos del Ejecutivo.¹²²³ A su vez, no sólo ha existido una disminución real en el desempeño reformista de todos los procesos políticos puestos en marcha sino también de un sentimiento de profunda decepción en la sociedad civil debido a la deriva autoritaria del partido con la aparición de supuestos casos de corrupción el 17 de diciembre de 2013 que afectaba a varios de sus ministros con especial énfasis en la figura de uno de los hijos del actual Presidente de la República, Recep Tayyip Erdoğan.¹²²⁴

En respuesta a estas alegaciones, el AKP afirmó que su gobierno estaba bajo el ataque de una Estructura del Estado Paralelo (*Paralel Devlet Yapılanması*), en referencia a la comunidad religiosa de Fethullah Gülen, que en principio había desarrollado varias estrategias para penetrar en las instituciones estatales y así neutralizar la hostilidad laicista hacia el Islam, la cultura tradicional y la identidad turca-musulmana aunque ahora supuestamente apunta a derrocar del poder al gobierno legítimo y electo del AK Parti, lo que supone también una amenaza para la seguridad nacional de Turquía.¹²²⁵

El gobierno ya había dado comienzo a la conflictividad con la clausura de todas las *dershaneler*, donde se imparten los cursos preparatorios para el examen de acceso a la universidad, una fuente muy importante de financiación para el movimiento, respondiendo a las acusaciones de corrupción con el enjuiciamiento de varios agentes de la ley por pertenencia a una organización terrorista que presuntamente intentaba derrocar al gobierno por medio de una serie de escuchas telefónicas realizadas ilegalmente, la suspensión o reubicación de miles de policías y varios fiscales como Mehmet Yüzgeç, Zekeriya Öz y Celâl Kara relacionados con las detenciones de familiares de miembros del gobierno.

¹²²³ Cfr. E. Fuat Keyman. "The AK Party: Dominant Party, New Turkey, and Polarization". *Insight Turkey*, 16: 2 (2014), pp. 19-31. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/02_keyman_3.pdf (Consultado el 21/07/2015).

¹²²⁴ M. Ersin Kalaycıoğlu. "The challenge of á la Turca presidentialism in Turkey". *Global Turkey in Europe*, 14 (2014), pp. 1-4. En línea http://www.iai.it/sites/default/files/gte_c_18.pdf (Consultado el 21/05/2015).

¹²²⁵ "İstihbaratın Güleni olduğu iddiası var" [Existe la afirmación sobre que la Inteligencia es Gülenista]. *Milliyet*, 15/01/2009. En línea <http://www.milliyet.com.tr/Siyaset/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay&Kategori=siyaset&KategoriID=&ArticleID=1047251&Date=15.01.2009&b=> (Consultado el 28/09/2013).

A todo lo anterior se le une la progresiva anulación del *establishment* kemalista gracias a casos de dudosa legalidad, como el de *Ergenekon* o *Balyoz*, que han resultado ser una excusa para atemorizar no sólo al estamento militar sino también a una parte de la sociedad civil acusados de provocar el caos que acondicionase un escenario favorable para propiciar un golpe militar que derrocara al AKP.¹²²⁶ El desempeño económico durante la tercera legislatura del partido en el poder es mucho menos asombroso en comparación con fases anteriores a pesar de mantener un promedio anual de crecimiento en el PIB de un 3%. Casi todos los indicadores señalan un patrón gradualmente lento, frágil crecimiento y riesgos significativos relativos a la perspectiva futura de crecimiento económico sostenible.¹²²⁷

¹²²⁶ Behlül Özkan. “Turkey’s Islamists: from Power-Sharing to Political Incumbency”. *Turkish Policy Quarterly*, 14: 1 (2015), p. 72. En línea http://turkishpolicy.com/pdf/Turkeys-Islamists-From-Power-Sharing-to-Political-Incumbency-Spring-2015_9846.pdf (Consultado el 15/06/2015).

¹²²⁷ Ziya Öniş y Mustafa Kutlay. “Rising Powers in a Changing Global Order: The Political Economy of Turkey in the Age of BRICs”. *Third World Quarterly*, 34: 8 (2013), pp. 1409-1426.

V.6.3.1 Una política exterior fallida para Oriente Próximo

En cuanto al ámbito de la política exterior, quizás uno de los parámetros más importantes que ha permitido situar a Turquía como un mediador imparcial y eficiente en conflictos no sólo regionales (palestino-israelí, sirio-israelí, en el Líbano, Afganistán y en Irak) sino también globales (programa nuclear iraní), ha sido la política de “cero problemas con los vecinos”,¹²²⁸ mejorando con ello casi todas las relaciones como también proporcionando una tendencia hacia la estabilidad regional en una zona tan conflictiva como Oriente Medio. Todo lo anterior permitió al país euroasiático convertirse así en “un *hub* emergente de globalización y un actor humanitario internacionalista”, a través de un tipo de diplomacia denominada por Davutoğlu como “diplomacia humanitaria” (*insani diplomasi*), “uno de los principios explicativos más importantes de la política exterior turca”, con la creación al uso o la utilización de instituciones como la *Kızılay Derneği* (media luna roja), la Administración para el Desarrollo de la Vivienda (*Toplu Konut İdaresi Başkanlığı*, TOKİ), la Presidencia sobre Desastres y Gestión de Emergencias (*Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı*, AFAD) o la Agencia de Coordinación y Cooperación Internacional (*Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı*, TİKA), que desarrolla proyectos en más de ciento diez países gracias al aumento de la inversión estatal en cooperación al desarrollo de 71,5 millones de euros en 2003 a 3.118 en 2013.¹²²⁹

Un ejemplo de lo anterior podemos encontrarlo en las relaciones de Turquía con Irak o Siria. En referencia a éste último, las relaciones turco-sirias han sido tradicionalmente problemáticas especialmente durante la etapa bipolar debido al alineamiento político y militar de Turquía con Occidente. Con la consecuente caída del “telón de acero”, la incomprensión mutua continuó debido a la nueva red de alianzas entre Israel y Turquía por un lado y el gobierno sirio con la guerrilla turco-kurda del PKK, por el otro. Sin embargo, la normalización de las relaciones

¹²²⁸ Ahmet Davutoğlu. “Turkey’s Mediation: Critical Reflections from the Ground”. *Middle East Policy*, 20: 1 (2013), pp. 83-90. En línea http://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/TurkeysMediation_Davutoglu_2013.pdf (Consultado el 13/07/2015).

¹²²⁹ Cfr. Reşat Bayer y E. Fuat Keyman. “Turkey: an Emerging Hub of Globalization and Internationalist Humanitarian Actor?”. *Democratization*, 9: 1 (2012), pp. 73-90; *op. cit.* Ahmet Davutoğlu. “Turkey’s humanitarian diplomacy: objectives, challenges and prospects”. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 41: 6 (2013), p. 865 y Cemalettin Haşimi. “Turkey’s Humanitarian Diplomacy and Development Cooperation”. *Insight Turkey*, 16: 1 (2014), pp. 127-145. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_16_1_2014_hasimi.pdf (Consultado el 03/06/2015).

tomó forma tras la firma el 20 de octubre de 1998 del Pacto de Adana que establecía canales formales de colaboración en ámbitos como el diplomático o el militar.¹²³⁰

Las relaciones entre Turquía y Siria vivieron su época dorada durante la fase comprendida entre 2003 y 2011 caracterizada por constantes reuniones de alto nivel como la primera visita oficial en diciembre de 2004 del por aquel entonces *premier* Erdoğan; la implementación en 2007 del tratado de libre comercio que además de relanzar el comercio fronterizo también aumentó las inversiones turcas en Siria o el flujo turístico de sirios a Turquía; la visita oficial del Presidente Bashar al-Asad a Turquía en septiembre de 2009 supuso la creación del Consejo de Alto Nivel Estratégico de Cooperación (HLSCC) que dispuso una serie de beneficios adicionales en los ámbitos de la política, la seguridad, el comercio, la cultura, la salud, la agricultura, el medio ambiente, el transporte y la educación, siendo ampliado a Jordania y el Líbano el 10 de junio de 2010.¹²³¹

Sin embargo, las revoluciones antiautoritarias acaecidas en el mundo árabe, cambiaron los planes de ambos gobiernos. Bajo las consideraciones de Meliha Benli Altunışık y Özlem Tür, “los factores ideológicos son constantemente redefinidos y re-evaluados. Este ha sido hasta cierto punto una evidencia en las relaciones turco-sirias donde los actores al enfrentarse a un entorno sistémico, regional e internacional, cambiante revisan sus percepciones de los demás y reconstruyen su conducta en la política exterior. La sostenibilidad en la variación de dicha política dependerá en buena medida de la transformación tanto doméstica como sistémica”.¹²³² Finalmente, a principios de marzo de 2011, las protestas masivas se propagaron a través de toda Siria tras la brutal represión por parte del régimen, lo que ha conducido no sólo a un conflicto armado de carácter civil junto a una *proxy war* (guerra por delegación), donde dos o varias potencias utilizan a terceros como complemento o sustituto de luchar entre sí de forma directa utilizando a dicho conflicto armado externo para atacar de alguna manera los intereses o

¹²³⁰ Cfr. Naomí Ramírez e Imanol Ortega. “Relaciones sirio-turcas La fallida política exterior de Turquía para Oriente Medio”. *Tiempo devorado*, 3: 2 (2016), pp. 311-350. En línea http://revistes.uab.cat/tdevorado/article/view/v3-n2-ramirez-ortega/pdf_61.

¹²³¹ Cfr. Andrés Mourenza e Imanol Ortega. “Syrians go home: the challenge of the refugee influx from the Syrian civil war in Turkey”. En VV.AA. *Guest and Aliens: re-configuring new mobilities in the eastern Mediterranean after 2011*. Estambul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 2015.

¹²³² Cfr. Meliha Benli Altunışık y Özlem Tür. “From Distant Neighbors to Partners? Changing Syrian-Turkish Relations”. *Security Dialogue*, 37 (2006), pp. 229-248.

participaciones territoriales del otro, y una catástrofe humanitaria sin precedentes en la región expandiéndose hacia el continente europeo en el verano de 2015.¹²³³

La política exterior adquirió durante esta fase, con Ahmet Davutoğlu como Ministro de Asuntos Exteriores desde el 1 de mayo de 2009, un carácter asertivo, proactivo e independiente con especial atención a Oriente Medio y los territorios que anteriormente estuvieron en la órbita otomana. Por ello, con el inicio de la ola de cambio político propiciado por las citadas revueltas antiautoritarias en el mundo árabe, “Turquía no se presentó como un “mediador” sino más bien como un actor revisionista y “restaurador del orden” que presupone el ascenso del islam político en toda la región. Ello implicaba un cambio significativo en la percepción turca de la región: Oriente Medio ya no era una “zona de interés” sino una “zona de influencia”.¹²³⁴ Lo anterior también implicaba un estilo más intrusivo a la hora de relacionarse con los países vecinos” donde la connivencia en demasiados frentes entraba en conflicto con uno de los objetivos fundamentales de la política exterior turca sobre el deseo de desempeñar un papel eficaz de mediador en la región y que tan buenos resultados le habían reportado en años anteriores.

Con todo ello, la ambición por una firme política exterior en un entorno regional altamente volátil, acrecentado con la aparición de la organización terrorista Dāesh, ha provocado una situación donde la suerte de la política de “cero problemas con los vecinos”, una especie de *pax otomana*,¹²³⁵ se haya invertido de forma espectacular: Turquía ha experimentado graves problemas con prácticamente todos sus vecinos y ha pasado en cuanto a su relación con los países de la región ante, en palabras del actual Portavoz de la Oficina del Presidente (*Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü*) y uno de los principales asesores en materia de política exterior de Erdoğan, İbrahim Kalın, un “sugestivo aislamiento” (*değerli yalnızlık*), enfatizando que “a veces hay que defender únicamente ciertos valores. Si para ello es necesario el aislamiento o la soledad, todo ello entonces es valioso. Se trata de un aislamiento de valor centrado en sí mismo como una meritoria posición en el tablero internacional”.¹²³⁶

¹²³³ Rasim Ozan Kütahyalı. “Syria Crisis Prompts Turkey's New Openings to Its Alevis”. *Al-Monitor*, 15/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/syria-crisis-turkey-open.html> (Consultado el 16/06/2015).

¹²³⁴ *Op. cit.* Soli Özel y Behlül Özkan. “Ilusión versus realidad: el enfoque de Turquía hacia Oriente Medio y el Norte de África”. *FRIDE Policy Briefs*, 123 (2015), p. 4. En línea http://fride.org/descarga/PB123_El_enfoque_de_Turquia_hacia_MENA.pdf (Consultado el 24/06/2015).

¹²³⁵ Cihan Ziya Tuğal. “Democratic Janissaries? Turkey’s Role in the Arab Spring”. *New Left Review*, 76 (2012), pp. 5-24. En línea <http://sociology.berkeley.edu/sites/default/files/faculty/tugal/Tugal-Democratic%20Janissaries.pdf> (Consultado el 17/06/2015).

¹²³⁶ “Başbakan'ın başdanışmanı 'değerli yalnızlık açıkladı: Yalnız değiliz ama' [El asesor del Primer Ministro dijo: la soledad es preciosa pero no estamos solos]”. *T24*, 26/09/2013. En línea <http://t24.com.tr/haber/basbakanin-basdanismani-degerli-yalnizliki-acikladi-yalniz-degiliz-ama,237875> (Consultado el 20/05/2015) e İbrahim Kalın.

Si la influencia regional de Ankara comenzó a caer en picado cuando se inclinó decididamente por el bando sunní en la crisis siria y más tarde se convirtió en el principal valedor de la hermandad musulmana, especialmente después del enésimo golpe de Estado de los militares en Egipto, esta posición es un riesgo para la seguridad del país tras la expansión de la citada organización terrorista que llegó a tener como rehenes durante más de tres meses a cuarenta y nueve ciudadanos del consulado turco en la ciudad iraquí de Mosul, haciendo con ello que Turquía no se implicara de manera sustancial en la coalición internacional liderada por EEUU contra la citada organización hasta finales de julio de 2015.¹²³⁷

No obstante, el golpe de gracia a la política exterior turca para Oriente Medio tuvo lugar en la ciudad fronteriza turco-siria de mayoría kurda de Kobane (Kobani), también conocida como Ayn al-Arab, donde fuerzas del Dāesh tomaron la ciudad.¹²³⁸ Finalmente, tras 132 días de ininterrumpidos combates la ayuda de los bombardeos estadounidenses junto a que Turquía, bajo presión de EEUU, permitió a los Peshmerga provenientes de Irak pasar a través de su territorio y así defender la ciudad. A su vez, muchos ciudadanos turco-kurdos, que tenían familiares en Kobane y querían ir a luchar allí pero no se les permitía cruzar la frontera, perjudicando con ello el proceso interno de paz con los kurdos de Turquía. Por ello, la incapacidad del país para gestionar de manera eficaz la “crisis de Kobane” acabó con las ambiciones de ser una potencia regional con capacidad para modificar la nueva disposición de Oriente Medio tras el colapso del *statu quo* en la región.¹²³⁹

Pese a todos los acontecimientos nefastos, según Onur Bakiner, Turquía todavía puede jugar un papel constructivo en la región. Aunque para ello, “la élite gobernante deben abandonar su visión fallida y dejar por imposible una guerra que no se puede ganar con la única esperanza de un cambio de régimen rápido y ni siquiera deberían considerar la participación de tropas turcas en esa guerra. En cambio, la construcción de la política exterior debe cimentarse sobre los logros más preciados del país en los últimos tiempos: una Turquía que todos los actores escuchan

2000'li Yillarda Türkiye'de Dış Politika [La política exterior de Turquía en los años 2000]. Estambul: Meydan Yayınları, 2012.

¹²³⁷ Semih İdiz. “Turkey's 'Precious Isolation' in the Middle East”. *Al-Monitor*, 20/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/08/turkey-isolation-middle-east.html> (Consultado el 20/05/2015) y Ziya Öniş. “Turkey and the Arab Revolutions: Boundaries of Regional Power Influence in a Turbulent Middle East”. *Mediterranean Politics*, 19: 2 (2014), pp. 203-219.

¹²³⁸ Cfr. Ahmet T. Kuru. “Turkey's Failed Policy toward the Arab Spring: Three Levels of Analysis”. *Mediterranean Quarterly*, 26: 3 (2015), pp. 94-116.

¹²³⁹ Eduard Soler. “¿Qué se juega Turquía en Kobane?”. *Afkar/Ideas*, 44 (2014). En línea <http://www.politicaexterior.com/articulos/afkar-ideas/que-se-juega-turquia-en-kobane/> (Consultado el 25/06/2015) y Lluís Miquel Hurtado. “Liberada la ciudad kurdo-siria de Kobane”. *El Mundo*, 26/01/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/01/26/54c63bed268e3efb568b4573.html> (Consultado el 25/06/2015).

atentamente y se toman en serio es mucho más poderosa que una que se recrea con “juegos” peligrosos. La generación de 1914, en referencia a la desmembración del Imperio otomano tras la IGM, aprendió de la manera más difícil pero se vio obligada a ello”.¹²⁴⁰

Así mismo, también se ha establecido un arduo debate en torno a cómo clasificar la política exterior implementada por el gobierno en esta última fase, de ahí que Behlül Özkan, un antiguo alumno de Davutoğlu durante su etapa académica en la Universidad del Mármara, considere la política exterior del *expremier* como una reformulación del panislamismo otomano.¹²⁴¹ Si bien Özkan argumenta que dicho concepto nunca fue utilizado por las élites otomanas, es posible encontrar constantes referencias “a la unión del Islam (*İttihad-ı İslâm*). El término mantiene un carácter defensivo, es decir, el mantenimiento de la lealtad de las diversas naciones musulmanas al “Estado eterno otomano” contra el avance de la invasión occidental”.¹²⁴² Por ello, “Turquía pronto emergerá como el líder del mundo islámico mediante el aprovechamiento de su herencia otomana y su potencial posición geográfica. A su vez y gracias a lo anterior, Turquía debe o bien establecer una hegemonía económica en el Cáucaso, los Balcanes y Oriente Medio o seguir siendo un Estado-nación que impulse el conflicto y corra con ello el riesgo de desmoronarse”.¹²⁴³

Esta reformulación en la política exterior, prosigue Özkan, “rechaza tanto el nacionalismo árabe como el socialismo que sacudió Oriente Medio tras la desmembración del Imperio otomano. Como resultado de todo ello, seis años después del inicio de la Primavera/Despertar Árabe, Turquía ha participado en la guerra civil de Siria negándose a reconocer que se había equivocado en su juicio sobre los equilibrios de poder en aquel país y, por razones ideológicas prestando su apoyo a grupos radicales armados, se enfrenta por ello a grandes desafíos en sus relaciones con Egipto, Israel e Irak.¹²⁴⁴ A pesar de todo ello, Davutoğlu y su entorno no se ven responsables de estos fracasos que, en lugar de defender las libertades individuales o los DDHH, se ha llevado a cabo una política exterior expansionista por razones ideológicas. Por ello, Turquía no debe ser una

¹²⁴⁰ Onur Bakiner. “Visionary Failure on...”

¹²⁴¹ Cfr. Sinan Ülgen. “A transformed Turkey: what is the role for Ankara as a regional power?” *SAIS Review of International Affairs*, 32: 2 (2012), pp. 41-50 y Ömer Taşpınar. “Turkey’s strategic vision and Syria”. *Washington Quarterly*, 35: 3 (2012), pp. 127-140.

¹²⁴² *Op. cit.* Behlül Özkan. “Turkey, Davutoğlu...”, p. 119-140.

¹²⁴³ Amberin Zaman. “Davutoğlu, Neo-Osmanlı değil Pan-İslamist [Davutoğlu no es Neo-islamista sino Panislamista]”. *Taraf*, 23/09/2014. En línea <http://www.taraf.com.tr/yazilar/amberin-zaman/davutoglu-neo-osmanlici-degil-pan-islamist/30627/> (Consultado el 17/09/2014).

¹²⁴⁴ *Op. cit.* Şahin Alpay. “Ahmet Davutoğlu Pan-İslamist midir? [¿Es Ahmet Davutoğlu Panislamista?]”. *Zaman*, 28/08/2014. En línea http://www.zaman.com.tr/sahin-alpay/ahmet-davutoglu-pan-islamist-midir_2240236.html (Consultado el 17/09/2014).

potencia que busca dominar a sus vecinos a través de la aplicación de teorías geopolíticas arcaicas o mediante el apoyo a grupos armados extremistas”.¹²⁴⁵

Según la corresponsal de The Economist en Turquía, Amberin Zaman, el director del diario *Cumhuriyet*, Can Dündar (que más tarde acabo encarcelado durante cuatro meses junto al redactor jefe del periódico en Ankara, Erdem Gül, demandados por el propio Presidente y acusados de espionaje, amenaza a la seguridad nacional y apoyo a una organización armada) y el también periodista del diario *Hürriyet* (Libertad), Semih İdiz, todo tipo de movimientos y organizaciones de oposición al régimen de Bashar al-Asad, incluyendo a grupos de carácter salafista como Ahrār al-Shām y/u organizaciones terroristas como la rama siria de Al Qaeda, Jabhat an-Nuṣrah, residen y tienen libertad de movimientos en ciudades fronterizas como Hatay, Adana, Urfa o Gaziantep así como el transporte y envío de armas a través de organizaciones humanitarias como la Fundación para los Derechos Humanos y las Libertades y la Ayuda Humanitaria (İHH) en coordinación con el MIT, tal y como demuestran las imágenes de un video grabado el 19 de enero de 2014.¹²⁴⁶ Incluso miembros del Dāesh, a pesar del refuerzo de la seguridad a lo largo de los aproximadamente 900 kilómetros de frontera turco-siria, han seguido utilizando la “autovía turca” tanto como ruta de tránsito para nuevos miembros de la organización así como también utilizando varios hospitales turcos para recibir tratamiento medico supuestamente hasta el verano de 2015.

No obstante, los críticos con el enfoque propuesto por Özkan, como los académicos Ali Balçı, Murat Yeşiltaş, Şahin Alpay o E. Fuat Keyman, consideran que el tratamiento que realiza el ex alumno de Davutoğlu sobre términos como panislamismo otomano o *Lebensraum* (“espacio vital”) está “fuera de contexto histórico y resulta claramente ecléctico para manifestar la visión del mundo que mantiene Davutoğlu. Un ejemplo de ello puede observarse en la crítica realizada por el propio exPrimer ministro al concepto de *Lebensraum* de ser una política expansionista de carácter meramente étnico. De igual manera, el panislamismo es una ideología que surge contra el orden imperial de Europa y Özkan lo utiliza únicamente en el contexto de la historia otomana,

¹²⁴⁵ *Op. cit.* Behlül Özkan. “Turkey, Davutoglu...”, pp. 136-137 y Behlül Özkan. “Early writings reveal the real Davutoglu”. *Al Monitor*, 13/08/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/contents/authors/a-correspondent-in-turkey.html> (Consultado el 17/09/2014).

¹²⁴⁶ Cfr. Amberin Zaman. “Erdoğan’s presidential dreams hang by thread”. *Al-Monitor*, 27/05/2015. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/turkey-elections-akp-erdogan-presidential-dreams-hang.html> (Consultado el 28/05/2015); Semih İdiz. “Is Turkey arming radical groups in Syria?”. *Al-Monitor*, 26/05/2015. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/turkey-syria-aiming-radical-groups-shipping-weapons.html> (Consultado el 27/05/2015) y Lluís Miquel Hurtado. “Turquía 'pillada' introduciendo armas en Siria”. *El Mundo*, 29/05/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/05/29/5568979222601da8688b4594.html> (Consultado el 01/06/2015).

reduciéndolo así a sólo un pequeño grupo de intelectuales, es decir, no es posible saber que entiende por ambos conceptos”.¹²⁴⁷

A pesar del debate establecido sobre la etiqueta ideológica de la política exterior del AK Parti no habría ninguna duda en considerarla como una labor de síntesis pragmática entre el discurso ideológico que pretende actualizar los valores del Islam en el ámbito moral, social y político y una acción política tendente a buscar un espacio propio que, en el ámbito nacional, reafirme el liderazgo del AKP en su apuesta decidida por la consolidación de un sistema democrático sin injerencias ni tutelas, y en el ámbito internacional, consolide el papel de Turquía como líder regional solvente, eficaz y estable reforzando los lazos con las principales potencias, especialmente con la UE, cuya adhesión si llega a concluirse podrá considerarse como la apertura de un nuevo tiempo para Turquía.¹²⁴⁸

¹²⁴⁷ Para una aproximación acerca del debate sobre el carácter panislamista de la política exterior del AK Parti se puede consultar cfr. Fatih Ş. Işık. “Academics criticize lecturer for disregarding facts when evaluating Davutoğlu's foreign policy”. *Daily Sabah*, 11/09/2014. En línea <http://www.dailysabah.com/politics/2014/09/05/academics-criticize-lecturer-for-disregarding-facts-when-evaluating-davutoglus-foreign-policy> (Consultado el 17/09/2014) y E. Fuat Keyman. “Davutoğlu Pan-İslamist mi?” [¿Es Davutoğlu Pan-islamista?]. *Radikal*, 27/08/2014. En línea http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fuat_keyman/davutoglu_pan_islamist_mi-1209165 (Consultado el 17/09/2014).

¹²⁴⁸ Ziya Öniş. “Sharing Power: Turkey’s Democratization Challenge in the Age of the AKP Hegemony”. *Insight Turkey*, 15: 2 (2013), pp. 103-122. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/15_2_2013_onis.pdf (Consultado el 06/08/2015).

V.6.3.2 Las protestas de Gezi

Por tanto, el balance global durante esta última fase sugiere una retirada significativa de las reformas, un creciente autoritarismo y una nítida evidencia sobre el retroceso democrático.¹²⁴⁹ Aunque esta etapa es considerada por los círculos más cercanos a Tayyip Erdoğan como su “período de maestría” (*Ustalık Dönemiler*),¹²⁵⁰ uno de los mejores ejemplos ilustrativos de lo anterior está relacionado con el parque de Gezi (*Gezi Parkı*), junto a la plaza de Taksim, una de las pocas áreas verdes que quedan en el céntrico distrito de Beyoğlu en la parte occidental de Estambul. “A lo largo de su historia, la plaza de Taksim, espacio privilegiado de concentración política siempre ha mostrado la síntesis de las contradicciones y aspiraciones del país. Es esto lo que reflejan su estilo semi-modernista y su topografía, creados en 1939 por el urbanista francés Henri Prost y aprobados por Mustafa Kemal. Un lazo simbólico le ha unido a la República”.¹²⁵¹

En principio, la manifestación de un grupo de personas el 28 de mayo de 2013 mantuvo un carácter pacífico en la defensa de un espacio verde debido a la inmediata ejecución de un proyecto urbanístico que intentaba restaurar una réplica de unos cuarteles de artillería otomana del siglo XIX, la construcción de un centro comercial y una zona residencial de lujo en el contiguo barrio de Tarlabası.¹²⁵² Tras la brutal violencia utilizada por la policía durante el primer fin de semana mediante un uso desproporcionado de la fuerza gracias a la utilización de gases lacrimógenos, bolas de goma y cañones de agua, el 1 de junio de 2013, en palabras de Cihan Z. Tuğal, las protestas sufrieron un proceso de “popularización” con la creación de una zona liberada en el parque donde se organizó una biblioteca, un centro médico, una guardería, un huerto ecológico o la distribución colectiva de alimentos, bebidas y medicamentos gracias al apoyo masivo de jóvenes universitarios y la reproducción de las movilizaciones en más de ochenta ciudades turcas con especial trascendencia en Ankara, Esmirna, Eskişehir, Kocaeli, Antalya,

¹²⁴⁹ Ergun Özbudun. “AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift”. *South European Society and Politics*, 19: 2 (2014), pp. 155-167.

¹²⁵⁰ “Erdoğan: Ustalık dönemi başlıyor [Erdoğan: empieza el periodo de Maestría]. *Zaman*, 03/04/2011. En línea http://www.zaman.com.tr/politika_erdogan-ustalik-donemi-basliyor_1116915.html (Consultado el 06/05/2015).

¹²⁵¹ *Op. cit.* Timour Muhidine. “Los apaches de Estambul”. *Le Monde Diplomatique*, 220 (febrero 2014), p. 28.

¹²⁵² Otro megaproyecto ha sido la construcción del tercer puente sobre el Bósforo, el cual, no sólo está destruyendo una zona verde cercana a 8.715 hectáreas sino que también su nombre, Selim I “el severo” (*yavuz*), creó una gran polémica debido a que dicho sultán persiguió a los alevís durante la expansión otomana hacia Irán en el siglo XIV. Cfr. Semih İdiz. “Turkey's Sunni-Alevi Fault Line”. *Al-Monitor*, 17/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/turkey-sunni-alevi-fault-line-sectarian-democratization-laws.html> (Consultado el 03/08/2015) y Pinar Tremblay. “Islamization of Istanbul Continues”. *Al-Monitor*, 30/05/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/islamization-istanbul-turkey.html> (Consultado el 10/06/2015).

Giresun, Siirt y Antioquía, capital de la provincia de Hatay y próxima a la frontera con Siria.¹²⁵³

Por medio de consignas políticas contra el AK Parti, las movilizaciones mostraban la gran sensación de indignación colectiva dirigida hacia la deriva autoritaria del proyecto político del partido gobernante en su tercera legislatura a través de la implementación de excluyentes políticas neoliberales, extremadamente conservadoras en lo social, sobre todo las que hacen referencia a la regulación de las libertades individuales de los ciudadanos como las relativas al aborto, las muestras públicas de afecto, la ausencia de libertad de expresión o la venta de bebidas alcohólicas, en particular debido a la retórica moralista que los rodea, así como también la urbanización extrema llevada a cabo durante la última década con un latente proceso de gentrificación en las ciudades más importantes del país como Estambul (barrios de Tarlabaşı y Sulukule), Ankara (Gazi Osman Paşa y Harbiye) o Esmirna (Alacaatlı).¹²⁵⁴

La gran mayoría de expertos compararon al movimiento social de protesta “Gezi Resiste” (*Diren Gezi*) con otros como el Movimiento por la Libertad de Expresión (*Free Speech Movement*) de Berkeley (California) en 1964, el “mayo del 68” francés o la “Primavera de Praga” también en 1968; los distintos movimientos surgidos de las revueltas populares de la “Primavera/Despertar Árabe” de 2010 como el manifestado en la “Plaza Tahrir” en Egipto o la “Revolución de los Jazmines” en Túnez así como también con movimientos de protesta que aparecieron en varias capitales occidentales, que mostraban a su vez el carácter global y anticapitalista de las protestas (“her yer Taksim, her yer direniş! - ¡en todas partes Taksim, en todas partes resistencia!”), tales como los “Indigandos” del 15-M en Madrid, el “*Occupy Wall Street*” de Nueva York, ambas en 2011, las protestas de la plaza Syntagma en Atenas de 2009 o las ocurridas en Brasil en 2013.

No obstante, según Nilufer Göle, “el movimiento de Gezi es a la vez todos estos movimientos y ninguno de ellos. Toma prestado alguna de las características y mantiene similitudes con cada uno. Sin embargo, también es distinto y único. Al igual que otros movimientos, Gezi es una demostración de los ciudadanos, una expresión de resistencia civil que tuvo lugar en calles y plazas”, si bien supone el único desafío cívico y social vertical de abajo

¹²⁵³ Cihan Ziya Tuğal. “Resistance Everywhere: The Gezi Revolt in Global Perspective”. *New Perspectives on Turkey*, 49 (2013), pp. 147-162. En línea <http://sociology.berkeley.edu/sites/default/files/faculty/tugal/Cihan%20Tuğal,%20NPT-Gezi%20Revolt.pdf> (Consultado el 31/07/2015).

¹²⁵⁴ Soli Özel. “A Moment of Elation: The Gezi Protests/Resistance and the Fading of the AKP Project”. En Umut Özkırımlı (ed.) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 9-10.

hacia arriba durante los más de catorce años del AKP en el poder.¹²⁵⁵

Pero dicha indignación no se dirige a todos los miembros del partido en su conjunto sino que se centraron en la figura del por aquel entonces Primer ministro, Tayyip Erdoğan, quien desde un primer momento acusó a las protestas de ser meramente algo “ideológico” organizado por merodeadores (*çapulcular*), vándalos (*vandalar*), borrachos (*ayyaşlar*) y terroristas organizados como “elementos extremistas” por medio de redes sociales como Twitter, “la peor amenaza para la sociedad”.¹²⁵⁶ Para entender la postura de Erdoğan hay que tener en cuenta la reiteración en sus discursos al golpe de Estado perpetrado por los militares el 28 de mayo de 1960, el cual, vino precedido por agudas protestas de estudiantes universitarios, segmentos seculares y urbanizados de la población, en parte similar a la composición de la protestas de Gezi, una asonada militar “que rompió el mecanismo de una democracia que funcionara bien, y desde entonces, la sombra de ese golpe de Estado ha obstaculizado el progreso democrático de Turquía”.¹²⁵⁷

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, sería comprensible que la composición de las protestas únicamente aparecieran grupos de oposición que se sienten “perseguidos” por las diferentes políticas del gobierno que atentan contra la vida cotidiana de las personas como gran parte del *establishment* kemalista. Sin embargo, era posible encontrar una variedad pluralista y cívica de la “clase media proletarizada o la clase trabajadora de cuello blanco” que abarca todo el espectro político de oposición al partido gobernante. Lo interesante de todo ello es que algunos de estos grupos han estado tradicionalmente enfrentados entre sí: desde los combativos trotskistas, leninistas y marxistas así como también ultranacionalistas, pro-kurdos, progresistas, comunistas, la comunidad LGBTQ, alevíes, mujeres, jóvenes, ancianos, estudiantes, burócratas, feministas, sindicalistas y amas de casa e incluso colectivos de musulmanes anticapitalistas y revolucionarios (*Antikapitalist/Devrimci Muslumanlar*) que organizaron varios *iftarlar* (cena que rompe el ayuno de Ramadán) abierto a otros grupos como también varias oraciones del viernes en la pequeña mezquita tienda (*çadırı mescid*) ubicada en el interior del parque.¹²⁵⁸

¹²⁵⁵ *Op. cit.* Nilüfer Göle. “Gezi - Anatomy of a Public Square Movement”. *Insight Turkey*, 15: 3 (2013), pp. 7-14. En línea <http://www.insightturkey.com/gezi-%C3%A2%C2%80%C2%93anatomy-of-a-public-square-movement/articles/353> (Consultado el 30/07/2015).

¹²⁵⁶ “Erdoğan rejects ‘dictator’ claims, says Twitter is a ‘menace’”. *Alarabiya*, 02/06/2013. En línea <http://english.alarabiya.net/en/News/world/2013/06/02/Erdogan-rejects-dictator-claims.html> (Consultado el 30/07/2015).

¹²⁵⁷ *Op. cit.* Orhan Kemal Cengiz. “What Does Erdogan’s Democratization...”

¹²⁵⁸ Lluís Miquel Hurtado. “Islámicos y antisistemas en Turquía”. *Eldiario.es*, 02/08/2013. En línea http://www.eldiario.es/internacional/Islamicos-antisistemas-Turquia_0_160284546.html (Consultado el 06/05/2015).

La posterior llamada conciliadora “a la moderación y el dialogo” por el Presidente Abdullah Gül junto con las declaraciones en las que pedía disculpas por la desproporcionada violencia policial del por aquel entonces Viceprimer ministro, Bülent Arınç, pueden entenderse como una forma de desmarcarse del discurso de unidad propuesto por Erdoğan. Lo que sería indiscutible es el liderazgo impasible del actual presidente y la inexistencia en la oposición de un proyecto político o figura carismática que pueda hacerle frente. Aunque no dejan de ser meros enfrentamientos por el poder interno del partido, todo ello pudo ser también una estrategia de desgaste de la figura política del propio Erdoğan.¹²⁵⁹

Tras dieciocho días de protesta, las fuerzas de seguridad volvieron a desalojar el parque la noche del 14 de junio de 2013 siendo atacados hoteles, como el Divan, hospitales como el alemán de Taksim, negocios e incluso doctores y personal sanitario que proporcionara ayuda a cualquier persona que se encontrara en las inmediaciones del parque. De los seis fallecidos que dejaron las protestas, especial trascendencia tuvo la muerte de Berkin Elvan tras pasar 269 días en coma debido al impacto en su cabeza de un bote de gas lanzado por la policía cuando iba a comprar pan en el barrio estambuliota de mayoría kurdo-aleví de Okmeydanı. Este hecho fue respondido posteriormente por la organización de extrema izquierda Frente Revolucionario para la Liberación del Pueblo (*Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi*, DHKP-C) con el secuestro del fiscal del caso, Mehmet Selim Kiraz, quien resulto herido de muerte tras el asalto de las fuerzas de seguridad al despacho del fiscal en el palacio de justicia de Çağlayan.¹²⁶⁰ A todo lo anterior hay que sumar que once personas quedaron ciegas, más de 11.000 heridas y, de los más de 3.500 personas detenidas 108 fueron acusadas de violar el artículo 220 sobre “la creación y conducción de una organización terrorista” y la ley 2911 del Código penal sobre encuentros y manifestaciones, aunque gran parte de los acusados fueron absueltos al igual que cerradas la gran mayoría de investigaciones contra miembros de las fuerzas de seguridad por abusar de su autoridad.

En resumen, de las consecuencias directas derivadas de las protestas, como el golpe mortal a la ya deteriorada reputación internacional de Erdoğan, la más notable de todas fue sin duda el incremento de la polarización política y que trataremos con mayor profundidad en el tercer epígrafe del siguiente capítulo de conclusiones. Si bien existen dos tipos, de élite o popular, es el segundo caso el que nos incumbe y se refiere “a una opinión y/o actitud que de

¹²⁵⁹ Imanol Ortega. “¿Un modelo que se viene abajo?”. *Eldiario.es*, 05/06/2013. En línea http://www.eldiario.es/zonacritica/modelo-viene-abajo_6_140046021.html (Consultado el 12/06/2014).

¹²⁶⁰ Lluís Miquel Hurtado. “Muere el fiscal turco que había sido secuestrado por dos hombres en el Palacio de Justicia”. *El Mundo*, 01/04/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/03/31/551a8a6022601d677c8b458a.html> (Consultado el 30/07/2015).

forma exclusiva se identifica por un individuo o una parte de la sociedad puesto que los votantes no son capaces de obtener una opinión propia y en su lugar manejan el problema, la política o una idea basada únicamente en las líneas del partido”.¹²⁶¹

De forma particular, cuando se habla de turcos blancos (*beyaz türkler*), tradicionalmente se refiere a la ideología oficial expuesta por la élite kemalista, es decir, el *network* conformado por un conjunto de militares, jueces, académicos, periodistas, burócratas, empresarios, políticos, organizaciones de la sociedad civil y grupos de presión que generan y ejercen el poder a través de una matriz de relaciones formales e informales entre ellos mismos tal como está constituido actualmente el sistema político turco mientras que los partidarios del AKP, también conocidos como los turcos negros (*zenci türkler*), se refiere a los sectores de la sociedad que normalmente se han opuesto al *establishment* kemalista, ya que, han sido marginados por el sistema.¹²⁶²

La utilización de esta dualidad había tenido mucho éxito en la movilización del musulmán de a pie y, sobre todo, del *network* local islámico a favor del AK Parti para que su mensaje llegara a todos los rincones del país. Las propias palabras en la TBMM del actual Presidente de la Republica ilustran el carácter polarizante de su discurso el 11 de junio de 2013, cuando las protestas de Gezi estaban en su punto álgido:¹²⁶³

Según ellos no entendemos la política. Según ellos no entendemos el arte, el teatro, el cine, la poesía. Según ellos no lo hacemos tampoco con la estética, la arquitectura. Según ellos somos incultos, ignorantes, la clase baja que tiene que conformarse con lo que se nos está dando; es decir, somos un grupo de negros

¹²⁶¹ Özgehan Şenyuva. “Reading the 2015 Turkish Parliamentary Elections: Useful Terms for Analysis”. *GMF Policy Brief*, 29/05/2015. En línea <http://www.gmfus.org/publications/reading-2015-turkish-parliamentary-elections> (Consultado el 31/07/2015).

¹²⁶² Cfr. İhsan D. Dağı. “Korkmayan bir halkı nasıl yönetirsiniz? [¿Cómo controla un pueblo el miedo?]”. *Zaman*, 03/09/2013. En línea http://www.zaman.com.tr/ih-san-dagi/korkmayan-bir-halki-nasil-yonetirsiniz_2128681.html (Consultado el 01/08/2015).

¹²⁶³ Michael Ferguson. “White Turks, Black Turks and Negroes: The Politics of Polarization”. En Umut Özkırımlı (ed.) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 77-88.

VI. CONCLUSIONES

VI.1 (RE) VISITANDO LAS HIPÓTESIS

Para muchos, los más de catorce años del partido en el poder suponen el comienzo de una nueva fase sobre la dialéctica política y cultural entre laicismo e islamismo, entre Estado y sociedad, y entre política y religión, si todo lo anterior es cierto, es decir, si un partido político pone obstáculos para articular argumentos sobre la base de la ética islámica, ya no sería islamista, o al menos no debería seguir conservado esa etiqueta, puesto que su evolución conlleva a un cambio de naturaleza.

Un ejemplo de lo anterior es posible advertirlo gracias a la puesta en marcha de una serie de políticas liberales en el sentido de que el partido, especialmente en sus dos primeras legislaturas en el poder, no se dedicó exclusivamente en dar respuestas a las demandas y expectativas de los ciudadanos a través de políticas públicas de identidad, véase religiosa y étnica, que han tendido a crear conflictividad y confrontación especialmente con el *establishment* kemalista, sino más bien a una serie de *outputs* con una base política fundamentada en el compromiso, el consenso y la cooperación, en otras palabras, un tipo de política pública de servicio al ciudadano en un contexto no sólo post-kemalista sino también post-islamista.

En este sentido, no cabe duda de que el pragmatismo del que ha hecho gala el AKP a lo largo de todos estos años, si bien ha restado “pureza” a su adscripción ideológica islamista, también ha favorecido, por una parte, la implantación más o menos natural de la referencia a la “democracia conservadora” como elemento dinámico presente en el ámbito político turco y, por otra, ha supuesto la limitación progresiva de los espacios de injerencia del ejército en el campo político y, por lo tanto, ha ampliado los espacios de la democracia. El Islam ha supuesto una referencia fundamental, si bien el AKP ha sabido entenderlo y presentarlo como *leitmotiv* de su acción política, más que como un objetivo político a alcanzar o a imponer.

Sin embargo, durante la tercera y cuarta legislatura del AKP en el gobierno (2011-2015 y 2015-2019), no sólo ha existido una disminución real en el desempeño reformista de todos los procesos políticos sino también un sentimiento de profunda decepción en la sociedad civil debido a la deriva autoritaria del partido, que ha pasado de negar o devaluar la democracia a invertir sus normas, procesos y resultados en busca de protección y legitimidad política, convirtiéndose la esfera política en más conflictiva gracias al impulso del antagonismo, la preocupación significativa sobre las restricciones a la libertad de expresión, la autonomía e imparcialidad en los procesos judiciales o el aumento de la presión sobre el poder judicial y los medios de comunicación.

A todo lo expuesto anteriormente se unen las políticas extremadamente conservadoras en lo social, sobre todo, las que hacen referencia a la regulación de las libertades individuales de los ciudadanos y, en particular, debido a la retórica moralista que los rodea. Por último, hay que resaltar también el rol jugado por el aparato estatal para imponer una visión del mundo que, gracias al rediseño del sistema estatal de educación, está educando a una generación piadosa en contraposición a una kemalista. Todo ello en suma, le hacen ser definido por algunos como un partido islamista “moderado”, a pesar de que la utilización de términos como “radical” o “moderado” sea propensa a la creación de connotaciones y estereotipos, debido a que la terminología original en turco no las contiene, proponiéndose el término de “conservador islámico” (*İslamcı-muhafazakârlar*).

Lo que sin duda es incuestionable, más allá del arduo debate establecido sobre la tipología de organización política islamista a la que responde el AKP, es posible confirmar la hipótesis sobre que un agente político confesional pueda convertirse en agente de democratización e incluso de liberalización de la sociedad civil gracias a la fusión del grado de religiosidad de la sociedad pero manteniendo lo piadoso fuera de los asuntos de gobierno. Por tanto, la identidad e ideología política del AKP es similar a un tejido que va cambiando de color dependiendo de la luz. Este aspecto ecléctico del partido, que en gran medida es también una necesidad política electoral, teniendo en cuenta los diversos y divergentes estilos de vida en el país, tuvo como principal objetivo durante unos años el proporcionar un marco de paz civil en el que todos los estratos sociales pudieran convivir juntos.

De ahí que el AK Parti fuera considerado durante unos años la voz de la periferia, siendo el único en la historia de la República en ver sus votos incrementados tras ocupar varias legislaturas en el cargo, consiguiendo por primera vez en casi siete décadas de democracia multipartidista cuatro (casi de forma consecutiva) gobiernos con mayoría absoluta. Este es un fenómeno inusual en comparación con las democracias occidentales donde los poderes incumbentes tienen una tendencia a perder su popularidad con el tiempo como resultado de la fatiga gubernamental o el desgaste político. No obstante, también es posible argumentar que el AKP ha unido con éxito a la mayoría “periférica” mediante el empleo de un hábil lenguaje, retórica y expresión política, que tradicionalmente ha pertenecido al centro, junto a la adopción de políticas que tengan en cuenta los valores, expectativas y preocupaciones de la mayoría de la sociedad turca.

Por ello, el éxito del AKP mantiene implicaciones mucho más allá de las fronteras de Turquía aunque la especificidad del caso turco haga difícil, por no decir imposible, exportar en su totalidad el modelo de régimen político híbrido debido a los diferentes contextos histórico, cultural, político, social y económico. Si como hemos podido observar la fractura centro-periferia tiene una importancia fundamental para comprender la política de la Turquía contemporánea, sería indudable la existencia en casi todos los países del tercer mundo, y en particular en los países de mayoría musulmana, de un centro que domina el poder y una periferia que en realidad está privada del mismo en el proceso de toma de decisiones. Lo sorprendente de todo ello es que, debido a la falta de democracia y la herencia colonial de una élite influyente, las mayorías excluidas no tienen ningún instrumento para hacer oír sus demandas. La experiencia turca, hasta la citada deriva autoritaria del partido, sugiere que este dilema puede resolverse pacíficamente a través de medios democráticos en clara sintonía con el concepto tradicional africano de *Ubuntu*, una regla ética sudafricana enfocada en la lealtad de las personas y las relaciones entre éstas.

Si con la llegada del AKP al poder dio comienzo un período caracterizado por importantes reformas enmarcadas hacia la consecución de un régimen democrático-liberal que, al mismo tiempo, ha consolidado o resuelto de forma parcial la fractura centro-periferia sin una contienda civil, ahí está el modelo turco para Oriente Medio e incluso posiblemente para el Tercer mundo. La consolidación de una democracia liberal en Turquía de las dos primeras legislaturas del partido en el poder suponen un buen ejemplo para la región MENA, en el que la conflictividad entre el centro y la periferia es aguda, y quizás se hayan visto acrecentada tras la ola de cambio político provocada por la “Primavera/Despertar Árabe” o la desafortunada aparición en la región de la organización terrorista Dāesh. Naturalmente, el punto de partida debe marcar el comienzo de la democracia, la paz, la prosperidad y el consenso.

La propia evolución del AK Parti como una fuerza política con la capacidad de ser el puente en el viaje de la periferia hacia el centro sin alinearse y/o chocar directamente con el segundo, representa un gran avance, dado el énfasis actual sobre el debate en torno a la incompatibilidad del Islam con la Democracia. La experiencia turca, por tanto, nos muestra que ambos pueden coexistir pacíficamente con el aumento de legitimidad por parte de la sociedad civil. De ahí que actualmente Turquía sea para muchos la prueba de que existe la posibilidad de vivir en un mundo globalizado económicamente logrando unos niveles satisfactorios de prosperidad y libertad sin tener que renunciar por ello a los valores tradicionales religiosos.

VI.2 LA “REVANCHA SILENCIOSA” DEL AKP

Lo que verdaderamente estamos presenciando desde la tercera legislatura en el poder del AKP es la transición desde un sistema competitivo (democracia procedimental electoral con un sistema de partido predominante) a uno rudimentario con características hegemónicas de “autoritarismo electoral/competitivo”. En otras palabras, un tipo de comprensión limitada o mayoritaria de la democracia con “viejos” elementos de exclusión integrados en el sistema democrático que anteriormente fueron utilizados por el “centro” kemalista.

Por ello, el siguiente apartado de conclusiones lo dedicaremos a evidenciar una parte del segundo objetivo de la investigación, el cual, es doble: demostrar cómo el AKP llegó a ser estimado el puente en el viaje periférico al centro que más tarde ha pasado a monopolizar tras adoptar el comportamiento que tradicionalmente le ha pertenecido a los considerados como los “señores de la casa”, el *establishment* kemalista.

Durante toda la época multipartidista, dicho *establishment* kemalista dejaba poco margen de maniobra para expresar sus reivindicaciones a los segmentos conservadores y/o religiosos. Actualmente y de forma similar, el nuevo *establishment* ha limitado cualquier reivindicación proveniente de la oposición tales como laicos, socialdemócratas, alevíes o kurdos, gracias al estricto control sobre los medios de comunicación con la prohibición de informar, por poner algún ejemplo, sobre cualquier asunto relacionado con la investigación del desastre minero de Soma, los diversos atentados de Ankara y Estambul o el secuestro de 49 ciudadanos en la embajada turca de Mosul, tipificando *de facto* como delito la presentación de informaciones sobre cuestiones consideradas de interés público. Así como también llegando a la intervención judicial de conglomerados empresariales como Kaynak, Koza İpek o Feza por su supuesta vinculación con la considerada por el Estado como una organización terrorista liderada por Fethullah Gülen (*Fethullahçı Terör Örgütü*, FETÖ), paradójicamente perseguida también por el *establishment* kemalista tras la enésima intervención de los militares en 1997.

Algo similar ocurre con la libertad de expresión o reunión, puesto que en poco más de dos años de Recep Tayyip Erdoğan como Presidente de la República se ha demandado a más de 1300 personas (el año 2002 mantenía el record con 581), de las que al menos 114 han sido procesadas, incluyendo a periodistas, políticos, activistas, universitarios, artistas, modelos, caricaturistas e incluso a escolares por vínculos con organizaciones terroristas y difamación del jefe de Estado, gracias al artículo 299 del Código penal que conlleva condenas de uno a cuatro

años de prisión, incrementándose una sexta parte si el delito se comete públicamente o una tercera si se consuma por medio de la prensa y/o los medios de comunicación. Todo ello gracias a la ley que protege la memoria de Atatürk, impulsada por el DP de Adnan Menderes en 1951, debido al creciente número de ataques contra estatuas y bustos en diversos rincones del país y que no había sido utilizada con tanto fervor hasta la actualidad.

A todo lo anterior debemos añadir que el propio AK Parti, tras más de catorce años en el poder, se ha establecido como una verdadera élite primaria conservadora e islámica gracias a la construcción de un *network* conformado por un conjunto de jueces, fiscales, militares, académicos, intelectuales, periodistas, burócratas, empresarios, políticos, organizaciones de la sociedad civil y grupos de presión (a lo que se une todo el aparato institucional y burocrático del ente estatal) que ejercen el poder a través de una matriz de relaciones formales e informales entre ellos mismos, tal como está constituido actualmente el sistema político turco tras la citada instauración del partido como hegemónico.

De forma particular, el régimen que emanaba de la Constitución de 1982, el mismo que disgregaba el sistema liberal-pluralista propuesto por la Constitución de 1961, establecía una “democracia protegida/tutelada” bajo la apariencia de un régimen semi-presidencial mediante cuatro “garantías de salida”: el citado poder tutelar, dominios reservados (en referencia a instituciones políticas), manipulación del régimen electoral y disposiciones constitucionales. Así, el gobierno fue desviándose significativamente del régimen parlamentario anterior, que no lograría formar ni un sistema semi-presidencialista pleno ni una democracia semi-liberal en términos de pluralismo político.

Por el contrario, el formato semi-parlamentario del régimen parecía haber creado una nueva forma de estructura de poder “neo-patrimonial”, que no era más que el restablecimiento del antiguo estilo de gobernar por decreto ejecutivo bajo un disfraz democrático más conocido como “*neo-Hamidiano*”. El término, se refiere al sistema político puesto en marcha a partir de la Constitución de 1982 que generosamente se apropió de las prácticas y el estilo de gobierno del sultán Abdülhamit II. La ascensión del *padişah* al poder sucedió poco después de la proclama de la Constitución de 1876 que establecía un régimen similar al de las monarquías constitucionales europeas de la época.

Por ello, el Imperio era gobernado desde el palacio de Yıldız (*Yıldız Sarayı*) (que casualmente acaba de ser rehabilitado para su uso por el actual Presidente, Tayyip Erdoğan)

abandonando la tradicional residencia de Topkapı, debido a que el propio sultán utilizaba un servicio de confidentes, como ocurre actualmente con la figura del Subsecretario Adjunto (*Müsteşar Yardımcısı*) gracias al artículo 107 de la constitución que permite al Presidente gestionar la Secretaría General de la Presidencia (*Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliği*), unidos al propio monarca por lazos de lealtad que por medio de comités eran utilizados en materia de asesoramiento y deliberación en la toma de decisiones, en algunos casos, muy por encima de toda la burocracia política del gobierno otomano.

En otras palabras, la Constitución de 1982 parece servir a un propósito similar que en la época imperial debido a que los asesores de carácter militar, que fueron adjuntados a la oficina del Primer ministro o del Presidente de la República a través de lazos de lealtad, comenzaron a servir como burócratas de carrera y, a menudo, llegaron a ser más eficaces en la toma de decisiones políticas que las instituciones u organismos legislativos. Por tanto, el moderno recubrimiento del sistema político turco parecía enmascarar el estilo patrimonial de la toma de decisiones, lo que elaboraba una forma de neo-patrimonialismo político, enraizado en la tradición otomana, a través de instituciones al servicio de la oficina del Presidente, como ocurre actualmente con el Consejo de Supervisión del Estado (DDK).

Otra de las similitudes entre el “centro” kemalista y la hegemonía del AK Parti son el enfoque moderno y autoritario, centrado en la utilización del poder institucional e ideológico del Estado, que permita poner en marcha un proyecto de ingeniería social *top-down* (de arriba hacia abajo) para liberalizar la *res* pública a expensas de la propia contribución de la sociedad civil, donde las libertades y los DDHH son siempre secundarios en comparación con el bienestar del Estado, la autoridad y la supervivencia del “centro”, gracias a la cosificación de los valores islámicos y el razonamiento colectivo precario sobre la idea de nación y voluntad nacional.

Aún manteniendo una visión dispar, ambos “centros” sostienen una similar tanto en el método como la instrumentalización política sobre el control institucional del Islam por medio del Directorio de Asuntos Religiosos en el que, por poner algún ejemplo, se alienta a los predicadores a que elaboren sermones en consonancia con su agenda política. Ambos controlan los medios de comunicación, así como también los conglomerados empresariales de todo el país, mediante la estrategia del “palo y la zanahoria” utilizando sanciones fiscales o intervenciones judiciales como amenazas y, por otro lado, les seducen con incentivos gracias a cuantiosas licitaciones públicas. Por último, también creen que los intereses de la nación sólo son

representados por el partido y por ello mantienen el monopolio de la verdad sabiendo por ello qué es lo mejor para la sociedad.

En el ámbito de la política exterior, el AKP ha reformulado con éxito la noción del interés nacional obteniendo un gran rédito electoral gracias a su papel de “mediador”. Aunque con la intención de ir más allá de términos poco útiles y convenientes como “neo-otomana”, “sectaria” o “panislamista” para describir la política exterior propuesta por el partido, la propia crítica debería concentrarse en los errores estratégicos cometidos y la exageración del poder “exterior” de Turquía. En lugar de basarse en ciertos principios, las políticas implementadas por el AKP, tanto en el exterior como en el ámbito doméstico, pueden ser consideradas como pragmáticas, populistas u oportunistas con el objetivo de garantizar o proteger el poder pero, si fuera necesaria una etiqueta ideológica, podría utilizarse la de “kemalismo islámico”.

Sin embargo, no sería justo manifestar que no ha existido ningún cambio o progreso durante la última década, muy al contrario, ha sido de gran ayuda no sólo con la prosperidad económica del país sino también en la norma democrática y las libertades civiles en el proceso de adquisición del *aquis* comunitario llegando incluso a ser considerado por muchos como el partido más liberal y reformista en la historia multipartidista de Turquía. De forma angustiosa, esta historia es cada vez menos brillante y ya no se aclama a Turquía como modelo por su democracia liberal pluralista, sino por frenar la libertad de los medios de comunicación, limitar la libertad de reunión pacífica y centralizar excesivamente el Estado, el cual se inmiscuye cada vez más en la vida pública y privada de los ciudadanos.

Para concluir en este apartado, el actual Presidente de la República siempre ha declarado que su primer mandato de gobierno ha sido para él como un “período de aprendizaje”; la segunda legislatura como un “período de expedición” y la tercera y cuarta, es considerada por sus círculos más cercanos como el “período de maestría”. A pesar de renovar por cuarta vez su mayoría absoluta en las elecciones generales celebradas el 1 de noviembre de 2015, consiguiendo 317 diputados en la TBMM, el debate se estableció en saber si el AK Parti sería capaz de ganar la mayoría suficiente de dos tercios del total para cambiar la constitución, es decir, 367 escaños, aunque una mayoría de tres quintos, o 330 escaños, le permitiría convocar un referéndum como el celebrado el pasado 16 de abril para así establecer lo que Erdoğan ha calificado como un sistema presidencial “fuerte” mediante una mayor atribución de poderes y funciones ejecutivas para el Jefe de Estado similar a Estados Unidos o Francia aunque *à la turca*, en otras palabras, una “nueva Turquía”.

VI.3 “NUEVA/VIEJA TURQUÍA”: DE LA DEMOCRACIA DEFECTIVA TUTELADA AL AUTORITARISMO ELECTORAL DE PARTIDO HEGEMÓNICO

Sin duda alguna, el auge del AKP como hegemónico en el sistema político turco está directamente relacionado con la acentuada transformación multidimensional que ha sufrido el país euroasiático durante el pasado decenio. Todo lo anterior ha permitido que, en suma, el autoritarismo electoral, el colapso del viejo orden y el consecuente proceso de construcción (*inşa süreci*) de una “nueva Turquía” se hayan fortalecido mutuamente de tal manera posibilitando la creación de un círculo virtuoso de supremacía para el partido. Por ello, este apartado de conclusiones lo dedicaremos a la parte restante del segundo objetivo principal, el mismo que revela que durante dicho proceso de monopolización, el partido ha pasado de predominante a hegemónico en el sistema político a través del “autoritarismo electoral/competitivo” y en paralelo a la deriva autoritaria de su proyecto político.

En el caso de los sistemas políticos de partido hegemónico, éste obtiene de forma continuada, al menos durante cuatro o cinco legislaturas, una mayoría absoluta de escaños. En dichos sistemas políticos, como los dados en Japón con el Partido Liberal Democrático (1982 - 1993), el Partido Socialdemócrata sueco (1936-1973), el Partido Democrático (1944-1994) en Italia, el Partido Revolucionario Institucional (1929-1989) en México o el Partido Socialista Unido de Venezuela (1999-2015), existe una pluralidad de partidos independientes que compiten con el partido principal aunque en la práctica “no se produce” una alternación en el gobierno, dado que los partidos periféricos (o minoritarios) pueden obtener representación parlamentaria, y en algunos casos cierto poder institucional, a pesar de la presencia de algunos elementos de obstrucción como el uso de barreras y/o sistemas electorales propocionales pero en la práctica mayoritarios, lo que beneficia al partido en el poder en sistemas electorales como el turco.

Estos sistemas son sin duda competitivos e inicialmente todos los partidos tienen las mismas oportunidades aunque no los mismos recursos. Finalmente, si el partido principal deja de ser hegemónico puede ocurrir, bien que la situación se reestablezca pronto o que el sistema cambie de carácter hacia uno basado en coaliciones gubernamentales entre partidos minoritarios e incluso contradictorios en sus intereses, como sucedió en Turquía durante las convulsas décadas de los años setenta y noventa, estrategia que también juega a favor del partido predominante.

Por todo lo que hemos visto hasta ahora, la “nueva Turquía” propuesta por el considerado como “erdoğanism” es una post-tutelar en el que el impacto de los militares es mínimo, post-laica en el sentido de que la religión es más visible y activa y post-moderna con nuevas dinámicas sociales de clase e identidad. Por ello, también sea más democrática que la vieja kemalista en términos de capacidad para dar cabida a la “diferencia”, la “pluralidad” o la “diversidad” sobre el reconocimiento de las diferentes realidades identitarias del país. De forma tradicional, una interpretación demasiado rígida, así como la concepción monolítica y homogénea en la comprensión del concepto de lo turco y la visión asertiva del principio de laicismo, habían conseguido omitir con bastante efectividad la pluralidad de los diversos segmentos de la sociedad, aunque actuando, a su vez, como una fuente importante de descontento en amplios sectores y como una barrera importante contra la representación política periférica. Lo que también ha conseguido esta “nueva Turquía” es sintetizar como meros “significantes vacíos” al conjunto de opiniones y principios representados por el kemalismo y el ataturquismo, siendo utilizados actualmente, sobre todo en discusiones sobre la política exterior y doméstica, como un término atrápalo-todo por una amplia variedad de partidos políticos e ideologías (así como su gran líder reducido a millones de retratos fotográficos distribuidos por todo el país). Una prueba de lo anterior es el considerado como representante político del kemalismo, el CHP, lleva treinta y cinco años en la oposición.

En este contexto, es resaltable el reconocimiento de la identidad kurda sobre la base de la normalización de los agentes periféricos en el sistema político turco. Si la inclusión o exclusión del sistema de partidos mantiene implicaciones significativas, tanto en la representatividad como en la calidad de la democracia, la cuestión referente a la inclusión en competencia de los partidos políticos periféricos, especialmente en el caso de los partidos pro-kurdos, no habría sido resuelta totalmente en Turquía hasta las dos últimas elecciones generales celebradas el 7 de junio de 2015 y el 1 de noviembre de 2015, respectivamente, con la entrada en la TBMM del HDP con un 12,9% y 10,76% de los votos solventado así la barrera electoral del 10%.

Como hemos podido observar en el capítulo referido a las raíces e influencias en la posterior sugestión del AKP, la época multipartidista turca, que dio comienzo tras las primeras elecciones libres y competitivas de la República dejando atrás el período como partido único del CHP, ha estado caracterizada por el predominio de los partidos políticos pertenecientes a la tradición conservadora. El AK Parti, obviando sus raíces islámicas, es una prolongación de esa tradición y ha demostrado ser mucho más exitoso y duradero que cualquiera de sus predecesores, ya sean islamistas, conservadores o pertenecientes a la síntesis turco-islámica, debido a cuatro

factores fundamentales que han permitido al AKP pasar de predominante a hegemónico en el sistema político turco:

- El primero de ellos radica en la gestión que ha llevado a cabo el gobierno del AKP como particularmente notable en materia de crecimiento económico sostenido, redistribución de la riqueza y prestación de servicios básicos a la ciudadanía en áreas clave como la educación, la sanidad, el transporte y la vivienda así como el destacado aumento del consumo gracias a la concesión de préstamos con un bajo interés para la compra de electrodomésticos, automóviles y casas. Como consecuencia de lo anterior, el partido ha sido capaz de mantener e incluso ampliar la nueva coalición conservadora de connotación islámica que abarca un conjunto diverso de grupos sociales más allá de lo ideológico en términos de clase (la creciente burguesía de Anatolia así como la clase media-baja urbana y rural) e identitaria (nacionalistas turcos y kurdos, liberales y conservadores religiosos).
- En segundo lugar, la capacidad del AKP para combinar de manera ingeniosa y simultánea reformismo y tradicionalismo; dicho de otra forma, la disposición del partido para proyectarse al mismo tiempo como progresista y apegado a los valores tradicionales conservadores, lo cual le ha permitido atraer a una gama tan amplia de intereses en el electorado que no sólo se han comportado normalmente como incompatibles sino también dados a la conflictividad (islamismo-laicismo, turco-kurdo y sunní-aleví). Un ejemplo de lo anterior es la incorporación al partido de personalidades con gran peso político como los actuales Viceprimer ministro, Numan Kurtulmuş, del progresista e islámico Partido de la Voz del Pueblo (*Halkın Sesi Partisi*, HAS Parti) y Yıldıırım Tuğrul Türkeş, hijo de uno de los fundadores del ultranacionalista y conservador MHP. A los que se añade el ex líder del DP y actual Ministro de Trabajo y Seguridad Social, Süleyman Soylu.
- El tercer factor se refiere a la creciente debilidad y fragmentación de la oposición para responder a la realidad política del país. En consecuencia, la competencia política en Turquía se ha convertido en un “juego de suma cero” que enfrenta al titular del régimen, sometido a un proceso inexorable de fusión con los poderes del Estado, contra el resto de partidos políticos minoritarios y la oposición cívico-social extraparlamentaria del país. De hecho, posiblemente haya sido la estrategia política de los principales partidos de la oposición, CHP y MHP, lo que ha facilitado el proceso del AK Parti hacia la monopolización del “centro”. En consecuencia, también merece ser reseñado en este ámbito la progresiva anulación del *establishment* kemalista gracias a casos como el de

Ergenekon o *Balyoz* que han resultado ser una excusa para amedrentar no sólo al estamento militar sino también a una parte de la sociedad civil a través de instrumentos como la “presión de barrio” que describe las restricciones y el control social sobre segmentos periféricos de la sociedad como laicos, alevíes, kurdos, socialdemócratas e incluso liberales islámicos en los sucesivos gobiernos del AKP desde 2002 hasta la actualidad.

- Por último, el cuarto factor alude al impacto positivo de la política exterior de carácter asertiva, proactiva e independiente puesta en marcha por el AKP bajo el liderazgo del exPrimer ministro, Ahmet Davutoğlu. Aunque de forma independiente a la amenaza para la seguridad nacional del país que suponen organizaciones terroristas como los Halcones de la Libertad del Kurdistán (*Teyrêbazên Azadiya Kurdistan*, TAK), el PKK o el Dāesh, quienes han realizado más de 20 atentados registrados durante el último año y que han dejado 358 víctimas mortales junto a más de 1290 heridos, los méritos de la política de “cero problemas con los vecinos” permitió implementar un rol constructivo más dinámico que proporcionara una tendencia hacia el orden, la seguridad y la estabilidad regional en una zona tan volátil como Oriente Medio así como desempeñando un gran atractivo para el ciudadano turco medio más liberal.

Sin embargo, esta “nueva Turquía” post-kemalista parece dirigirse hacia el autoritarismo en su vertiente menos constitucionalista con un sistema en el que el poder político está basado en elecciones libres y justas, pero también dicho poder puede convertirse en ilimitado al no existir equilibrios ni contrapesos y, por ello, la protección de las libertades básicas de expresión, de reunión, creencia religiosa y propiedad puedan verse comprometidas. Si bien existen instituciones formales democráticas, la mayoría electoral de los conservadores islámicos, que monopolizan cada vez más el poder del “centro”, restringiendo el espacio para el resto del espectro político de oposición en una competición política asimétrica. Esto contrasta con la “vieja Turquía” donde las élites políticas y económicas kemalistas mantenían su dominio bajo un régimen de democracia defectiva tutelada.

A ello hay que añadir, en lo relativo a lo identitario y como uno de los mayores desafíos a los que se enfrenta esta “nueva Turquía”, la creciente incidencia de la polarización, la violencia política y la fragmentación en la sociedad. Básicamente desde las elecciones generales de carácter plebiscitario celebradas el 22 de julio de 2007, todos los comicios ganados por el AK Parti derivaron en un aumento considerable de la polarización en bloques (Islam-laicismo, turco-

kurdo y sunní-aleví). La existencia de un partido dominante en esta última etapa no ha reforzado la cultura de la convivencia en la diversidad sino más bien ha exacerbado viejos fantasmas de décadas convulsas que sirvieron en parte para justificar las distintas subversiones militares.

De forma opuesta, el uso del “autoritarismo electoral” por parte del partido ha dado lugar a un ahondamiento de la polarización de tipo popular a la vez que se convertía en hegemónico (turcos negros/blancos e incluso grises si tomamos a los demócratas liberales como tal). Como parte de una estrategia electoral, el partido prefirió instrumentalizar los conceptos de islam sunní y nación en beneficio del partido. No obstante, esta estrategia tiene un precio a pagar y es el fortalecimiento de la polarización hasta el punto de la división o incluso la fragmentación social en polos irreconciliables.

Por poner algún ejemplo de lo anterior, la estrategia electoral del partido al no obtener una mayoría absoluta que le permitiera formar gobierno en las elecciones celebradas en junio de 2015 fue reactivar el conflicto con el PKK. Por un lado, si bien el HDP logro captar la gran mayoría del voto más conservador a lo largo de todo el sudeste del país de mayoría kurda, el AKP empleó una retórica que dibujaba vínculos entre miembros del partido pro-kurdo y el terrorismo incluso retratando al HDP como adversario del Islam. Por el otro, el tradicional voto nacionalista de la parte central de Anatolia fue percibido por los dirigentes del AK Parti como un castigo al conocido como “tabú de la negociación” y que implica el coste político correspondiente a cualquier estrategia de resolución de la cuestión que no sea de carácter meramente militar a pesar del consenso por ambas partes a una posible solución gracias a los diez puntos provistos por el “acuerdo de Dolmabahçe”.

Para concluir, parece existir una dualidad entre el mantenimiento de la centralidad decisoria del presidente del partido y Primer ministro, Binali Yıldırım, con el actual Presidente de la República, Tayyip Erdoğan, y al mismo tiempo mantener la consulta como un instrumento importante en paralelo con la estructura del gobierno. Aunque la situación puede llegar a ser problemática, puesto que el partido ha confiado su devenir al creciente poder del *Cumhurbaşkanı*, pero, al mismo tiempo, deben estar seguros de poder ejercer un control efectivo sobre el partido donde el proceso de toma de decisiones se está desplazando claramente hacia la figura de Erdoğan aunque hayan existido otros casos similares a largo de la época multipartidista personificados en la figura de İsmet İnönü, Mahmut Celâl Bayar, Cemal Gürsel, H. Turgut Özal o Süleyman Demirel.

Gran parte de la ciudadanía turca encuentra en los intentos de establecer un partido más democrático un reto atractivo para la “nueva Turquía” pero, para otros, plantea un desafío contradictorio porque supone que el éxito electoral que enaltece la figura del líder carismático ha convertido al partido en predominante primero y más tarde, en hegemónico. En principio, el AKP se presentó como un partido con una novedosa visión ideológica e identitaria de carácter pragmático y ecléptico para dar cabida a diferentes ideas e intereses de la sociedad turca logrando con ello un equilibrio entre el mecanismo democrático y la organización eficaz del partido.

Aunque la lista de candidatos para las elecciones del 7 junio de 2015, repleta de periodistas y académicos e incluso familiares del Presidente como Berat Albayrak, que más tarde se ha convertido en Ministro de Energía y Recursos Naturales tan sólo seis meses después de acceder como diputado a la TBMM, indica que la confianza ha sustituido a la consulta en la toma de decisiones no sólo en el partido sino también en el gobierno. Como se ha dicho, si Erdoğan tuvo la oportunidad de dejar un legado próximo al concepto de *Ubuntu*, el carácter revanchista hacia el viejo *establishment* ha sido uno más próximo al de *Schadenfreude* (regodearse), obteniendo así un placer derivado de las desgracias de los demás. Ojala no estemos presenciando en Turquía el cumplimiento de la máxima escrita por Lord Acton en 1808: “el poder tiende a corromper y el poder absoluto corrompe absolutamente”.

RESUMEN Y CONCLUSIONES EN INGLÉS

Requisito para la mención “Doctor Internacional”.

A requirement to earn the “International Doctorate” mention.

Title of the dissertation

“The quiet revenge of Anatolia. The Justice and Development Party (AKP) as a political agent on the peripheral’s journey to the center.”

Purpose and structure

The present work analyzes the consolidation process of the Justice and Development Party (AKP/AK Parti) in the political arena since its rise to power in 2002 until its hegemony in Turkish political system in 2015. The two main objectives this research intends to answer may be posed as follows: firstly, it is intended to define the nature of the AKP as Islamist or non-Islamist party, that is, if it uses the islamic religion for ideological purposes and organize a society defending a legal system based, at the same time, exclusively on the Koranic tradition. In second place, the second main objective is dual: on one hand, to demonstrate how the AKP came to be estimated the bridge in the peripheral journey to the center, that later monopolize it, after adopting the behavior that traditionally belonged to those considered as “lords of the house”, the Kemalist establishment. On the other hand, to reveal that during this process of monopolization the party has gone from predominant to hegemonic in the political system through “electoral/competitive authoritarianism” parallel to the authoritarian drift of its political project.

The research covers the time elapsed since the AKP ascent to power in November 2002, only one year and three months after its foundation, to its hegemony in 2015 when it achieves, for the first time in nearly seven decades of multi-party democracy, four (almost consecutively) governments with absolute majority. The thesis consists of an introduction addressing the theoretical and methodological approach and five other chapters’ organize in three sections that have meant an exhaustive analysis of AKP. The second general chapter and first section, entitled “An overview of Turkish modernization process: characteristics and peculiarities”, constituted as a historical context, is devoted to socio-historical development, characteristics and peculiarities

of Ottoman-Turkish modernization process launched at the end of the nineteenth century. Although, it can be considered as a type of synthesis between Islam and an alternative modernization that was promoted by the intellectual elite of the “Young Turks” from 1908 until the founding of the Republic on October 19, 1923.

In this sense, second section, or the third and fourth chapters, addresses the AKP’s origins and influences. That’s why it’s analyzed both the *Nakşibendilik* and *Nurculuk* religious organizations and all parties linked to the Islamist movement of “National Vision” (National Order Party, National Salvation Party, Welfare Party and Virtue Party). Alongside this, it would be necessary to analyze particularly for the Turkish case the center-right parties (Democratic Party and Justice Party) and also those belonging to the “Turkish-islamic synthesis (True Path Party, Motherland Party and Nationalist Movement Party). The fourth chapter addresses the ideological and cultural redefinition proposed by the AKP’s political identity: the “conservative democracy”.

Finally, the fifth of general chapters and last section, addresses the pragmatic “shock” ambiguity in the AKP’s political project. Later on, the party's consolidation as a political option has been considered since 2002, where it is possible to observe a process from predominant to hegemonic in the Turkish political system. Nevertheless, the authoritarian drift of the political project of the AKP in its third and fourth term influence on some that have considered it as the implosion of the Turkish model thanks to examples such as failed foreign policy to the Middle East or the protests in Gezi park.

Conclusion

(Re) visiting the hypothesis

Many have attributed AKP/AK Parti's success thanks to fusion a degree of religiosity from Turkish society but keeping the pious outside government affairs of to enter within the parameters stipulated by The Kemalist establishment. Although, more than fourteen years of AKP’s rule means the beginning of a new phase on the political and cultural dialectics between secularism and Islam, State and society, and politics and religion, if all of the above is true, that is, if a political party puts obstacles to articulate arguments based on islamic ethics, it would no longer be Islamist, or at least that label should not be retained because since its evolution leads to change its nature too.

An example of above is possible thanks to implementation of a series of policies in the sense of, especially in its first two terms, AKP was not dedicated exclusively to respond demands and expectations of citizens through public policies of identity which have tended to create conflict and confrontation especially with the Kemalist establishment. But rather through a series of outputs based on commitment, consensus and cooperation, in other words, a kind of public policy that takes service to the citizen as fundamental.

On the other hand, the Turkish multi-party period has been characterized by the predominance of political parties belonging to the conservative tradition. The AK Parti, oblivious to its islamic roots, is an extension of that tradition and has proved to be far more successful and enduring than any of its predecessors, whether Islamists, conservatives or members of the Turkish-islamic synthesis, suggesting the collapse of “Old Turkey” and the beginning of a new political era where AKP has moved from predominant to hegemonic in the political system.

However, during its third and fourth terms (2011-2015 and 2015-2019), a real decline has occurred in the reformist performance of all political processes. But also a profound disappointment feeling in society due to the authoritarian drift of the party, which has gone from denying or devaluing democracy to investing its norms, processes and results in search of protection and political legitimacy, making the political sphere more conflictive thanks to the impulse of antagonism, significant concerns on restrictions on freedom of expression, autonomy and impartiality in judicial proceedings or increasing pressure on the judiciary and the media. All of this, in short, make it be defined by some as a “moderate” Islamist party, even though the use of terms like “radical” or “moderate” is prone to creation of connotations and stereotypes because original terminology in Turkish does not contain it.

Beyond the arduous debate established on the typology of islamist political organization which the AKP responds, it is undoubtedly unquestionable, confirms the hypothesis that a political party with Islamic roots can become an agent of democratization and even liberalization of civil society. Therefore, AKP’s political identity and ideology it’s similar to a tissue that changes its color depending on the light. This eclectic aspect of the party, which is also largely a political electoral necessity, taking into account the diverse and divergent lifestyles of the country and the main success of AKP for a few years was to provide a civil peace framework in which all social strata could coexist together.

The “quiet revenge” of AKP

Since the third term of AKP’s rule what we have been witnessing is the transition from a competitive system (electoral and procedural democracy with a predominant party system) to a rudimentary one with hegemonic characteristics of “electoral/competitive authoritarianism” hybrid regime. In other words, a kind of limited understanding of democracy with “old” elements of exclusion integrated into the democratic system previously used by the Kemalist “center”.

Throughout the multi-party period, the Kemalist establishment left a little room to express its claims to the conservative and/or religious segments. At the present, in a similar way, AKP’s new establishment has limited any opposition claims thanks to the strict control over the media with the prohibition of informing, for example, any matter related to the investigation of the Soma mining disaster or terrorist attacks in Ankara and Istanbul. As well as reaching the judicial intervention of business conglomerates such as Kaynak, Koza İpek or Feza for their alleged links with that considered by the State as a terrorist organization led by Fethullah Gülen (Fethullahçı Terör Örgütü, FETÖ), paradoxically also persecuted by the old Kemalist establishment after the umpteenth military intervention of in 1997.

Another similarity between the Kemalist “center” and the hegemony of AK Parti is an approach centered on use the institutional and ideological power of the State. This modern and authoritarian approach enable an implementation of a top-down social engineering project for liberalize the public space at the expense of civil society’s own contribution where freedoms are always secondary to the authority and the survival of the “center”.

While maintaining a disparate vision, both “centers” hold a similar method to control Islam by institutions such as the Directory of Religious Affairs where, for example, preachers are encouraged to prepare sermons in line with their political agenda. Both also control the media, as well as business conglomerates across the country, through the stick and carrot strategy using fiscal sanctions or judicial interventions as threats and, on the other hand, seduce them with incentives thanks to large bids. Finally, they also believe that the interests of the nation are only represented by the party and therefore they maintain the monopoly of the truth knowing for that reasons what is the best for the society

“New/old Turkey”: from the tutelary defective democracy to the electoral authoritarianism of hegemonic party

Undoubtedly, the rise of AKP as hegemonic in the Turkish political system is directly related to the multidimensional transformation that Turkey has undergone during the past decade. All of this has allowed, in short, electoral/competitive authoritarianism, collapse of the old order and process of construction the “new Turkey” have strengthened each other in such a way to enable the creation of a virtuous circle of hegemony for the party.

In case of political systems with hegemonic party, it obtains for at least four or five consecutive terms an absolute majority of seats. In such political systems, like for example in Japan with the Liberal Democratic Party (1982 -1993), the Swedish Social Democratic Party (1936-1973), the Democratic Party (1944-1994) in Italy, the Institutional Revolutionary Party (1929-1989) in Mexico or the United Socialist Party of Venezuela (1999-2015), there are a plurality of independent parties that compete with the main party but, in practice, there is no alternative in the government since the minorities parties may obtain parliamentary representation, and in some cases some institutional power, despite the presence of some elements of obstruction such as the use of electoral barriers and/or electoral systems that in practice benefits the majority party.

In addition, the growing incidence of polarization, political violence and fragmentation in society is one of the major challenges facing this “new Turkey”. Basically since the plebiscite general election held on July 22, 2007, all elections won by AK Parti resulted in a considerable increase in blocks polarization (Islam-laicism, Turkish-Kurdish and Sunni-Alevi). The existence of a hegemonic party in this last period has not reinforced the culture of coexistence in the diversity but rather has exacerbated old phantoms of convulsive decades that served in part to justify the different military intervention. Conversely, the party's use of “electoral authoritarianism” has led to a deepening of popular polarization while becoming hegemonic. As part of an electoral strategy, the party preferred to implement the concepts of Sunni Islam and nation for the benefit of the party. However, this strategy has a price to pay: the strengthening of polarization to the point of division or even social fragmentation into irreconcilable poles.

To conclude, if Tayyip Erdoğan had an opportunity to leave a legacy close to the concept of *Ubuntu*, the revanchist character towards the old establishment has been one closer to *Schadenfreude* (gloat over) thus who obtaining a pleasure derived from the misfortunes of others. Let us that we are not witnessing in Turkey the fulfillment of the maxim written by Lord Acton in 1808: “power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely”.

FUENTES

FUENTES PRIMARIAS

Documentos legales

- Decisiones del Tribunal Constitucional de Turquía (AM):

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 7 de marzo de 1989, núm. 1989/12. *TC Resmî Gazete*, 22/10/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22499.pdf> (Consultado el 16/09/2014).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 9 de abril de 1991, núm. 1990/36 y núm. 1991/98. *TC Resmî Gazete*, 14/03/1995. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/22229.pdf> (Consultado el 16/09/2014).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 10 de julio de 1992 núm. 1992/1. *TC Resmî Gazete*, 29/07/1992. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21299.pdf> (Consultado el 08/06/2015).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 16 de junio de 1994 núm. 1993/3 y 1994/2. *TC Resmî Gazete*, 29/04/1994. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/21919.pdf> (Consultado el 08/06/2015).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía el 16 de enero de 1998, núm. 1998/1. *TC Resmî Gazete*, 22/02/1998. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf> (Consultado el 22/09/2014).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 1 de mayo de 2007, núm. 2007/45 y 2007/54. *TC Resmî Gazete*, 27/06/2007. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2007/06/20070627-17.htm> (Consultado el 16/06/2015).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 30 de junio de 2008, núm. 2008/1 y 2008/2. *TC Resmî Gazete*, 24/10/2008. En línea <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081024-10.htm> (Consultado el 16/09/2014).

Decisión del Tribunal Constitucional de Turquía de 5 de julio de 2008, núm. 2008/116. *TC Resmî Gazete*, 22/10/2008. En línea <http://www.resmi-gazete.org/rega/2008-14176-emniyet-genel-mudurlugune-ait-arac-gerec-mal-ve-malzemelerin-satis-hibe-hek-ve-hurda-durum-ve-islemleri-ile-hizmet-satisina-dair-yonetmelik-12604.htm> (Consultado el 16/09/2014).

- Decisiones del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (ECtHR)

Asunto Partido de la Democracia v. Turquía, demanda núm. 25141/94. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 21/05/2003. En línea [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{"dmdocnumber":\["703239"\],"itemid":\["001-65370"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{) (Consultado el 08/06/2015).

Asunto HADEP y DEMİR v. Turquía, demanda núm. 28003/03. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 14/03/2011. En línea [http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{"dmdocnumber":\["878622"\],"itemid":\["001-102256"\]}](http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx#{) (Consultado el 08/06/2015).

Asunto Hasan y Eylem Zengin v. Turquía, demanda núm. 1448/04. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 09/10/2007. En línea <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=002-2493> (Consultado el 16/06/2015).

Asunto Sinan Işık v. Turquía, demanda núm. 21924/05. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 02/02/2010. En línea <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-139409> (Consultado el 16/06/2015).

Asunto Cumhuriyetçi Eğitim Ve Kültür Merkezi Vakfı v. Turquía, demanda núm. 32093/10. *Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, 02/12/2014. En línea <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-148275> (Consultado el 16/06/2015).

- Relaciones Turquía - Unión Europea:

Agreement Establishing an Association between the European Economic Community and Turkey. Ankara, 1 de septiembre de 1963. En línea <http://www.abgs.gov.tr/index.php?p=117&l=2> (Consultado el 26/05/2015).

“Additional Protocol”. *Official Journal of European Communities*, 31/12/1977. No L. 361/1. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/tur_en_realitons/protocol_1977.pdf (Consultado el 26/05/2015).

Consejo Europeo. *Conclusiones de la Presidencia*. Helsinki, 10 y 11 de diciembre de 1999. En línea http://www.europarl.europa.eu/summits/hel1_es.htm (Consultado el 28/05/2015).

“Avrupa Birliği Müktesebatının Üstlenilmesine İlişkin Türkiye Ulusal Programı” [Programa Nacional de Turquía para la adquisición del acervo de la Unión Europea]. *TC Resmi Gazete*, 24/03/2001. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/UlusalProgram/UlusalProgram_2001/En/npaa_ing_word.zip (Consultado el 24/05/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2003 Progress Report*. Bruselas, 5 de noviembre de 2003. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2003/rr_tk_final_en.pdf (Consultado el 10/05/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2004 Progress Report*. Bruselas, 6 de octubre de 2004. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/archives/pdf/key_documents/2004/rr_tr_2004_en.pdf (Consultado el 15/05/2015).

Comisión Europea. *Additional Protocol to the Agreement establishing an Association between the European Economic Community and Turkey following the enlargement of the European Union*. Bruselas, 30 de septiembre de 2005. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/Tur_En_Realitons/protokol_2005.pdf (Consultado el 28/05/2015).

Comisión Europea. *Turkey Negotiating Framework*. Luxemburgo, 3 de octubre de 2005. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/turkey/st20002_05_TR_framedoc_en.pdf (Consultado el 20/05/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2005 Progress Report*. Bruselas, 9 de noviembre de 2005. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/AB_Iliskileri/Tur_En_Realitons/Progress/Turkey_Progress_Report_2005.pdf (Consultado el 27/05/2015).

Comisión Europea. *Enlargement Strategy and Main Challenges 2011-2012*. Bruselas, 12 de octubre de 2011. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/strategy_paper_2011_en.pdf (Consultado el 01/06/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2010 Progress Report*. Bruselas, 9 de noviembre de 2010. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2010/package/tr_rapport_2010_en.pdf (Consultado el 23/07/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2011 Progress Report*. Bruselas, 12 de octubre de 2011. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2011/package/tr_rapport_2011_en.pdf (Consultado el 01/06/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2012 Progress Report*. Bruselas, 10 de noviembre de 2012. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/tr_rapport_2012_en.pdf (Consultado el 28/05/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2013 Progress Report*. Bruselas, 16 de noviembre de 2013. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/2013%20ilerleme%20raporu/tr_rapport_2013_en.pdf (Consultado el 28/05/2015).

Avrupa Birliği Bakanı [Ministerio de Asuntos para la Unión Europea]. *Turkey's European Union Strategy*. Ankara, 20 de septiembre de 2014. En línea http://www.ab.gov.tr/files/foto/eu_strategy.pdf (Consultado el 26/05/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2014 Progress Report*. Bruselas, 8 de octubre de 2014. En línea http://www.abgs.gov.tr/files/IlerlemeRaporlari/2014_progress_report.pdf (Consultado el 28/05/2015).

Comisión Europea. *Commission assesses progress by Turkey in visa dialogue*. Bruselas, 20 de octubre de 2014. En línea http://europa.eu/rapid/press-release_IP-14-1173_en.htm (Consultado el 03/06/2015).

Comisión Europea. *Turkey 2015 Progress Report*. Bruselas, 10 de noviembre de 2015. En línea http://ec.europa.eu/enlargement/pdf/key_documents/2015/20151110_report_turkey.pdf (Consultado el 11/11/2015).

Documentación sobre el AKP

Miembros fundadores (*Kuruyu Üyeler*) del AK Parti. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/yonetim/kurucu-uyeler> (Consultado el 13/12/2013).

AK Parti Tüzüğü [La Constitución del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-tuzugu> (Consultado el 14/05/2014).

AK Parti Adalet ve Kalkınma Programı [Programa de Justicia y Desarrollo del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002. En línea <http://www.akparti.org.tr/english/akparti/parti-programme#bolum> (Consultado el 13/05/2014).

Hersey Türkiye İçin, AK Parti Secim Beyannamesi [Todo es por Turquía: Plataforma Electoral del AK Parti]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2002. En línea http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200304063%20AK%20PARTI%20SECIM%20BEYANNAMESI%202002/200304063%20AK%20PARTI%20SECIM%20BEYANNAMESI%202002%200000_0000.pdf (Consultado el 12/05/2014).

Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu [Simposio Internacional sobre Conservadurismo y Democracia]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2004.

Nice Ak Yıllara: Guven Ve İstikrar İçinde Durmak Yok Yola Devam [Por Muchos Años de Transparencia: Para no Dejar de Avanzar en la Confianza y la Estabilidad]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2007. En línea http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/AKP_beyanname-2007.pdf (Consultado el 15/05/2014).

Türkiye Hazır, Hedef 2023 [Turquía está preparada, el Objetivo es 2023]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2011. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/akparti2023siyasivizyonuturkce.pdf> (Consultado el 14/04/2014).

The Silent Revolution: Turkey's Democratic Change and Transformation Inventory, 2002-2012. Ankara: AK Parti Yayınları, 2013. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/ingilizce.pdf> (Consultado 20/05/2014).

La Revolución Silenciosa: Inventario del Cambio y la Transformación Democrática de Turquía (2002-2013). Ankara: Publicaciones de la Subsecretaria de Seguridad y Orden Público, 2014. En línea <http://www.sessizdevrim.org.tr/e-kitap/la-revolucion-silenciosa-pdf> (Consultado el 12/06/2015).

Yeni Türkiye Sözleşmesini [El Acuerdo sobre una Nueva Turquía]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2015. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/2023-sozlesmesi.pdf> (Consultado el 20/04/2015).

Huzur ve İstikrarla Türkiye'nin yol haritası [Hoja de ruta para la paz y la estabilidad de Turquía]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2015. En línea <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/1-kasim-2015-secim-beyannamesi.pdf> (Consultado el 05/10/2015).

Otras declaraciones

“İşte Brifing” [Aquí está el Sumario]. *Sabah*, 12/06/1997. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/1997/06/12/p02.html> (Consultado el 07/10/2014).

“Kesintisiz eğitim tek tip insan yetiştirir” [La Educación ininterrumpida plantea una persona uniforme], *Milli Gazete*, 03/09/1997. En línea www.milligazete.com.tr/haber/Kesintisiz_egitim_manevi_cokuntuyu_artirdi/78824#.VMY719Jw1E (Consultado el 06/02/2015).

“Savcı Savaş'ın 'Fazilet' savaşı [El Fiscal Savaş y su guerra de la 'Virtud']”. *Sabah*, 19/01/2000. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2000/01/19/p05.html> (Consultado el 12/09/2014).

“Erdoğan: Millet isterse laiklik tabii ki gidecek” [Si la Nación quiere por supuesto que iremos hacia el laicismo]. *Hurriyet*, 21/08/2001. En línea <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2001/08/21/18523.asp> (Consultado el 31/01/2014).

“Anadolu ihtilali” [La revolución de Anatolia]. *Sabah*, 11/04/2002. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/11/04/> (Consultado el 14/12/2013).

“Erdoğan: Milli Görüş'ün değil Demokrat Parti'nin devamıyız” [Erdoğan: nosotros somos los Sucesores del Partido Demócrata no de la Visión/Perspectiva Nacional]. *Zaman*, 17/05/2003. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/05/17/politika/h2.htm> (Consultado el 06/09/2014).

“Erbakan'dan AKP Tarifi [La llegada del AKP por Erbakan]”. *Vatan*, 25/09/2003. En línea <http://www.gazetevatan.com/erbakan-dan-akp-tarifi-14798-gundem/> (Consultado el 01/09/2014).

“Zirvede laiklik atışması” [Disputas durante la cumbre sobre laicidad]. *Radikal*, 21/09/2004. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=128665> (Consultado el 03/09/2014).

“Former military chief on the defensive over e-memo criticism”. *Today's Zaman*, 24/02/2007. En línea <http://www.todayszaman.com/news-202443-former-military-chief-on-the-defensive-over-e-memo-criticism.html> (21/07/2015).

“Sezer'den mesajlı veto” [El veto de Sezer lleva un mensaje]. *Sabah*, 30/03/2007. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2007/03/30/siy91.html> (Consultado el 25/09/2014).

“Dindar bir cumhurbaşkanı seçeceğiz” [Vamos a elegir a un presidente religioso]. *Hürriyet*, 16/04/2007. En línea <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/6338873.asp> (Consultado el 30/07/2015).

“Erdoğan'dan muhalefete: Ateşle oynamayın” [Erdoğan advierte a la oposición: No jueguen con fuego]. *Yeni Şafak*, 24/11/2007. En línea <http://yenisafak.com.tr:999/politika-haber/erdogandan-muhalefete-atesle-oynamayin-27.11.2007-83704> (Consultado el 18/05/2014).

“Yalçınbayır AKP'ye öfkeli [Yalçınbayır enfadado con el AKP]”. *Radikal*, 08/06/2007. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=223523> (Consultado el 30/07/2015).

“Bütün yasaklar kalkacak” [Todas las prohibiciones serán suspendidas]. *Milliyet*, 12/12/2007. En línea <http://www.milliyet.com.tr/2007/12/12/siyaset/siy01.html> (Consultado el 26/09/2014).

“İstihbaratın Güleni olduğu iddiası var” [Existe la afirmación sobre que la Inteligencia es Gülenista]. *Milliyet*, 15/01/2009. En línea <http://www.milliyet.com.tr/Siyaset/HaberDetay.aspx?aType=HaberDetay&Kategori=siyaset&KategoriID=&ArticleID=1047251&Date=15.01.2009&b=> (Consultado el 28/09/2013).

“Yeni türban çıkışı” [Un nuevo apoyo al pañuelo islámico]. *Milliyet*, 15/01/2008. En línea <http://www.milliyet.com.tr/yeni-turban-cikisi/siyaset/haberdetayarsiv/15.01.2008/234407/default.htm> (Consultado el 25/09/2014).

“Civil-military ties enter new era in Turkey under AKP rule”. *Hürriyet*, 11/02/2010. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/civil-military-ties-enter-new-era-in-turkey-under-akp-rule.aspx?pageID=438&n=civil-military-ties-in-akp-rule---akp-series-part-3-2010-11-02> (Consultado el 15/05/2015).

“Balyoz Operasyonunda Gözaltına Alınan Askerlerin Listesi [Lista de militares detenidos en la operación Mazo]”. *Bialnet*, 23/02/2010. En línea <http://www.bianet.org/bianet/siyaset/120228-balyoz-operasyonunda-gozaltina-alinan-askerlerin-listesi> (Consultado el 22/07/2015).

“Wife of slain Kurdish politician says husband killed by JİTEM”. *Today’s Zaman*, 02/03/2010. En línea http://www.todayszaman.com/national_wife-of-slain-kurdish-politician-says-husband-killed-by-jitem_203078.html (Consultado el 09/06/2015).

“Erdoğan: Uсталık dönemi başlıyor” [Erdoğan: empieza el periodo de Maestría]. *Zaman*, 03/04/2011. En línea http://www.zaman.com.tr/politika_erdogan-ustalik-donemi-basliyor_1116915.html (Consultado el 06/05/2015).

“Erdoğan rejects ‘dictator’ claims, says Twitter is a ‘menace’”. *Alarabiya*, 02/06/2013. En línea <http://english.alarabiya.net/en/News/world/2013/06/02/Erdogan-rejects-dictator-claims.html> (Consultado el 30/07/2015).

“Başbakan'ın başdanışmanı 'değerli yalnızlık açıkladı: Yalnız değiliz ama' [El asesor del Primer Ministro dijo: la soledad es preciosa pero no estamos solos]”. *T24*, 26/09/2013. En línea <http://t24.com.tr/haber/basbakanin-basdanismani-degerli-yalnizliki-acikladi-yalniz-degiliz-ama,237875> (Consultado el 20/05/2015).

“Başbakan Erdoğan: ben dindar nesil yetiştirmek istiyorum, diyemez [El Primer Ministro Erdoğan: No se puede decir que “quiera instruir una generación piadosa”]. *Milliyet*, 16/10/2013. En línea <http://blog.milliyet.com.tr/basbakan-erdogan---ben-dindar-nesil-yetistirmek-istiyorum--diyemez/Blog/?BlogNo=432741> (Consultado el 11/06/2015).

“Turks in favour of cooperation with the European Union”. *Public Opinion Surveys of Turkish Foreign Policy*, 2 (2015). En línea <http://www.edam.org.tr/en/File?id=2164> (Consultado el 01/06/2015).

“Turkey owns, leads, serves to ‘new Mideast.’ Davutoğlu”. *Hürriyet Daily News*, 27/04/2015. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/turkey-owns-leads-serves-to-new-mideast-davutoglu.aspx?pageID=238&nID=19400&NewsCatID=338> (Consultado el 20/05/2015).

Direcciones web

Página web del Directorio de Asuntos Religiosos (*Diyanet İşleri Başkanlığı*). En línea <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/dy/default.aspx> (Consultada el 23/01/2013).

Página web de la Organización Europea para la Visión/Perspectiva Nacional (*Avrupa Milli Görüş Teşkilâtı*). En línea <http://www.igmg.org/tr/anasayfa.html> (Consultada el 16/11/2014).

Página web de la Fundación de Periodistas y Escritores (*Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı*). En línea <http://www.gyv.org.tr/> (Consultada el 06/09/2014).

Página web de la Fundación de la Unidad (*Birlik Vakfı*). En línea <http://www.birlikvakfi.org.tr/> (Consultada el 13/01/2013)

Página web de la Unión Nacional de Estudiantes de Turquía (*Milli Türk Talebe Birliği*). En línea <http://www.mttb.org.tr/> (Consultado el 13/01/2013).

Página web de la organización de la Casa de los Intelectuales (*Aydınlar Ocağı*). En línea <http://aydinlarocagi.org/>. (Consultada el 13/05/2013).

Página web del conglomerado empresarial Boydak Holding. En línea <http://www.boydak.com/> (Consultado el 15/05/2015).

BIBLIOGRAFÍA

- ABDEL-LATIF, Omayma. "Harmonising Immutable Values and Ever-Changing Mechanisms". *Al-Ahram Weekly*, 17/11/2004. En línea <http://weekly.ahram.org.eg/2004/716/focus.htm> (Consultado el 01/12/2013).
- AHMAD, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. Nueva York: Routledge, 1996. En línea [http://psi301.cankaya.edu.tr/uploads/files/Feroz%20Ahmad%20Making%20of%20Modern%20TR\(1\).pdf](http://psi301.cankaya.edu.tr/uploads/files/Feroz%20Ahmad%20Making%20of%20Modern%20TR(1).pdf) (Consultado el 02/07/2015).
- Turkey: The Quest for Identity*. Oxford: OneWorld, 2003.
- Bir Kimlik Peşinde Türkiye* [La búsqueda de una identidad para Turquía]. Estambul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)* [El Experimento Turco de Democracia (1945-1980)]. Estambul: Hil Yayın, 2007.
- AHMAD, Khurshid. "Islam and Democracy: some conceptual and contemporary dimensions". *Muslim World*, 90: 1-2 (2000), pp. 1-21.
- AHMAD, Mumtaz. "Islamic fundamentalism in South Asia: the Jamaat-i Islami and the Tablighi Jaamat of South Asia". En MARTY, Martin E. y APPLEBY, R. Scott (Eds.) *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press, 1991, pp. 457-530.
- AKARCA, Ali T. y BAŞLEVENT, Cem. "Inter-Party Vote Movements in Turkey: The Role of Economic Evaluations". *ERF 16th Annual Conference*, 7-9 de noviembre de 2009, Egipto. En línea http://www.erf.org.eg/CMS/uploads/pdf/1254898025_16AC_INST_Akarca_Basl_event.pdf (Consultado el 03/03/2015).
- AKDOĞAN, Yalçın. *Siyasal İslam. Refah Partisi'nin Anatomisi* [Islam Político. Anatomía del Partido del Bienestar]. Estambul: Şehir Yayınları, 2000.
- Kırk Yıllık Düş* [Cuarenta Años de Ilusión]. Estambul: Alfa Yayıncılık, 2004.
- Ak Parti ve Muhafazakar Demokrasi* [El Partido Ak y la Democracia Conservadora]. Estambul: Alfa Yayıncılık, 2004. En línea <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200500219%20AK%20PARTI%20VE%20MUHAFAZAKAR%20DEMOKRASI/200500219%20AK%20PARTI%20VE%20MUHAFAZAKAR%20DEMOKRASI%20000I-VIII%20GIRIS%201.pdf> (Consultado 01/03/2014).
- "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity". En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 49-64.

- Entrevista a Yalçın Akdoğan. *Samanyolu Haber*, 13/10/2010. En línea <http://www.samanyoluhaber.com/gundem/Basbakanin-karakutusu-acikladi/461012/> (Consultado el 01/09/2013).
- AKIN, Erkan y KARASAPAN, Ömer. "Turkey's Tarikats". *Middle East Report*, 153 (1988), pp. 16-18.
- AKKAYA, Özlem B. *The National Outlook and its Youth in the 1970s in Turkey*. Saarbrücken: LAP Lambert, 2010.
- AKTAR, Cengiz. "The Positive Agenda and Beyond: A New Beginning for the EU-Turkey Relations?" *Insight Turkey*, 14: 3 (2012), pp. 35-43. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_14_no_3_2012_aktar.pdf (Consultado el 02/06/2015).
- AKTAŞ, Cihan. *Türbanın Yeniden İcadı* [La Nueva Reinención del Pañuelo]. Estambul: Kapı Yayınları, 2006.
- AKYOL, Mustafa. "And the show trial begins". *Hurriyet Daily News*, 04/03/2008. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/and-the-show-trial-begins.aspx?pageID=438&n=and-the-show-trial-begins...-2008-04-03> (Consultado el 15/09/2014).
- "How 'Islamist' is the AKP?" *Hurriyet Daily News*, 12/03/2010. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=how-8216islamist8217-is-the-akp-2010-12-03> (07/09/2014).
- AKYOL, Taha. "Müslüman demokrat değiliz" [No son demócratas musulmanes]. *Milliyet*, 11/12/2002. En línea www.milliyet.com.tr/2002/12/11/siyaset/siy03.html (Consultado el 14/12/2013).
- "Muhafazakâr demokrasi" [Democracia conservadora]. *Milliyet*, 13/01/2004. En línea <http://www.milliyet.com.tr/Yazar.aspx?aType=YazarDetayArsiv&KategoriID=4&ArticleID=23567&PAGE=1> (Consultado el 16/09/2014).
- Gelenek ve Türk Aydını* [Los Intelectuales Turcos y la Tradición]. Estambul: Kadim Yayınları, 2006, pp. 65-66.
- Ama Hangi Atatürk* [Pero Qué Atatürk]. Estambul, Doğan Yayıncılık, 2008.
- ALBAYRAK, Sadik. *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı* [El fenómeno MSP en la vida política turca]. Estambul: Araştırma Yayınları, 1989.
- ALIEFENDIOĞLU, Yılmaz. "Laiklik ve Laik Devlet" [Laicismo y Estado Laico]. En KABOĞLU, İbrahim Ö. *Laiklik ve Demokrasi* [Laicismo y Democracia]. Ankara: İmge Yayınları, 2001, pp. 64-90.

ALPAY, Şahin. "AKP is not even 'Mildly' Islamist". *Today's Zaman*, 07/04/2008. En línea <http://www.todayszaman.com/columnists/sahin-alpay-138245-akp-is-not-even-mildly-islamist.html> (Consultado el 14/10/2013).

"Ahmet Davutoğlu Pan-İslamist midir? [¿Es Ahmet Davutoğlu Panislamista?]". *Zaman*, 28/08/2014. En línea http://www.zaman.com.tr/sahin-alpay/ahmet-davutoglu-pan-islamist-midir_2240236.html (Consultado el 17/09/2014).

"Presidentialism would be a disaster". *Today's Zaman*, 22/02/2015. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/sahin-alpay/presidentialism-would-be-a-disaster_373318.html (Consultado el 24/05/2015).

ALGAR, Hamid. "Said Nursi and the Risale-i Nur". En AHMAD, Khurshid y ANSARI, Zafar I. (Eds.) *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Sayyid Abu'l-A'la Mawdudi Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari*. Leicester: The Islamic Foundation, 1979, pp. 313-333.

ALKAN, Murat. "Twin Tolerations or Siamese Twins? Kemalist Laicism and Political Islam in Turkey". En CHALMERS, Douglas y MAINWARING, Scott (Eds.) *Institutions and Democracy: Essay in Honor of Alfred Stepan*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2011, pp. 381-423.

AKGÜN, Mensur y GÜNDOĞAR, Sabiha S. "La percepción de Turquía en Oriente Medio". *AWRAQ*, 4 (2011), pp. 3-13. En línea <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=67&hash=5eb92ecc67e9336175f008e0aa080949> (Consultado el 18/09/2014).

AKTAY, Yasin. "Diaspora and Stability: Constitutive Elements in a Body of Knowledge". En M. YAVUZ, Hakan y ESPOSITO, John L. (Eds.) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, pp. 129-153.

"Siyasette İslamiliğin Sınırları ve İmkanları" [Los Límites y Oportunidades del Islam Político]. *Tezkire*, 33 (2003), pp. 81-111.

"Ak Partinin Kimlik Sorunu ve Müslüman Demokrat Parti Konsepti" [El Problema de la Identidad del AKP y el Concepto de Partido Demócrata]. *Tezkire*, 41 (2005), pp. 81-101. En línea <http://muslimistan.net/?p=116> (Consultado el 26/04/2014).

ALKAN, Türker. "The National Salvation Party in Turkey". En HEPER, Metin e ISRAELI, Raphael (eds.) *Islam and Politics in the Modern Middle East*. Londres: Sydney: Croom Helm, 1984, pp. 79-102.

ALMOND, Gabriel. "The Christian Parties of Western Europe". *World Politics*, 1 (1948), pp. 30-58.

Strong religion: the rise of fundamentalism around the World. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

ALTINAY, Hakan. "Turkey's Soft Power: An Unpolished Gem or an Elusive Mirage?". *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 55-66. En línea

http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_altina_y.pdf (Consultado el 22/04/2015).

ALTUNIŞIK, Meliha B. "Turkey's Middle East Challenges: Towards a New Beginning?". En BAL, İdris (Ed.) *Turkish Foreign Policy in Post Cold War Era*. Florida: Brown Walker Press, 2004, pp. 363-377.

y TÜR, Özlem. *Turkey: Challenges of Continuity and Change*. Londres: Routledge, 2005.

y TÜR, Özlem. "From Distant Neighbors to Partners? Changing Syrian-Turkish Relations". *Security Dialogue*, 37 (2006), pp. 229-248.

"The Possibilities and Limits of Turkey's Soft Power in the Middle East". *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 41-54. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_altunisik.pdf (Consultado el 02/03/2015).

"Worldviews and Turkish foreign policy in the Middle East". *New Perspectives on Turkey*, 40 (2009), pp. 169-192.

Turkey: Arab Perspectives. Estambul: Tesev, 2010, pp. 13-23. En línea <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=69&hash=db133c0a9ca6ea8574a96d667df1b863> (Consultado el 02/03/2015).

ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio. "Primavera democrática árabe: ¿otoño islamista?". En MESA, Manuela (Coord.) *El reto de la democracia en un mundo en cambio: respuestas políticas y sociales*. Madrid: Ceipaz, 2013, pp. 107-122. En línea <http://www.ceipaz.org/images/contenido/6.IgnacioAlvarez.pdf> (Consultado el 16/04/2014).

ARAL, Berdal. "Black Sea Economic Cooperation: What Went Wrong?" *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 1: 4 (2002), pp. 73-92.

ARAS, Bülent y ÇAHA, Ömer. "Fethullah Gülen and his Liberal Turkish Islam Movement". *The Middle East Review of International Affairs*, 4: 4 (2000). En línea <http://www.gloria-center.org/2000/12/aras-and-caha-2000-12-04/> (Consultado 25/09/2013).

y GÖKAY, Bülent. "Turkey in Europe or Europe in Turkey?" *Hurriyet*, 12/11/2002. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/default.aspx?pageid=438&n=turkey-in-europe-or-europe-in-turkey-2002-12-11> (Consultado el 12/01/2014).

"The Davutoğlu Era in Turkish Foreign Policy". *Insight Turkey*, 11: 3 (2009), pp. 127-142. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_11_no_3_2009_aras.pdf (Consultado el 26/08/2014).

ARAT, Yeşim. *Political Islam in Turkey and Women's Organizations*. Estambul: TESEV Yayınları, 1999.

- ASALIOĞLU, İbrahim. “Üniversitelerde bütün yasaklar kalkacak, bilime önem verilecek [Todas las prohibiciones de las universidades se suspenderán, dándole énfasis a la Ciencia]”. *Zaman*, 12/12/2007. En línea http://www.zaman.com.tr/gundem_universitelerde-butun-yasaklar-kalkacak-bilime-onem-verilecek_624008.html (Consultado el 26/09/2014).
- ASLAN, Ali. “The Impossibility of Society: Beyond Center-Periphery Relations in Turkey”. *İnsan & Toplum*, 3: 5 (2003), pp. 37-54.
- “Between Identity and Difference: Turkey’s Ak Party and Its Discourse of Conservative-Democracy”. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 30: 4 (2013), pp. 62-92.
- ATACAN, Fulya. “Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP-SP”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 187-199.
- ATAMAN, Muhittin. “Leadership change: Özal’s leadership and restructuring in Turkish foreign policy”. *Alternatives: Turkish Journal of International Relations*, 7: 1 (2008), pp. 120-153.
- ATAÖV, Türkkaya. *Turkish Foreign Policy, 1939-1945*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1965.
- ATASOY, Yıldız. *Turkey, Islamists and Democracy: Transition and Globalization in a Muslim State*. Londres: Nueva York: I.B. Tauris, 2005.
- ÁVALOS, Antonio. “El Sistema Político de Turquía”. En CHÁVARRI, Pilar e DELGADO, Irene (Coords.) *Sistemas políticos contemporáneos*. Madrid: UNED, 2011, pp. 681-710
- AYATA, Ayşe. “Ideology, Social Bases, and Organizational Structure of the Post-1980 Political Parties.” En ERALP, Atila, TÜNAY, Muharrem e YEŞİLADA, Birol A. (Eds.) *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993, pp. 31-50.
- “From Euro-scepticism to Turkey-scepticism: changing political attitudes on the European Union in Turkey”. *Journal of Southern Europe and the Balkans*, 5: 2 (2003), pp. 205-222.
- AYATA, Sencer. “Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon”. En TAPPER, Richard (Ed.) *Islam in the Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Nueva York: I. B. Tauris, 1991, pp. 223-253.
- “The Rise of Islamic Fundamentalism and Its Institutional Framework”. En ERALP, Atila, TÜNAY, Muharrem y YEŞİLADA, Birol (Eds.) *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993, pp. 51-68.
- “Patronage, Party and State: The Politicization of Islam in Turkey”. *Middle East Journal*, 50: 1 (1996), pp. 41-57.

- AYBET, Gülnur. *Turkey's Foreign Policy and Its Implications for the West: A Turkish Perspective*. Londres: RUSI, 1994.
- AYDIN-DÜZGİT, Senem. "No Crisis, No Change: The Third AKP Victory in the June 2011 Parliamentary Elections in Turkey". *South European Society and Politics*, 17: 2 (2012), pp. 329-346.
- y KEYMAN, E. Fuat. "EU-Turkey Relations and the Stagnation of Turkish Democracy". *Global Turkey Working Paper*, 2 (2012), pp. 1-24. En línea http://ipc.sabanciuniv.edu/wp-content/uploads/2012/11/GTE_WP_02.pdf (Consultado el 25/05/2015).
- y KEYMAN, E. Fuat. "EU-Turkey Relations and the Stagnation of Turkish Democracy". En AYDIN-DÜZGİT, Senem, DUNCKER, Anne, HUBER, Daniela, KEYMAN, E. Fuat y TOCCI, Nathalie (Eds.) *Global Turkey in Europe*. Roma: Edizioni Nuova Cultura, 2013, pp. 103-164. En línea http://www.iai.it/sites/default/files/iairp_09.pdf (Consultado el 26/05/2015).
- AYDIN, Ertan. "Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: the *Ulku* Version of Kemalism, 1933-1936". *Middle Eastern Studies*, 40: 5 (2004), pp. 55-82.
- AYDIN, Mehmet. *Islam 'in Evrenselliği* [El Universalismo del Islam]. Estambul: Ufuk, 2001.
- AYDIN, Mustafa. "Determinants of Turkish Foreign Policy: Historical Framework and Traditional Inputs". *Middle Eastern Studies*, 35: 4 (1999), pp. 152-186. En línea <http://www.sbu.yildiz.edu.tr/~faksu/Fuatyayinlar/TDPIIdocs/determinantstpd.pdf> (Consultado el 27/09/2014).
- AYDINLI, Ersel. "A Paradigmatic Shift for the Turkish Generals and an End to the Coup Era in Turkey". *The Middle East Journal*, 63: 4 (2009), pp. 581-596. En línea http://ersel.bilkent.edu.tr/Makaleler/a_paradigmatic_shift_for_the_turkish_generals_and_an_end_to_the_coup_era_in_turkey.pdf (Consultado el 02/03/2015).
- "Ergenekon, New Pacts, and the Decline of the Turkish 'Inner State'". *Turkish Studies*, 12: 2 (2011), pp. 227-239. En línea http://ersel.bilkent.edu.tr/Makaleler/ergenekon_new_pacts_and_the_decline_of_%20the_turkish_inner_state.pdf (Consultado el 17/04/2015).
- AYMERICH, Olga. "Tüsiad vs. Müsiad y Holdings sufíes, ¿la fractura entre laicismo e islamismo en el terreno económico turco?". *Revista de Estudios Internacionales Mediterraneos* 8, (2009). En línea <http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-8-junio-diciembre-de-2009/tuesiad-vs-muesiad-y-holdings-sufies-la-fractura-entre-laicismo-e-islamismo-en-el-terreno-economico-turco> (Consultado 17/07/2013).
- AYUBI, Nizah. *El Islam político: teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra, 1998.
- AZAK, Umut. *Islam and Secularism in Turkey: Kemalism, Religion and the Nation State*. Londres: I.B. Tauris, 2010.

- BACIKA, Gokhan y COSKUN, Bezen Balamir. "The PKK Problem: Explaining Turkey's Failure to Develop a Political Solution". *Studies in Conflict & Terrorism*, 34: 3 (2011), pp. 248-265.
- BADER, Veit. "Beyond Secularisms of All Sorts". *The Immanent Frame*, 11/10/2011. En línea <http://blogs.ssrc.org/tif/2011/10/11/beyond-secularisms-of-all-sorts/> (Consultado el 15/09/2014).
- BADIE, Bertrand y BIRNBAUM, Pierre. *The Sociology of the State*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- BAKINER, Onur. "Visionary Failure on Turkey's Foreign Policy". *Research Turkey*, 3: 12 (2014), pp. 54-60. En línea www.researchturkey.org/?p=7561 (Consultado el 03/01/2014).
- BALCI, Ali y MIŞ, Nebi. "Turkey's Role in the 'Alliance of Civilizations': A New Perspective in Turkish Foreign Policy?". *Turkish Studies*, 9: 3 (2008), pp. 387-406.
- "The Alliance of Civilizations: The Poverty of the Clash/Alliance Dichotomy?". *Insight Turkey*, 11: 3 (2009), pp. 95-108. En línea <http://dayacenterforpeace.org/wp/wp-content/uploads/2013/07/The-Alliance-of-Civilizations-the-poverty-of-the-clash-alliance-dichotomy.pdf> (Consultado el 18/03/2014).
- "A Trajectory of Competing Narratives: the Turkish Media Debate Ergenekon". *Mediterranean Quarterly*, 21: 1 (2010), pp. 76-100.
- BALI, Rifat N. *Revival of Islam in Turkey in the 1950's Through the Reports of American Diplomats*. Estambul: Libra, 2011.
- BARBÉ, Esther. *Relaciones Internacionales*. Madrid: Tecnos, 2003.
- BARCHARD, David. "The Rule of Law". En LAKE, Michael (Ed.) *The EU and Turkey: A Glittering Prize or Millstone?*. Londres: Federal Trust for Education and Research, 2005, pp. 87-105.
- BARKAN, Ömer L. "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi [El Desarrollo Histórico de las Relaciones en Turquía entre Estado y Religión]". *Cumhuriyet'in 50. Yıldönümü Semineri* [Seminario sobre el 50 aniversario de la República]. Ankara: TTK, 1975.
- BARKEY, Karen. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- "Rethinking Ottoman Management of Diversity". En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 12-31.
- BARKEY, Henri J. y ÇONGAR, Yasemin. "Deciphering Turkey's Elections: The Making of a Revolution". *World Policy Journal*, 24: 3 (2007), pp. 63-73.
- "Turkish-Iranian Competition after the Arab Spring". *Survival: Global Politics*

and Strategy, 54: 6 (2012), pp. 139-162.

BARLAS, Dilek. "Friends or Foes? Diplomatic Relations between Italy and Turkey, 1923-1936". *International Journal of Middle Easter Studies*, 36 (2004), pp. 231-252. En línea <http://home.ku.edu.tr/~dbarlas/Fofs.pdf> (Consultado el 07/08/2014).

BARLAS, Mehmet. *Turgut Özal'ın Anıları* [Las Memorias de Turgut Özal]. Estambul: Birey, 1994.

BARTOLINI, Stefano. "Metodología de la investigación política". En PASQUINO, Gianfranco (ed.) *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1995, pp. 39-78.

"Cleavages: Social and Political". En BADIE, Bertrand, BERG-SCHLOSSER, Dirk y MORLINO, Leonardo (eds.) *International Encyclopedia of Political Science*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2011, pp. 276-282.

BAŞGIL, Ali F. *Din ve Laiklik* [Religión y Laicismo]. Estambul: Yağmur Yayınları, 1954.

BAYRAMOĞLU, Ali. *28 Subat: Bir Müdahalenin Güncesi* [28 de febrero: el Diario de una Intervención]. Estambul: Birey Yayınları, 2001.

"Hem Muhafazakar hem Demokrat Olunur mu? [¿Se puede ser Conservador y Demócrata a la vez?]". *Yeni Şafak*, 13/01/2004. En línea <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ocak/13/abayramoglu.html> (Consultado el 20/03/2014).

e İNSEL, Ahmet (eds.) *Bir Zümre, Bir Parti. Türkiye'de Ordu* [Una Casta, Un Partido. El Ejército en Turquía]. Estambul: Birikim Yayınları, 2006.

BAYAT, Asef. "The Coming of a Post-islamist Society". *Critique: Critical Middle East Studies*, 9 (1996), pp. 43-52.

"What is Post-islamism?". *ISIM Review*, 16 (2005), p. 5. En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/17030/ISIM_16_What_is_Post-Islamism.pdf?sequence=1 (Consultado el 14/04/2014).

"Islam and Democracy: What is the Real Question?". *ISIM Papers*, 8 (2007). En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12452/paper_bayat.pdf?sequence=1 (Consultado el 29/03/2014).

Making Islam Democratic: social movements and the post-Islamist turn. Stanford: Stanford University Press, 2007.

Tarek M. T. Ezzat entrevista a Asef Bayat. "Post-Islamism and Democracy A Secular Muslim Perspective". *Onislam.net*, 31/01/2010. En línea <http://www.onislam.net/english/shariah/contemporary-issues/interviews-reviews-and-events/434997-post-islamism-and-democracy.html?Events=> (Consultado el 09/04/2014).

“Post-Islamism at Large”. En BAYAT, Asef (Ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013, pp. 3-34.

BAYER, Reşat y KEYMAN, E. Fuat. “Turkey: an Emerging Hub of Globalization and Internationalist Humanitarian Actor?”. *Democratization*, 9: 1 (2012), pp. 73-90.

BAYTOK, Taner. *Bir Asker Bir Diplomat: Güven Erkaya-Taner Baytok Söyleşi* [Un Soldado y un Diplomático: Conversaciones entre Güven Erkaya y Taner Baytok]. Estambul: Doğan Kitapçılık, 2001.

BECHEV, Dimitar. “Turquía-UE: los riesgos de que la relación se enfríe aún más”. *Esglobal*, 24/07/2014. En línea <http://www.esglobal.org/turquia-ue-los-riesgos-de-que-la-relacion-se-enfrie-aun-mas/> (Consultado el 28/05/2015).

BEATTIE, Alan. “Turkey’s growth model: time for a serious rethink”. *Financial Times*, 12/06/2015. En línea <http://www.ft.com/intl/cms/s/3/d16c9d00-1109-11e5-9bf8-00144feabdc0.html#axzz3mPac8kE1> (Consultado el 21/06/2015).

BECK, Ulrich. *The reinvention of Politics*. Londres: Polity, 2000.

Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno. Madrid: Alianza, 2001.

BENG, Phar Kim. “Turkey’s Potential as a Soft Power: A Call for Conceptual Clarity”. *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 21-40. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_beng.pdf (Consultado el 22/04/2015).

BESNI, Hüseyin y ÖZBAY, Omar. *Bir Liderin Doğuşu: R. Tayyip Erdoğan* [El Nacimiento de un Líder: R. Tayyip Erdoğan]. Estambul: Meydan Yayıncılık, 2010.

BEKAROĞLU, Mehmet. *Siyasetin Sonu: Adil Düzenden Dünya Gerçeklerine* [El fin de la Política: el Orden Justo en la Coyuntura Mundial]. Ankara: Elips, 2007.

BELGE, Murat. “Devrimci muhafazakârlar” [Conservadores revolucionarios]. *Radikal*, 23/01/2004. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=103572> (Consultado el 20/02/2014).

BELKEZIZ, Abdelila. *The State in Contemporary Islamic Thought*. Londres: Nueva York: I.B. Tauris, 2009.

BERBER, Mehmet A. “Görmez: Cemevleri ibadethane olsun [Görmez: las Casas Cem serán lugares de culto]”. *Sabah*, 30/08/2013. En línea <http://www.sabah.com.tr/gundem/2013/08/30/gormez-cemevleri-ibadethane-olsun> (Consultado el 17/06/2015).

BERKES, Nizayi. *Turkish nationalism and Western civilization: selected essays of Ziya Gökalp*. Londres: George Allen and Unwin, 1959.

The Development of Secularism in Turkey. Londres: Hurst, 1998.

- BERMAN, Sheri. "Islamism, Revolution and Civil Society". *Perspectives on Politics*, 1: 2 (2003), pp. 257-272.
- BEYLUNIOĞLU, Anna Maria. "Freedom of Religion and Non-muslim Minorities in Turkey". *Turkish Policy Quarterly*, 13: 4 (2015), pp. 140-147. En línea http://turkishpolicy.com/pdf/Freedom-of-Religion-and-Non-Muslim-Minorities-in-Turkey-Winter-2015_0a42.pdf (Consultado 06/06/2015).
- BILGIN, Pinar y ELİŞ, Berivan. "Hard Power, Soft Power: Toward a More Realistic Power Analysis". *Insight Turkey*, 10: 2 (2008), pp. 5-20. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_10_no_2_2008_bilgin_eli_s.pdf (Consultado el 22/04/2015).
- BILICAN, Yılmaz M. "Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi [Los cursos obligatorios de Religión y Ética]". *T24*, 21/09/2013. En línea <http://t24.com.tr/yazarlar/yilmaz-murat-bilican/zorunlu-din-kulturu-ve-ahlak-bilgisi-dersi.7465> (Consultado el 16/06/2015).
- BIRGE, John K. *The Bektashi Order of Dervishes*. Londres: Luzac Oriental, 1994.
- BIRINCI, Ali. "Vatan Tehlikede" [La Nación/Patria está en peligro]. *Tarih ve Toplum*, 54 (1988), pp. 337-342.
- BOKHARI, Kamran y SENZAI, Farid. *Political Islam in the Age of Democratization*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2013.
- BONAB, Rahman G. "Turkey's Emerging Role as a Mediator on Iran's Nuclear Activities". *Insight Turkey*, 11: 3 (2009), pp. 161-175. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_11_no_3_2009_bonab.pdf (Consultado el 02/09/2014).
- BOGAARDS, Matthijs. "How to classify hybrid regimes? Defective democracy and electoral authoritarianism". *Democratization*, 16: 2 (2009), pp. 299-423.
- BORA, Aksu y ÇALIŞKAN, Koray. "What is Under a Headscarf? Neo-Islamist vs. Kemalist Conservatism in Turkey". *Arab Studies Journal*, 15: 2 (2007), pp. 140-155. En línea http://koray.halkekmegi.com/media/files/pdf/K-Caliskan_what_is_under_a_headscarf.pdf (Consultado el 21/03/2014).
- BORA, Taml y CAN, Kemal. *Devlet, Ocak ve Dergâh: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket* [Estado, Enero y Congregación: el Movimiento Idealista desde el 12 de Septiembre hasta los años 90]. Estambul: İletiflim Yayınları, 1991.
- Türk Sağının Üç Halı: Muhafazakarlık, Milliyetçilik, İslamcılık* [Los tres tipos de derecha: Conservadurismo, Nacionalismo e Islamismo]. Estambul: Birikim Yayınları, 1993.
- Türkiye'nin Linç Rejimi* [El régimen del lichamiento en Turquía]. Estambul: İletişim Yayınları, 2015.

- BOUBEKEUR, Amel. "Post-Islamist Culture: A New Form of Mobilization?". *History of Religions*, 47: 1 (2007), pp. 75-94.
- BROWERS, Michaelle L. *Political Ideology in the Arab World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- BRUINESSEN, Martin van. *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri* [Kurdismo, Turquismo y Alevismo: las luchas de identidad étnica y religiosa]. Estambul: İletişim Yayınları, 2002.
- BUĞRA, Ayşe y SAVAŞKAN, Osman. *New Capitalism in Turkey: The Relationship between Politics, Religion, and Business*. Cheltenham: Edward Elgar, 2014.
- BULAÇ, Ali. *Din ve Modernizm* [Religión y Modernismo]. Estambul: İz Yayıncılık, 1995.
- Din-Kent ve Cemaat. Fethullah Gülen Örneği* [Religión-Urbana y Comunidad. El Caso de Fethullah Gülen]. Estambul: Ufuk Kitap, 2007.
- "Which Islamism?". *Today's Zaman*, 09/06/2014. En línea http://www.todayzaman.com/columnist/ali-bulac/which-islamism_349916.html (Consultado el 06/09/2014).
- BURAK, Begüm. "The Role of the Military in Turkish Politics: To Guard Whom and From What?". *European Journal of Economic and Political Studies*, 4: 1 (2011), pp. 143-163. En línea <http://ejeps.fatih.edu.tr/docs/articles/120.pdf> (Consultado el 04/03/2015).
- BURGAT, François. *Face to face with political Islam*. Londres: I. B. Tauris, 2002.
- El islamismo en tiempos de al-Qaida*. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- BURKE, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955.
- CABO, Isabel de. *Turquía, Grecia y Chipre: historia del Mediterráneo oriental*. Barcelona: Publicaciones i Ediciones de la Universidad de Barcelona, 2005.
- ÇAHA, Ömer. "Muhafazakar Demokrasi, Liberal Demokrasi'nin Kardeşidir" [La Democracia Conservadora, hermana de la Democracia Liberal]. *Zaman*, 31/08/2003. En línea <http://websitem.gazi.edu.tr/site/dursun.yararsoy/files/download/id/12745> (Consultado el 29/03/2014).
- CAÏS, Jordi. *Metodología del análisis comparativo*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1997.
- CALABRESE, John. "Turkey and Iran: Limits of a Stable Relationship". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25:1 (1998), pp. 75-94.
- CAMAU, Michel y MASSARDIER, Gilles. "Introduction. Revisiter les régimes politiques". En CAMAU, Michel y MASSARDIER, Gilles (Dirs.) *Démocraties et autoritarismes. Fragmentation et hybridation des régimes*. Paris: Karthala, 2009, pp. 7-39.

- CAMPBELL, David. *Writing Security. United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992.
- CANAN-SOKULLU, Ebru Ş. “Turcoscepticism and Threat Perception: European Public and Elite Opinion on Turkey's Protracted EU Membership”. *South European Society and Politics*, 16: 3 (2011), pp. 483-497.
- ÇARKOĞLU, Ali. “Religiosity, support for *şeriat* and evaluations of secularist public policies in Turkey”. *Middle Eastern Studies*, 40: 2 (2004), pp. 111-136.
- y HINICH, Melvin J. “A Spatial Analysis of Turkish Party Preferences”. *Electoral Studies*, 25: 2 (2006), pp. 369-397.
- y TOPRAK, Binnaz. *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*. Estambul: TESEV Publications, 2006. En línea <http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/RSP%20-%20Turkey%2011%202006.pdf> (Consultado el 20/03/2014).
- y KALAYCIOĞLU, M. Ersin. *Turkish democracy today: elections, protest and stability in an Islamic society*. Londres: Tauris, 2007.
- y KALAYCIOĞLU, M. Ersin. *The rising tide of conservatism in Turkey*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.
- “Turkey’s 2011 General Elections: Towards a Dominant Party System?” *Insight Turkey*, 13: 3 (2011), pp. 43-62. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/20120903122353_insight-turkey_volume_11_number_3_-ali_carkoglu_towards-a-dominant.pdf (Consultado el 06/05/2015).
- ÇAGAPTAY, Soner. “Is Turkey Still a Western Ally?”. *The Wall Street Journal Europe*, 22/01/2009. En línea <http://www.cagaptay.com/3132/is-turkey-still-a-western-ally> (Consultado el 10/05/2014).
- ÇANDAR, Cengiz. “Erdoğan tries to rewrite history”. *Al-Monitor*, 29/05/2015. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/turkey-erdogan-akp-alter-history-for-election-campaign.html> (Consultado el 31/05/2015).
- CASANOVA, Jose. *Public Religion in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- ÇAVDAR, Gamze. “Islamist 'New Thinking' in Turkey: A Model for Political Learning?”. *Political Science Quarterly*, 121: 3 (2006), pp. 477-497.
- ÇAĞAPTAY, Soner. “The November 2002 elections and Turkey's new political era”. *The Middle East Review of International Affairs*, 4: 4 (2002). En línea <http://www.gloria-center.org/2002/12/cagaptay-2002-12-04/>. (Consultado 29/09/2014).
- Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* Londres: Nueva York: Routledge, 2006.

“Is Turkey Still a Western Ally?”. *The Wall Street Journal Europe*, 22/01/2009.
En línea <http://www.cagaptay.com/3132/is-turkey-still-a-western-ally>
(Consultado el 10/05/2014).

ÇAKIR, Ruşen. *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak* [Ni Sharía ni Democracia: Entendiendo al Partido del Bienestar]. Estambul: Metis Yayınları, 1994.

Derin Hizbullah: İslamcı Şiddetin Geleceği [Hezbollah en Profundidad: el Futuro de la Violencia Islamista]. Estambul: Metis Yayınları, 2001.

y ÇALMUK, Fehmi. *1980 Sonrası İslami Hareket: Recep Tayyip Erdoğan, Bir Dönüşüm Öyküsü* [El Movimiento Islámico tras 1980: Recep Tayyip Erdoğan, la Historia de una Transformación]. Estambul: Metis Yayınları, 2001.

“AKP Neydiler Ne oldular? 3 [¿Qué hicieron ellos para convertirse en el AKP? 3]”. *Vatan*, 30/09/2003. En línea <http://rusencakir.com/AKP-Neydiler-Ne-oldular-3/48>
(Consultado el 22/09/2014).

“Türk İslamcılarının projesi Osmanlıdır” [El proyecto de los Islamistas Turcos es Otomano]. *Yeni Yüzyıl*, 08/07/1996.

Türkiye tartışıyor 1: mahalle baskısı [Turquía discute 1: presión de barrio]. Estambul: Doğan Kitap, 2008.

y BOZAN, İrfan. *Mahalle baskısı: var mı? yok mu?* [¿Hay presión de barrio o no?]. Estambul: Doğan Kitap, 2009.

CÁMARA, Manuel de la. “Condicionantes y cautelas en las negociaciones de adhesión de Turquía a la UE”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 75 (2006), pp. 29-39. En línea www.raco.cat/index.php/revistacidob/article/viewFile/51799/57409
(Consultado el 17/04/2015).

CANATAN, Kadir. “AKP Bağlamında ‘Yeni İslamcılık’ [El AKP en el contexto de un ‘Nuevo Islamismo’]”. *Bilgi ve Düşünce*, 4 (2003), pp. 31-38.

CAROTHERS, Thomas. “The End of the Transition Paradigm”. *Journal of Democracy* 13: 1 (2002), pp. 5-21.

CASIER, Marlies. “Designated Terrorists: The Kurdistan Workers' Party and its Struggle to (Re)Gain Political Legitimacy”. *Mediterranean Politics*, 15: 3 (2010), pp. 393-413. En línea https://www.academia.edu/attachments/1865589/download_file?st=MTQzMzk2NDQzOCw4OC4xLjQwLjEzMSwxMjU0NTI1&s=swp-toolbar
(Consultado 10/06/2015).

ÇAYIR, Kenan. “The emergence of Turkey’s contemporary ‘Muslim democrats’”. En CIZRE, Ümit (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, pp. 62-79.

ÇELİK, Zafer y GÜR, Bekir S. “Turkey’s Education Policy during the AK Party Era (2002-2013)”. *Insight Turkey*, 15: 4 (2013), pp. 151-176. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_15_no_4_2013_celikgur.pdf

(Consultado el 12/10/2014).

CEM, İsmail. *Turkey in the New Century*. Nicosia: Rustem Publishing, 2001.

CENGİZ, Orhan K. “What Does Erdoğan’s Democratization Package Offer Kurds, Minorities?”. *Al-Monitor*, 30/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/democratization-package-kurds-turkey-minorities.html> (Consultado el 11/06/2015).

“Erdoğan's reforms meant to educate 'pious generation'”. *Al-Monitor*, 26/06/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/06/cengiz-produce-religious-generations-erdogan-akp-islamist.html> (Consultado el 03/06/2015).

ÇEVİK, Salim. “Myths and Realities on Islam and Democracy in the Middle East”. *Estudios Políticos*, 38 (2011), pp. 121-144.

CEVİZOĞLU, Hulki. *28 Subat: Bir Hükümet Nasıl Devrildi* [28 de febrero: como fue Derrocado un Gobierno]. Estambul: Beyaz Yayınları, 1998.

CEYLAN, Hasan H. *Erbakan ve Türkiye'nin Temel Meseleleri* [Cuestiones Esenciales de Erbakan sobre Turquía]. Ankara Rehber Yayıncılık, 1996.

CHASDI, Richard J. *Tapestry of Terror: A Portrait of Middle East Terrorism, 1994-1999*. Lanham: Lexington Books, 2003.

CHAMBERS, Richard L. “The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa”. *International Journal of Middle East Studies*, 4: 4 (1973), pp. 440-464.

CHETERIAN, Vicken. “Young Turk, Arab spring: a parallel”. *Open Democracy*, 24/06/2015. En línea <https://www.opendemocracy.net/vicken-cheterian/two-revolutions-young-turk-and-arab-spring> (Consultado el 29/06/2015).

CİDDİ, Sinan. *Kemalism in Turkish politics: the Republican People's Party, secularism and nationalism*. Londres: Nueva York: Routledge, 2009.

y ESEN, Berk. “Turkey's Republican People's Party: Politics of Opposition under a Dominant Party System”. *Turkish Studies*, 15: 3 (2014), pp. 419-441. En línea <http://turkishstudies.org/documents/pdf/publications/TurkeysRepublicanPeoplesParty.pdf> (Consultado el 25/03/2015).

ÇİĞDEM, Ahmet. *Muhafazakarlık* [Conservadurismo]. Estambul: İletişim, 2003.

ÇINAR, Alev. *Modernity, Islam and Secularism in Turkey. Bodies, Places and Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

ÇINAR, Menderes. “The Justice and Development Party in Turkey”. *Ideas*, 29/01/2003. En línea <http://www.networkideas.org/networkideas/articles.php?aid=652> (Consultado el 18/05/2014).

- “Turkey’s Transformation under AKP Rule”. *Muslim World*, 96: 3 (2006), pp. 469-486.
- y DURAN, Burhanettin. “Problematizing the Intellectual and Political Vestiges: From Welfare to Justice and Development”. En CIZRE, Ümit (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, pp. 17-40.
- ÇOLAK, Yılmaz. “Nationalism and the State in Turkey: Drawing the Boundaries of the ‘Turkish Culture’ in 1930s”. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3: 1 (2003), pp. 2-20.
- “Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey”. *Middle Easter Studies*, 60: 6 (2004), pp. 67-91.
- COLLIER, David. “The Comparative Method”. En FINIFTER, Ada W. (Ed.) *Political Science: The State of the Discipline II*. Washington, DC: American Political Science Association, pp. 105-129.
- y LEVITSKY, Steven. “Democracy and Dichotomies. A Pragmatic Approach to choices About Concepts”. *World Politics*, 49: 1 (1997), pp. 430-451.
- COOK, Steven. *Ruling but Not Governing: The Military and Political Development in Egypt, Algeria, and Turkey*. Washington, D.C.: Johns Hopkins University Press, 2007.
- CONSTANTINIDES, Stephanos. “Turkey: The Emergence of a New Foreign Policy, the Neo-Ottoman Imperial Model”. *Journal of Political and Military Sociology*, 24: 2 (1996), pp. 323-344.
- CORNELL, Svante E. “Turkey return to stability?”. En KEDOURIE, Sylvia (Ed.) *Seventy five years of the Turkish Republic*. Londres: Psychology Press, 2000, pp. 209-233.
- CORNELL, Eric. *Turkey in the 21st century: opportunities, challenges, threats*. Richmond: Curzon, 2001.
- COŞAR, Simten y ÖZMAN, Aylin. “Centre-right politics in Turkey after the November 2002 general election: neo-liberalism with a Muslim face”. *Contemporary Politics*, 10: 1 (2004), pp. 57-74.
- CRESPO, Ricardo F. “The Epistemological Status of Managerial Knowledge and the Case Method”. *Second ISBEE World Congress The Ethical Challenges of Globalization. Proceedings Latin America*, 2000.
- CUETO, Carlos de y DURÁN, Marién (Eds.) *Regímenes políticos contemporáneos: entre inmovilismo y cambio*. Granada: Comares, 2008.
- CÜNDIOĞLU, Dücan. *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet* [La adoración al proyecto político turco]. Estambul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- DAĞI, İhsan D. “Turkey in the 1990s: Foreign Policy, Human Rights and the Search for a New Identity”. *Mediterranean Quarterly*, 4: 4 (1993), pp. 60-77.

Kimlik Söylem ve Siyaset Doğu: Batı Ayrımında Refah Partisi Geleneği [Identidad, Discurso y Política: la Tradición del Partido del Bienestar en la encrucijada de Oriente y Occidente]. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1998.

“AKP İslamcı bir parti mi?” [¿Es el AKP un partido islamista?]. *Radikal*, 22/11/2002. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=57445> (Consultado el 02/01/2014).

“AK Parti: Müslüman demokrat mı muhafazakar demokrat mı? [El AK Parti: ¿Musulmán demócrata o demócrata conservador?].” *Zaman*, 09/01/2003. En línea http://www.zaman.com.tr/yorum_ak-parti-musulman-demokrat-mi-muhafazakar-demokrat-mi_543.html (Consultado el 06/05/2014).

“Rethinking Human Rights, Democracy and the West: post-Islamist intellectuals in Turkey”. *Critical Middle Eastern Studies*, 13: 2 (2004), pp. 135-151.

“Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization”. *Turkish Studies*, 6: 1 (2005), pp. 21-37.

“The Justice and Development Party: Identity, Politics and Human Rights Discourse in the Search for Security and Legitimacy”. En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006, pp. 88-106. En línea <http://www.policy.hu/dagi/leftmenu/files/AKPyavuz2005.pdf> (Consultado el 05/05/2015).

“Post-Islamism à la Turca”. En BAYAT, Asef (Ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013, pp. 71-108.

“Korkmayan bir halkı nasıl yönetirsiniz? [¿Cómo controla un pueblo el miedo?].” *Zaman*, 03/09/2013. En línea http://www.zaman.com.tr/ihsan-dagi/korkmayan-bir-halki-nasil-yonetirsiniz_2128681.html (Consultado el 01/08/2015).

“Does Erdoğan want EU membership?”. *Today's Zaman*, 19/01/2014. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/ihsan-dagi/does-erdogan-want-eu-membership_337052.html (Consultado el 28/05/2015).

DAHL, Robert A. *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós, 2002.

DAL, Emel P. “The Transformation of Turkey's Relations with the Middle East: Illusion or Awakening?”. *Turkish Studies*, 13: 2 (2012), pp. 245-267.

DALOĞLU, Tülin. “Turkish Alawites Face Prejudice, Pressure by State”. *Al-Monitor*, 27/12/2012. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2012/al-monitor/alewites-turkey-syria.html> (Consultado el 16/06/2015).

DANFORTH, Nicholas. “Ideology and Pragmatism in Turkish Foreign Policy: From Atatürk to the AKP”. *Turkish Policy Quarterly*, 7: 3 (2008), pp. 83-95. En línea

http://www.esiweb.org/pdf/esi_turkey_tpq_vol7_no3_nicholas_danforth.pdf
(Consultado el 08/08/2014).

“Exhuming Turkey's Past”. *Foreign Affairs*, 11/03/2015. En línea
<http://www.foreignaffairs.com/articles/143248/nick-danforth/exhuming-turkeys-past> (Consultado el 19/03/2015).

DAVISON, Andrew. *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*. New Haven: Yale University Press, 1998.

“Turkey, a ‘Secular’ State? The Challenge of Description”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3 (2003), pp. 333-350.

DAVUTOĞLU, Ahmet. “Dünya Kuvvet Dengesi ve Ortadoğu” [Las Fuerzas de Equilibrio en el Mundo y Oriente Medio]. *Bilim ve Sanat*, 1: 6 (1986), pp. 75-82.

“Uzun Süren Bir Savasin Arka planı” [Antecedentes de una guerra prolongada]. *Islam*, 38: 4 (1986), pp. 24-25.

Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western Weltanschauungs on Political Theory. Lanham: University Press of America, 1994.

“Medeniyetlerin Ben-İdraki [Percepciones propias sobre las Civilizaciones]”. *Dîvan*, 2: 3 (1997), pp. 1-53. En línea
<http://www.manevisosyalhizmet.com/wp-content/uploads/2014/08/medeniyetlerin-ben-idraki.pdf> (Consultado el 28/02/2015).

“Yakin Tarihimizin Ana Akimlari ve Seçim Sonuçları” [La Proximidad a las Corrientes Principales de Nuestra Historia y los Resultados Electorales]. *Yeni Şafak*, 23/04/1999. En línea
<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/AhmetDavuto%C4%9Flu/yakin-tarihimizin-ana-akimlari-ve-secim-sonuclari/41555> (Consultado el 03/09/2014).

“Türkiye-Almanya İlişkileri I” [Relaciones Turquía-Alemania I]. *Yeni Safak*, 09/06/1999. En línea
<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/AhmetDavuto%C4%9Flu/turkiye-almanya-iliskileri-i/42338> (Consultado el 15/09/2014).

Stratejik Derinlik. Türkiye'nin Uluslararası Konumu [Profundidad Estratégica. La Posición Internacional de Turquía]. Estambul: Küre Yayınları, 2001.

“Türkiye merkez ülke olmalı” [Turquía es un país central]. *Radikal*, 26/02/2004. En línea
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=107581> (Consultado el 27/08/2014).

“Turkey’s Foreign Policy Vision: An Assessment of 2007”. *Insight Turkey*, 10: 1 (2008), pp. 77-96. En línea <http://arsiv.setav.org/ups/dosya/9595.pdf> (Consultado el 27/08/2014).

Entrevista a Ahmet Davutoğlu. *AUC Cairo Review*, 12/03/2012. En línea http://www.mfa.gov.tr/interview-by-mr_-ahmet-davuto%C4%9Flu-published-in-auc-cairo-review-_egypt_-on-12-march-2012.en.mfa (Consultado el 29/08/2014).

“Turkey's humanitarian diplomacy: objectives, challenges and prospects”. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 41: 6 (2013), pp. 865-870.

“Turkey’s Mediation: Critical Reflections from the Ground”. *Middle East Policy*, 20: 1 (2013), pp. 83-90. En línea http://peacemaker.un.org/sites/peacemaker.un.org/files/TurkeysMediation_Davutoglu_2013.pdf (Consultado el 13/07/2015).

DELİBAŞ, Kayhan. *The Rise of Political Islam in Turkey: Urban Poverty, Grassroots Activism and Islamic Fundamentalism*. Londres: I.B.Tauris, 2014.

DEMİREL, Tanel. “Lessons of Military Regimes and Democracy: The Turkish Case in a Comparative Perspective”. *Armed Forces and Society*, 31: 2 (2005), pp. 245-271.

DENOEU, Guilain. “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”. *Middle East Policy*, 9: 2 (2002), pp. 56-81. En línea http://www.blackwellpublishing.com/content/BPL/Images/Journal_Samples/mepo1061-1924-9-2-057%5C057.pdf (Consultado el 28/02/2015).

DENZIN, Norman K. y LINCOLN, Yvonna S. (Eds.) *Handbook of qualitative research*. California: Sage Publications, 1994.

DERİNGİL, Selim. “Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)”. *International Journal of Middle East Studies*, 23: 3 (1991), pp. 345-359.

Turkish Foreign Policy during the Second War: 'Active' Neutrality. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DESCH, Michael C. *Civilian Control of the Military: The Changing Security Environment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

DIAMOND, Larry y GUNTHER, Richard (eds.) *Political Parties and Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

“Elections without Democracy: Thinking about Hybrid Regimes”. *Journal of Democracy*, 13: 2 (2002), pp. 21-35.

DONAT, Yavuz. “Tayyip Bey: Once Uyum Sonra Herkesle Uzlasma” [Señor Tayyip: Antes Armonía Luego el Consenso con Todo el mundo]. *Sabah*, 11/10/2002. En línea <http://arsiv.sabah.com.tr/2002/10/11/s1905.html> (Consultado 10/10/2013).

- DOĞAN, Erhan. "The Historical and Discursive Roots of the Justice and Development Party's EU Stance". *Turkish Studies*, 6: 3 (2005), pp. 421-437.
- DOĞAN, Mattei y PÉLASSY, Dominique. *How to Compare Nations: Strategies in Comparative Politics*. Nueva Jersey: Chatham House, 1990.
- DOĞAN, Pınar y RODRIK, David. "How Turkey Manufactured a Coup Plot". *Foreign Policy*, 06/04/2010. En línea <http://foreignpolicy.com/2010/04/06/how-turkey-manufactured-a-coup-plot-2/> (Consultado el 26/07/2015).
- DINÇŞAHİN, Şakir. "A Symptomatic Analysis of the Justice and Development Party's Populism in Turkey, 2007-2010". *Government and Opposition*, 47: 4 (2012), pp. 618-640.
- DUMONT, Paul. "Hojas for the Revolution: The Religious Strategy of Mustafa Kemal Atatürk". *American Institute for the Study of the Middle Eastern and Civilization Journal*, 1: 3 (1981), pp. 17-32.
- "The Origins of Kemalist Ideology". En LANDAU, Jacob M. (Ed.) *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Colorado: Westview Press, 1984, pp. 25-44.
- "Les 'Disciples de la lumière'. Le mouvement Nourdjou en Turquie [Los 'Discípulos de la luz'. El movimiento Nourdjou en Turquía]". En CARRÉ, Olivier y DUMONT, Paul (Eds.) *Radicalismes islamiques. Iran, Liban, Turquie* [Radicalismos islámicos. Irán, Libano, Turquía]. Paris: L'Harmattan, 1985, pp. 215-242.
- DURAN, Burhanettin. "Approaching the Kurdish Question via *Adil Düzen*: An Islamist Formula of the Welfare Party for Ethnic Coexistence". *Journal of Muslim Minority Affairs*, 18: 1 (1998), pp.111-128.
- "JPD and Foreign Policy as Agent of Transformation". En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 281-305.
- "The Justice and Development Party's 'new politics'. Steering toward conservative democracy, a revised Islamic agenda or management of new crises?". En CIZRE, Ümit (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, pp. 80-106.
- e YILMAZ, Nuh. "Whose Model? Which Turkey?". *Foreign Policy*, 08/02/2011. En línea <http://foreignpolicy.com/2011/02/08/whose-model-which-turkey/> (Consultado el 19/03/2015).
- "Presidentialism: The Turkish Way?". *Daily Sabah*, 23/02/2015. En línea <http://www.dailysabah.com/columns/duran-burhanettin/2015/02/23/presidentialism-the-turkish-way> (Consultado el 23/05/2015).

- DURÁN, Marién. “Turquía: el camino hacia la democracia”. *Revista Española de Ciencia Política*, 32 (2013), pp. 11-42. En línea <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4358767.pdf> (Consultado el 12/05/2017).
- y VEIGA, Francisco. “La era del AKP: una aproximación al islam político contemporáneo en Turquía”. En IZQUIERDO, Ferrán (Ed.) *El Islam político en el mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, 2013, pp. 49-84.
- DURSUN, Çiler. “Türk-islam Sentezi Ideolojisi ve Öznesi” [Caso e Ideología de la Síntesis Turco-islámica]. *Doğu Batı*, 7: 25 (2003), pp. 59-82.
- DÜZGİT, Senem A. “Constitutional referendum in Turkey: What’s next?”. *CEPS*, 23/09/2010. En línea <http://aei.pitt.edu/15032/>. (Consultado el 7/10/2010).
- EDER, Mine. “A Cynical Look at the ‘Secularism Debate’ in Turkey?”. En KOSMIN, Barry A. y KEYSAR, Ariela (Eds.) *Secularism, Women and the State: The Mediterranean World in the 21st Century*. Hartford: Trinity College, 2009, pp. 241-260.
- EISENSTADT, Shmuel N. “Multiple Modernities”. *Daedalus*, 129 (2000), pp. 1-29. En línea http://www.havenscenter.org/files/Eisenstadt2000_MultipleModernities.pdf (Consultado 11/07/2014).
- EISINGER, Peter K. “The Conditions of Protest Behavior in American Cities”. *American Political Science Review*, 67: 1 (1973), pp. 108-172. En línea <http://irp.wisc.edu/publications/dps/pdfs/dp10872.pdf> (Consultado el 15/11/2014).
- ELORZA, Antonio. *Umma: el integrismo en el Islam*. Madrid: Alianza, D.L., 2002.
- ELİĞÜR, Banu. *The mobilization of political Islam in Turkey*. Nueva York: Cambridge University Press, 2010.
- ENCYCLOPAEDIA of Islam*. (2ª y 3ª) Leiden: Brill, 2004. (Recurso Electrónico).
- ERASLAN, Sibel. “Yeni Türkiye’yi yeni sahiplerine bırakmak [Que los propietarios abandonen la Nueva Turquía]”. *Star*, 27/03/2015. En línea <http://haber.star.com.tr/yazar/yeni-turkiyeyi-yeni-sahiplerine-birakmak/yazi-1014377> (Consultado el 24/06/2015).
- ERBAKAN, Necmettin. *Milli Görüş* [Visión/Perspectiva Nacional]. Estambul: Dergah, 1975. En línea http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/Milli_Gorus_part_1.pdf http://kurzman.unc.edu/files/2011/06/Milli_Gorus_part_2.pdf (Consultados el 20/04/2015).
- İslam ve İlim* [Islam y Ciencia]. Estambul: Furkan Yayınları, 1994.
- “Önsöz” [Prefacio]. En ALAN, Bülent. *D-8: Yeni Bir Dünya Düzeni* [D-8: Un Nuevo Orden Mundial]. Estambul: Yörünge Yayınları, 2001, pp. 4-15.

ERDEMİR, Aykan. "Tradition and modernity: Alevis' ambiguous terms and Turkey's ambivalent subjects". *Middle Eastern Studies*, 41: 6 (2005), pp. 937-951.

ERDOĞAN, Mustafa. "Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam". *Liberal Düşünce Topluluğu*, 4: 14 (1999), pp. 103-117.

e YAZICI, Serap (Eds.) *Towards Turkey's New Constitution*. Estambul: TESEV, 2010. En línea <http://www.formermembers.eu/Docdownload.asp?ID=FDEE3FCFC506020601C> (Consultado el 29/05/2015).

ERDOĞAN, Recep Tayyip. "Açılış Konuşması" [Discurso de Apertura]. *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu* [Simposio Internacional sobre el Conservadurismo y Democracia]. Ankara: AK Parti Yayınları, 2004.

Discurso en la *American Enterprise Association* (AEI). Washington D.C., 29/01/2004. En línea <http://www.aei.org/events/2004/01/29/conservative-democracy-and-the-globalization-of-freedom/> (Consultado 31/03/2014).

"Speech to 38th annual meeting of the board of directors of the Asian Development Bank". Estambul, 05/05/2005. En línea <http://www.adb.org/annualmeeting/2005/Speeches/prime-minister-speech.html> (Consultado el 24/08/2014).

"Conservative Democracy and Globalization of Freedom". En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 333-340.

Owen Matthews entrevista a Recep Tayyip Erdoğan. "We Are Not Rooted In Religion". *Newsweek*, 12/05/2008. En línea <http://www.newsweek.com/we-are-not-rooted-religion-89631> (Consultado el 17/04/2015).

ERGIN, Muharrem. *Aydınlar Ocağı'nin Görüflü: Türkiye'nin Bugünkü Meseleleri* [La Visión de Aydınlar Ocağı: Temas de actualidad de Turquía]. Estambul: Garanti Matbaasi, 1973.

ERGIN, Sedat. "Tayyip Erdoğan orta yolcu mu?" [¿Esta Tayyip Erdoğan a medio camino?]. *Hurriyet*, 28/09/2001. En línea <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=-28502&yazarid=308> (Consultado el 31/01/2014).

ESPOSITO, John L. *Islam and Politics*. Nueva Jersey: Syracuse University Press, 1984.

Political Islam: revolution, radicalism, or reform. Boulder Col.: Lynne Rienner, 1997.

"Beyond the Headlines: Changing Perceptions of Islamic Movements". *Harvard International Review*, 25 (2003), pp. 16-20. En línea <http://hir.harvard.edu/archives/1116> (Consultado el 25/03/2014).

- ÉTTIENE, Bruno. *El Islamismo Radical*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- EVREN, Kenan. *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları*, 3 [Memorias Escritas de Kenan Evren, 3]. Estambul: Milliyet Yayınları, 1991.
- FADL, Khaled Abou El. *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- FELIU, Laura. “El Islam político en Turquía: una aproximación desde el debate sobre el declive del Islamismo”. *Cuadernos de estrategia*, 125 (2004), pp. 168-223. En línea <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1961607.pdf> (Consultado el 20/04/2017).
- FERGUSON, Michael. “White Turks, Black Turks, and Negroes: The Politics of Polarization”. *Jadaliyya*, 29/06/2013. En línea http://www.jadaliyya.com/pages/index/12484/white-turks-black-turks-and-negroes_the-politics-o (Consultado el 25/06/2015).
- “White Turks, Black Turks and Negroes: The Politics of Polarization”. En ÖZKIRIMLI, Umut (Ed.) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 77-88.
- FAROQHI, Suraiya. “Bektashis: A Report on Current Research”. En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (Eds.) *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach* [Bektachiyya. Estudios sobre la orden mística de los Bektasí y los grupos relevantes de Hacı Bektaş]. Estambul: ISIS, 1995, pp. 9-28.
- FEYZIOĞLU, Turhan. “Secularism: Cornerstone of the Turkish revolution”. En FEYZIOĞLU, Turhan (Ed.) *Atatürk's Way*. Estambul: Otomarsan, 1982, pp. 1-74.
- FINDLEY, Carter V. “The Tanzimat II”. En KASABA, Reşat (Ed.) *The Cambridge History of Turkey* (Vol. IV). Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 11-37.
- FINKEL, Andrew y SIRMAN, Nükhet. *Turkish state, Turkish society*. Londres: Routledge, 1990.
- FOURIE, Elsje. “A future for the theory of multiple modernities: Insights from the new modernization theory”. *Social Science Information*, 51: 1 (2012), pp. 52-69. En línea <http://ssi.sagepub.com/content/51/1/52.full.pdf+html> (Consultado el 20/07/2014).
- FREELY, John. *Istanbul: The Imperial City*. Londres: Penguin, 1998.
- FREY, Frederick W. “Patterns of Elite Politics in Turkey”. En LENCZOWSKY, George (Ed.) *Political Elites in the Middle East*. Washington: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1975, pp. 41-82.
- FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.
- FULLER, Graham E. “Turkey’s New Eastern Orientation”. En FULLER, Graham E. y LESSER, Ian O. (Eds.) *Turkey’s New Geopolitics*. Boulder: Westview Press, 1993, pp. 141-162.

“Turkey’s Strategic Model: Myths and Realities”. *Washington Quarterly*, 27: 3 (2004), pp. 51-64.

The future of political Islam. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004.

Devrim Sevimay entrevista a Graham E. Fuller. “Tarihi İtiraf” [Confesiones Históricas]”. *Vatan*, 01/11/2004. En línea <http://haber.gazetevatan.com/0/39231/1/gundem> (Consultado el 11/05/2014).

GARNETT, L. Jane. *The dervishes of Turkey*. Londres: Octagon, 1990.

GAFFNEY, Frank J. “No to Islamist Turkey”. *The Washington Times*, 26/09/2005. En línea <http://www.washingtontimes.com/news/2005/sep/26/20050926-092005-9547r/?page=all> (Consultado 10/05/2014).

GEISSER, Vincent, DABÈNE, Olivier y MASSARDIER, Gilles. “La démocratisation contre la démocratie”. En GEISSER, Vincent, DABÈNE, Olivier y MASSARDIER, Gilles (Dir.) *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XX siècle. Convergences Nord/Sud*. París: La Découverte, 2008, pp. 7-26.

GELLNER, Ernest. *Condiciones de la libertad. La sociedad civil y sus rivales*. Barcelona: Paidós, 1996.

GEORGE, Alexander L. y BENNET, Andrew. *Case Studies and Theory Development*. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.

GEYIKDAĞI, Yaşar. *Political Parties in Turkey: The Role of Islam*. Nueva York: Praeger, 1984.

GHALIOUN, Burhan. *Islam y política: Las traiciones de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1999.

GÖÇEK, Fatma Müge. *The Transformation of Turkey: Redefining State and Society from the Ottoman Empire to the Modern Era*. Londres: I.B.Tauris, 2011.

GÖLE, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993.

“İslami Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar” [Intachable Islam, Laicos y Demócratas Radicales]. *Türkiye Günlüğü*, 27 (1994), pp. 13-18.

“The Gendered Nature of the Public Sphere”. *Public Culture*, 10: 1 (1997), pp. 61-81.

“Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites”. *Middle East Journal*, 51: 1 (1997), pp. 46-58.

“Snapshots of Islamic Modernities”. *Daedalus*, 129: 1 (2000), pp. 91-119. En línea http://havenscenter.org/files/Gole2000_SnapshotsOfIslamic.pdf (Consultado el 15/04/2014).

Islam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler [Islam y Modernidad en Modelos Híbridos]. Estambul: Metis Yayınları, 2000.

“Snapshots of Islamic Modernities”. En EISENSTADT, Shmuel N. (Ed.) *Multiple Modernities*. Nueva Jersey: Transaction, 2002, pp. 91-117.

“Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries”. *Public Culture*, 14: 1 (2002), pp. 173-190.

Musulmanes et modernes: voile et civilisation en Turquie [Musulmanes y modernos: navegación y civilización en Turquía]. Paris: La Découverte, 2003.

“Gezi - Anatomy of a Public Square Movement”. *Insight Turkey*, 15: 3 (2013), pp. 7-14. En línea <http://www.insightturkey.com/gezi-%C3%A2%C2%80%C2%93-anatomy-of-a-public-square-movement/articles/353> (Consultado el 30/07/2015).

GÓMEZ, Luz. *Diccionario de Islam e islamismo*. Madrid: Espasa Calpe, 2009.

GÖRMEZ, Mehmet. “Religion and Secularism in the Modern World: a Turkish Perspective”. *Tepav Turkish Policy Brief Series*, 2 (2012). En línea http://www.tepav.org.tr/upload/files/1336135444-1.Religion_and_Secularism_in_the_Modern_World_a_Turkish_Perspective_by_Mehmet_Gormez.pdf (Consultado el 11/11/2014).

GORVETT, Jonathan. “Secular anger over new Turkish law”. *Aljazeera*, 14/05/2004. En línea <http://www.aljazeera.com/archive/2004/05/2008410111255684356.html> (Consultado el 28/09/2014).

GÖZAYDIN, İftar B. “A Religious Administration to Secure Secularism: Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey”. *Marburg Journal of Religion*, 11: 1 (2006). En línea <http://web.unimarburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/current.html> (Consultado el 06/06/2013).

“Management of Religion in Turkey: The Diyanet and Beyond”. ÇINAR, Özgür Heval y YILDIRIM, Mine (Ed.) *Freedom of Religion and Belief in Turkey*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 10-35.

GRAMSCI, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Londres: Lawrence and Wishart, 1971.

“Hegemony”. En EGAN, Daniel y CHORBAJIAN, Levon (eds.) *Power: a critical reader*. Upper Saddle River: Nueva Jersey: Pearson Prentice Hall, 2005, pp. 1-26.

GRIOGORIADIS, Ioannis N. “AKP and the Paradox of Islamic Europhilia”. *Turkish Policy Quarterly*, 3: 1 (2003), pp. 65-70. En línea <http://www.turkishpolicy.com/images/stories/2004-01-evasivecrescent/TPQ2004-1-grigoriadis.pdf> (Consultado el 20/02/2013).

Trials of Europeanization: Turkish Political Culture and the European

Union. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009.

“The Davutoğlu Doctrine and Turkish Foreign Policy”. *Hellenic Foundation for European and Foreign Policy*, 8 (2010), pp. 1-11. En línea

http://mercury.ethz.ch/serviceengine/Files/ISN/115645/ipublicationdocument_singledocument/963d0c72-4bd0-4369-92d8-972a3df163c4/en/%CE%9A%CE%95%CE%99%CE%9C%CE%95%CE%9D%CE%9F-8_2010_IoGrigoriadis.pdf (Consultado el 03/03/2015).

GUIANOTTA, Valeria. *L'Adalet ve Kakinma Parsiti (AKP) e il suo Programma di Conservative Democracy* [El Partido de la Justicia y el Desarrollo (AKP) y su programa de Democracia Conservadora]. Milan: Università Cattolica del Sacro Cuore, 2008.

GÜL, Abdullah. “Turkey’s Role in a Changing Middle East Environment”. *Mediterranean Quarterly*, 15:1 (2004), pp. 1-7.

GÜLALP, Haldun. “Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party”. *Muslim World*, 89:1 (1999), pp. 22-41.

“Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”. *International Journal of Middle East Studies*, 33: 3 (2001), pp. 433-448.

Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri [La Política de las Identidades: las Bases del Islam Político en Turquía]. Estambul: Metis Yayınları, 2003.

GÜLEN, M. Fethullah. “An Interview with Fethullah Gülen”. *Muslim World*, 95: 3 (2005), pp. 447-468.

GÜMÜŞÇÜ, Şebnem. “The Emerging Predominant Party System in Turkey”. *Government and Opposition*, 48: 2 (2013), pp. 223-244.

GÜNEŞ, A. Ayata y AYATA, Sencer. “Turkey’s Mainstream Political Parties on the Center-Right and Center-Left”. En LOVATT, Debbie (ed.) *Turkey since 1970: Politics, Economics, and Society*. Nueva York: Palgrave, 2000, pp. 91-110.

GÜNEY, Aylin y KARATEKELIOĞLU, Petek. “Turkey’s EU Candidacy and Civil-Military Relations: Challenges and Prospects”. *Armed Forces and Society*, 31: 3 (2005), pp. 439-462.

GUNTER, Michael M. y YAVUZ, M. Hakan. “Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists”. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16: 3 (2007), pp. 289-301.

GÜRBEY, Sinem. “Islam, Nation-State, and the Military: A discussion of Secularism in Turkey”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29: 3 (2009), pp. 371-380.

- GURBUZ, Mustafa E. "The End of the Peace Process?". *Rethink Brief*, 4 (2015), pp. 6-8. En línea <http://www.rethinkinstitute.org/wp-content/uploads/2015/06/2015-Turkish-Election-Report.pdf> (Consultado el 11/06/2015).
- GURCAN, Metin. "Seventh Son of the East: Sezai Karakoç and His Doctrine of Revival". *Turkish Studies*, 16: 1 (2015), pp. 1-19. En línea https://www.academia.edu/attachments/37224673/download_file?st=MTQzNDEyODgyNiw4OC4xLjQwLjEzMSwxMjU0NTI1&s=swp-toolbar (Consultado el 12/06/2015).
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio y ÁLVAREZ OSORIO, Ignacio (Eds.) *Informe sobre las revueltas árabes: Túnez, Egipto, Yemen, Bahrein, Libia y Siria*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2011.
- HAGUE, Rod (ed.) *Comparative government and politics: an introduction*. Hampshire: Macmillan, 1987.
- HALE, William M. "Transition to Civilian Governments in Turkey". En HEPER, Metin y EVIN, Ahmet (eds.) *State, Democracy and the Military in Turkey in the 1980s*. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, pp. 159-175.
- Turkish Foreign Policy, 1774-2000*. Londres: Frank Cass, 2000.
- "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts". *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 293-310.
- "Christian Democracy and the JPD: Parallels and Contrast". En YAVUZ, M. Hakan (ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 66-87.
- The politics of modern Turkey: critical issues in modern politics*. Londres: Routledge, 2008.
- y ÖZBUDUN, Ergun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: the case of the AKP*. Londres: Routledge, 2010.
- HALLIDAY, Fred. "The Politics of 'Islam' - A Second Look". *Journal of Political Science*, 25: 3 (1995), pp. 399-417. En línea <http://www.eden.rutgers.edu/~spath/351/Readings/Halliday%20-%20Politics%20of%20Islam%202nd%20Look.pdf> (Consultado el 21/05/2017).
- HANIOĞLU, M. Şükrü. *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- "*Garbcılar*: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic". *Studia Islamica*, 2 (1986), pp. 134-158.
- The Young Turks in Opposition*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.

A Brief History Of the Late Ottoman Empire. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2008.

“The Historical Roots of Kemalism”. En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 32-60.

HAŞIMI, Cemalettin. “Turkey’s Humanitarian Diplomacy and Development Cooperation”. *Insight Turkey*, 16: 1 (2014), pp. 127-145. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_16_1_2014_hasimi.pdf (Consultado el 03/06/2015).

HAZAN, Reuven Y. *Center Parties, Polarization and Competition in European Parliamentary Democracies*. Londres: Bloomsbury, 1997.

GEIGER, Theodor. *Die Soziale Schichtung des deutschen Volkes* [La estratificación social del pueblo alemán]. Stuttgart: Enke, 1932.

HEN-TOV, Elliot. “The political economy of Turkish military modernization”. *The Middle East Review of International Affairs*, 28: 4 (2004). En línea <http://www.gloria-center.org/2004/12/hen-tov-2004-12-05/> (Consultado el 27/09/2014).

HEFNER, Robert. “Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics”. En HEFNER, Robert (ed.) *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 1-36.

HERBER, Haim. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1994.

HEPER, Metin. “Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century”. *International Science Review*, 1: 1 (1980), pp. 81-105.

“Islam and Democracy: Toward a Reconciliation?”. *Middle East Journal*, 51: 1 (1997), pp. 32-45.

“The Victory of the Justice and Development Party”. *Mediterranean Politics*, 8: 1 (2003), pp. 127-134.

y TOKTAŞ, Şule. “Islam, Modernity and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan”. *Muslim World*, 93: 2 (2003), pp. 157-185.

“The Justice and Development Party Government and the Military in Turkey”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 215-231.

HERMANN, Rainer. *Political Islam in Turkey*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1995.

Where is Turkey Headed? Culture Battles in Turkey. Nueva York: Blue Dome Press, 2014.

- HINNEBUSCH, Raymond. "Authoritarian persistence, democratization theory and the Middle East: An overview and critique". *Democratization*, 13: 3 (2006), pp. 373- 395. En línea https://www.st-andrews.ac.uk/media/school-of-international-relations/mecacs/workingpapers/authoritarian_persistence_democratization_theory.pdf (Consultado el 27/05/2016).
- HOOPEES, Talvikki. "The Leyla Şahin v. Turkey Case before the European Court of Human Rights". *Chinese Journal of International Law*, 5: 3 (2006), pp. 719-722. En línea <http://chinesejil.oxfordjournals.org/content/5/3/719.full#fn-2> (31/05/2015).
- HOWARD, Douglas A. *The History of Turkey*. Westport: Greenwood, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel P. "The Clash of Civilizations?". *Foreign Affairs*, 72: 3 (1993), pp. 22-49.
- The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon and Schuster, 1996.
- HURTADO, Lluís M. "Islámicos y antisistemas en Turquía". *Eldiario.es*, 02/08/2013. En línea http://www.eldiario.es/internacional/Islamicos-antisistemas-Turquia_0_160284546.html (Consultado el 06/05/2015).
- "El marco español es un buen modelo para los kurdos en Turquía". *MSur*, 28/10/2013. En línea <http://msur.es/2013/10/28/cemil-bayik/> (Consultado el 08/06/2015).
- "Liberada la ciudad kurdo-siria de Kobane". *El Mundo*, 26/01/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/01/26/54c63bed268e3efb568b4573.html> (Consultado el 25/06/2015).
- "Una tumba que vale una guerra". *El Mundo*, 22/02/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/02/22/54e9b855e2704e45718b4575.html> (Consultado el 19/03/2015).
- "El líder del PKK llama al fin de la guerra con Turquía". *El Mundo*, 21/03/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/03/21/550dc3beca4741b02c8b456e.html> (Consultado el 29/05/2015).
- "Muere el fiscal turco que había sido secuestrado por dos hombres en el Palacio de Justicia". *El Mundo*, 01/04/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/03/31/551a8a6022601d677c8b458a.html> (Consultado el 30/07/2015).
- "Turquía 'pillada' introduciendo armas en Siria". *El Mundo*, 29/05/2015. En línea <http://www.elmundo.es/internacional/2015/05/29/5568979222601da8688b4594.html> (Consultado el 01/06/2015).
- İÇENER, Erhan, PHINNEMORE, David y PAPADIMITRIOU, Dimitris. "Continuity and change in the European Union's approach to enlargement: Turkey and Central and

Eastern Europe compared”. *Southeast European and Black Sea Studies*, 10: 2 (2011), pp. 207-223.

İÇENER, Zeyneb Ç. “The Justice and Development Party’s Conception of ‘Conservative Democracy’: Invention or Reinterpretation?”. *Turkish Studies*, 10: 4 (2009), pp. 595-612.

İDİZ, Semih. “Erdoğan’s ‘Ankara Criteria’”. *Hurriyet Daily News*, 30/10/2012. En línea <http://www.hurriyetdailynews.com/erdogans-ankara-criteria.aspx?pageID=238&nid=33492> (Consultado 28/05/2015).

“Turkey’s Sunni-Alevi Fault Line”. *Al-Monitor*, 17/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/turkey-sunni-alevi-fault-line-sectarian-democratization-laws.html> (Consultado el 03/08/2015).

“Turkey’s ‘Precious Isolation’ in the Middle East”. *Al-Monitor*, 20/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/08/turkey-isolation-middle-east.html> (Consultado el 20/05/2015).

“Is Turkey arming radical groups in Syria?”. *Al-Monitor*, 26/05/2015. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/turkey-syria-aiming-radical-groups-shipping-weapons.html> (Consultado el 27/05/2015).

İNALCIK, Halil. “The Nature of Traditional Society: Turkey”. En WARD, Robert E. y RUSTOW, Dankwart A. (Eds.) *Political Modernization in Japan and Turkey*. New Jersey: Princeton University Press, 1964, pp. 42-63.

“Islam in the Ottoman Empire”. *Cultura Turcica*, 5-6 (1968-1970), pp. 19-29.

“Türk Tarihinde Töre (Törü) ve Yasa Geleneği” [La Historia Turca del Honor y la Ley de la Costumbre]. *Doğu-Batı*, 13 (2001), pp. 64-84.

The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600. Londres: Phoenix, 2001.

İNSEL, Ahmet. “The AKP and normalizing democracy in Turkey”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2-3 (2003), pp. 293-308.

INTROVIGNE, Massimo. “Turkish Religious Market(s). A View Base on the Religious Economy Theory.”. En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 23-48.

IQTIDAR, Humeira. *Secularising Islamists? Jamaat-i-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Pakistan*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.

ISMAIL, Salwa. “The paradox of Islamist politics”. *Middle East Report*, 221 (2001), pp. 34-39.

İREM, Nazım. “Turkish Conservatism Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal”. *International Journal of Middle East Studies*, 34: 1 (2002), pp. 87-112.

IRIARTE, Daniel. “Turquía juzga, 32 años después, a los responsables del golpe de Estado de 1980”. *ABC*, 04/04/2012. En línea <http://www.abc.es/20120404/internacional/abci-turquia-juicio-golpe-estado-201204041434.html> (Consultado el 27/02/2015).

“Turquía valora unirse a la Organización de Cooperación de Shanghái si la UE falla”. *ABC*, 01/02/2013. En línea <http://www.abc.es/internacional/20130201/abci-turquia-valor-a-unirse-organizacion-201301312019.html> (Consultado el 23/05/2015).

“Arranca en Turquía el juicio por el golpe de Estado de 1997”. *ABC*, 02/09/2013. En línea <http://www.abc.es/internacional/20130902/abci-juicio-golpe-estado-turquia-201309021653.html> (Consultado el 27/02/2015).

“La eterna cuestión kurda”. En VEIGA, Francisco y MOURENZA, Andrés (Eds.) *El retorno de Eurasia*. Barcelona: Península, 2012, pp. 335-358.

IŞIK, Fatih Ş. “Academics criticize lecturer for disregarding facts when evaluating Davutoğlu's foreign policy”. *Daily Sabah*, 11/09/2014. En línea <http://www.dailysabah.com/politics/2014/09/05/academics-criticize-lecturer-for-disregarding-facts-when-evaluating-davutoglus-foreign-policy> (Consultado el 17/09/2014).

ITZKOWITZ, Norman. *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

IZQUIERDO, Ferrán. “Poder y transición política en el mundo árabe”. *Awraq*, 24 (2007), p. 123-166. En línea http://www.aecid.es/export/sites/default/web/galerias/publicaciones/descargas/AWRAQ_VOL_XXIV_2007.pdf (consultado 28/09/2014).

“La competición por el poder entre el Islam político y los militares en Turquía: del conflicto a la estabilidad”. *REIM*, 5 (2008), pp. 109-132. En línea <http://www.uam.es/otroscentros/TEIM/Revista/reim5/pdfs/06-FIzquierdo.pdf> (consultado 17/01/2013).

Poder y felicidad: una propuesta de sociología del poder. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2008.

(Ed.) *Poder y regímenes en el mundo árabe contemporáneo*. Barcelona: CIDOB, 2009.

(Ed.) *El Islam político en el mediterráneo: radiografía de una evolución*. Barcelona: CIDOB, 2013.

JENKINS, Gareth H. “Muslim Democrats in Turkey?”. *Survival*, 45 (2003), pp. 45-66.

“Symbols and Shadow Play: Military-JPD Relations, 2002-2004”. YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 185-206.

“Continuity and Change: Prospects for Civil-Military Relations in Turkey”. *International Affairs*, 83: 2 (2007), pp. 339-355.

Political Islam in Turkey: Running West, Heading East. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 214-217.

“Turkey-Latin America Relations”. *World Politics Review*, 01/04/2011. En línea <http://www.worldpoliticsreview.com/trend-lines/7445/global-insiderturkey-latin-america-relations> (Consultado el 03/03/2015).

Between Fact and Fiction: Turkey's Ergenekon Investigation. Washington D.C.: Silk Road Studies, 2009, pp. 11-12. En línea http://www.silkroadstudies.org/resources/pdf/SilkRoadPapers/2009_08_SRP_Jenkins_Turkey-Ergenekon.pdf (Consultado el 25/07/2015).

JUNG, Dietric. “The Sevres Syndrome: Turkish Foreign Policy and its Historical Legacies”. *American Diplomacy*, 8: 2 (2003). En línea http://www.unc.edu/depts/diplomat/archives_roll/2003_07-09/jung_sevres/jung_sevres.html (Consultado el 23/04/2014).

“Secularism: A Key to Turkish Politics?”. *Intellectual Discourse*, 14: 2 (2006), pp. 129-154. En línea <http://journals.iium.edu.my/intdiscourse/index.php/islam/article/view/95/87> (Consultado el 06/09/2014).

KABOĞLU, İbrahim Ö. *Laiklik ve Demokrasi* [Laicismo y Democracia]. Ankara: İmge Yayınları, 2001.

KAFADAR, Cemal. “The Question of Ottoman Decline”. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 4: 1-2 (1997-1998), pp. 30-75.

KALAYCIOĞLU, M. Ersin. “The Turkish Political System in Transition in the 1980s”. *Current Turkish Thought*, 56 (1985), pp. 2-38.

“Elections and Party Preferences in Turkey: Changes and Continuities in the 1990s”. *Comparative Political Studies*, 27: 3 (1994), pp. 402-424.

“The Turkish Grand National Assembly: A Brief Inquiry into the Politics of Representation in Turkey”. En BALIM, Çigdem (Ed.) *Turkey: Political, Social and Economic Challenges in the 1990s*. Leiden: E. J. Brill, 1995, pp. 42-60.

“The Motherland Party: The challenge of institutionalization in a charismatic leader party”. En RUBIN, Barry y HEPER, Metin (Eds.) *Political parties in Turkey*. Londres: Frank Cass, 2002, pp. 41-61. En línea <http://research.sabanciuniv.edu/294/1/3011800000901.pdf> (Consultado el 15/04/2015).

Turkish Dynamics: Bridge across Troubled Lands. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005.

“Politics of Conservatism in Turkey”. *Turkish Studies*, 8: 2 (2007), pp. 233-252.

“The challenge of à la Turca presidentialism in Turkey”. *Global Turkey in Europe*, 14 (2014), pp. 1-4. En línea http://www.iai.it/sites/default/files/gte_c_18.pdf (Consultado el 21/05/2015).

KALIN, İbrahim. *2000'li Yillarda Türkiye'de Dış Politika* [La política exterior de Turquía los años 2000]. Estambul: Meydan Yayınları, 2012.

KALYVAS, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Nueva York: Cornell University Press, 1996.

“Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties”. *Comparative Politics*, 32: 4 (2000), pp. 379-398.

“The 'Turkish Model' in the Matrix of Political Catholicism”. En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (Eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 189-198.

KAMRAVA, Mehran. “Pseudo-Democratic Politics and Populist Possibilities: The Rise and Demise of Turkey's Refah Party”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 25: 2 (1998), pp. 275-301. En línea <http://www18.georgetown.edu/data/people/mk556/publication-33116.pdf> (Consultado el 20/12/2012).

KANAT, Kiliç. “AK Party's Foreign Policy: Is Turkey Turning Away from the West?”. *Insight Turkey*, 12: 1 (2010), pp. 205-225. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_1_2010_kanat.pdf (Consultado el 02/03/2015).

KANRA, Bora. *Islam, Democracy and Dialogue in Turkey: Deliberating in Divided Societies*. Londres: Ashgate, 2009.

KAPLAN, Lawrence. *Fundamentalism in comparative perspective*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1992.

KAPLAN, Sam. “Din-u Devlet All Over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 Coup”. *International Journal of Middle East Studies*, 34: 1 (2002), pp. 113-127.

“Religious Nationalism: A Textbook Case from Turkey”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25: 3 (2005), pp. 665-676.

The pedagogical State: Education and the Politics of National Culture in Post-1980 Turkey. California: Stanford University Press, 2006.

- KARA, İsmail. *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 3* [El Islamismo en Turquía 3]. Estambul: Pınar Yayınları, 1997.
- KARAGÖL, Erdal Tanas. “The Turkish Economy during the Justice and Development Party Decade”. *Insight Turkey*, 15: 4 (2013), pp. 115-129. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/03_karagol_3_w.pdf (Consultado el 13/04/2015).
- KARAKAYA, Naim y ÖZHABEŞ, Hande. “Judicial Reform Packages: Evaluating Their Effect on Rights and Freedoms”. *TESEV Democratization Program Policy Report Series*, 5 (2013), pp. 1-44. En línea <http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/06122013161517.pdf> (Consultado el 01/06/2015).
- KARAKUŞ, Abdullah. “Anayasa taslağı Başbakan’da” [El proyecto de Constitución se encuentra con el Primer Ministro]. *Milliyet*, 04/01/2008. En línea <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/04/siyaset/siy02.html> (Consultado el 23/05/2014).
- KARASIPAHI, Sena. *Muslims in modern Turkey: Kemalism, modernism and the revolt of the Islamic intellectuals*. Londres: Tauris, 2009.
- KARATEPE, Şükrü. “Sivil özgürlükler ve siyaset” [La política y las libertades civiles]. *Yeni Şafak*, 12/04/1999. En línea <http://yenisafak.com.tr/yazarlar/%C5%9E%C3%BCKr%C3%BCKaratepe/sivil-ozgurlukler-ve-siyaset/41371> (Consultado el 20/05/2014).
- KARA, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* [La Historia del Sufismo y las Hermandades Islámicas]. Estambul: Dergah Yayınları, 1999.
- KARABAT, Ayşe. “İmam-hatip schools in demand for export”. *Today’s Zaman*, 03/01/2010. En línea <http://www.todayszaman.com/news-197385-imam-hatip-schools-in-demand-for-export.html> (Consultado el 28/09/2014).
- KARAOSMANOĞLU, Ali L. “Transformation of Turkey’s Civil-Military Relations Culture and International Environment”. *Turkish Studies*, 12: 2 (2011), pp. 253-264.
- KARDAŞ, Tuncay. “The Changing Dynamics of Turkey’s Relations with Israel: An Analysis of ‘Securitization’”. *Insight Turkey*, 14: 2 (2012), pp. 99-120. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight-turkey_vol_14_no_2_2012_balci_kardas.pdf (Consultado el 08/09/2014).
- KARPAT, Kemal H. *The Transition of Turkey’s Political Regime to a Multi-Party System*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- “The Land Regime, Social Structure and Modernization in the Ottoman Empire”. En POLK, William R. y CHAMBERS, Richard L. (Eds.) *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press, 1968, pp. 327-351.

Social change and politics in Turkey: A structural-historical analysis. Leiden: Brill, 1973.

The gecekondü: rural migration and urbanization. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

“Millets and Nationality: the Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era”. En BRAUDE, Benjamin y LEWIS, Bernard (eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*. Nueva York: Homes & Meier Publishers, 1982, pp. 141-169.

“Military interventions: Army Civilian Relations in Turkey Before and After 1980”. En EVIN, Ahmet y HEPER, Metin (Eds.) *State Democracy and the Military in the 80s*. Berlin: de Gruyter, 1988, pp. 137-140.

The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State Faith and Community in the Late Ottoman State. Nueva York: Oxford University Press, 2001.

Politicization of Islam. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Studies on Ottoman Social and Political History. Leiden: Brill, 2002.

KASAPOĞLU, Can. “The Turkish-Israeli Relations under the Davutoğlu Doctrine in Turkish Foreign Policy”. *Ege Strategic Research Journal*, 3: 2 (2012), pp. 1-20. En línea <http://esam.ege.edu.tr/makaleler/temmuz-2012/makale-1.pdf> (Consultado el 31/08/2014).

“Defending the Tomb of Suleyman Shah: Turkey’s Options and Challenges”. *EDAM Discussion Paper Series*, 8 (2014), pp. 1-18. En línea <http://www.edam.org.tr/en/File?id=2159> (Consultado el 01/06/2015).

KAVAKÇI, Merve. *Headscarf Politics in Turkey: a Postcolonial Reading*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2010.

KAZANCIGIL, Ali. *Turquía: algunas preguntas, todas las respuestas*. Barcelona: Bellaterra, 2010.

KAZAN, Şevket. *Refah Gerçeği* [La Realidad del Partido del Bienestar]. Ankara: Keşif Yayınları, 2001.

KEMAL, Mustafa. *Nutuk* [Discurso], Vol II. Estambul: Milli Eğitim Basımevi, 1980.

“Kastamonu’da İkinci Bir Konuşma, 30/VIII/1925” [Segundo Discurso en Kastamonu, 30/VIII/1925]”. *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II (1919-1938)* [Los Discursos y Declaraciones de Atatürk II (1919-1938)]. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu: Atatürk Araştırma Merkezi, 1989, pp. 218-225. En línea <http://atam.gov.tr/wp-content/uploads/S%C3%96YLEV-ORJ%C4%B0NAL.pdf> (Consultado el 20/06/2014).

KEMSEKE, Peter van. “The Societal Position of Christian Democracy in France”. En LAMBERTS, Emiel (Ed.) *Christian Democracy in the European Union (1945-1995)*. Lovaina: Leuven University Press, 1997, pp. 174-188.

KEPEL, Gilles. *Jihad: The Trial of Political Islam*. Londres: I.B. Tauris, 2002.

The War for Muslim Minds: Islam and the West. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

KERSBERGEN, Kees van. *Social Capitalism: A Study of Christian Democracy and the Welfare State*. Londres: Routledge, 1995.

KEYDER, Çağlar. "Moving in from the Margins? Turkey in Europe". *Diogenes*, 53: 2 (2005), pp. 72-81.

KEYMAN, E. Fuat. "Turkey at the polls: a new path emerges". En DIAMOND, Larry, PLATTNER, Marc F. y BRUMBERG, Daniel (Eds.) *Islam and democracy in the Middle East*. Baltimore: Johns Hopkins University, 2003, pp. 177-192.

y ÖNIŞ, Ziya. "Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience". *Globalizations*, 4: 2 (2007), pp. 211-228.

"Modernization, Globalization and Democratization in Turkey". *Constellations*, 17: 2 (2010), pp. 312-327.

"Assertive Secularism in Crisis: Modernity, Democracy, and Islam in Turkey". En CADY, Linell E. y SHAKMAN, Elizabeth (Eds.) *Comparative Secularism in a Global Age*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2012, pp. 143-158.

y GÜMÜŞÇÜ, Şebnem. *Democracy, Identity and Foreign Policy in Turkey: Hegemony through Transformation*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014.

"The AK Party: Dominant Party, New Turkey, and Polarization". *Insight Turkey*, 16: 2 (2014), pp. 19-31. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/02_keyman_3.pdf (Consultado el 21/07/2015).

"Davutoğlu Pan-İslamist mi?" [¿Es Davutoğlu Pan-islamista?]. *Radikal*, 27/08/2014. En línea http://www.radikal.com.tr/yazarlar/fuat_keyman/davutoglu_pan_islamist_mi-1209165 (Consultado el 17/09/2014).

y GÜMÜŞÇÜ, Şebnem. "Ruling vs. Governing: Pluralism and Democracy in Turkey, Egypt, and Tunisia". *German Marshall Fund of the United States*, (2014), p. 2. En línea <http://www.gmfus.org/file/3337/download> (Consultado el 19/10/2015).

KHOSROKHAVAR, Farhad. "The New Intellectuals in Iran". *Social Compass*, 51: 2 (2004), pp. 191-202.

KHUORI, Dina R. *State and provincial society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540-1834*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

- KINROSS, John P. *The Ottoman centuries: the rise and fall of the Turkish Empire*. Nueva York: Morrow Quill Paperbacks, 1977.
- KING Gary, KEOHANE Robert O. y VERBA, Sidney. *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*. Princeton University: Princeton University Press, 1996.
- KINZER, Stephen. "The Quiet Revolution". *The American Prospect*, 14/11/2003. En línea <http://prospect.org/article/quiet-revolution> (Consultado el 14/12/2013).
- KIRIŞCI, Kemal. "Between Europe and the Middle East: The Transformation of Turkish Policy". *The Middle East Review of International Affairs*, 8: 1 (2004), pp. 1-32. En línea <http://www.gloria-center.org/2004/03/kirisci-2004-03-04/> (Consultado el 27/08/2014).
- "The December 2004 European Council Decision on Turkey: Is it an Historic Turning Point?". *The Middle East Review of International Affairs*, 8: 4 (2004). En línea <http://www.rubincenter.org/2004/12/kirisci-2004-12-08/> (Consultado el 25/05/2015).
- "Turkey's Engagement with Its Neighborhood: A "Synthetic" and Multidimensional Look at Turkey's Foreign Policy Transformation". *Turkish Studies*, 13: 3 (2012), pp. 319-341. En línea http://gazetesu.sabanciuniv.edu/sites/gazetesu.sabanciuniv.edu/files/kirisci-article-final_0.pdf (Consultado el 15/09/2014).
- y EKİM, Sinan. "From Turkey to Tel Aviv: Trade Diplomacy". *Foreign Policy*, 06/05/2015. En línea <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-06/turkey-tel-aviv> (Consultado el 08/05/2015).
- KIVANÇ, Taha. "Muhafazakârlık sempozyumu" [Simposio sobre Conservadurismo]. *Yeni Şafak*, 11/01/2004. En línea <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2004/ocak/11/tkivanc.html> (Consultado el 19/03/2014).
- KÖSE, Talha. "The AKP and the "Alevi Opening": Understanding the Dynamics of the Rapprochement". *Insight Turkey*, 12: 2 (2010), pp. 143-164. En línea http://www.researchgate.net/profile/Talha_Kose/publication/256024239_The_AKP_and_the_'Alevi_Opening'_Understanding_the_Dynamics_of_the_Rapprochement/links/548ca7af0cf225bf66a29af4.pdf (Consultado el 16/06/2015).
- KÖSEBALABAN, Hasan. "The Making of Enemy and Friend. Fethullah Gülen's National-Security Identity". En YAVUZ, Hakan M. y ESPOSITO, John L. (Eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, pp. 170-183.
- "The Rise of Anatolian Cities and the Failure of the Modernization Paradigm". *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 16: 3 (2007), pp. 229-240.

Turkish Foreign Policy: Islam, Nationalism, and Globalization. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.

KOZAK, İbrahim E. *İnsan, toplum, iktisat: İbn Haldun'dan yola çıkarak çok yönlü bir tahlil denemesi* [La gente, la sociedad, la economía: un ensayo versátil sobre la base de İbn Haldun]. Estambul: Değişim Yayınları, 1999.

KRAMER, Martin. "Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?". *Middle East Quarterly*, 2 (2003), pp. 65-77. En línea <http://www.meforum.org/541/coming-to-terms-fundamentalists-or-islamists> (consultado el 18/04/2014).

"AKP's 'New' Foreign Policy between Vision and Pragmatism". *German Institute for International and Security Affairs*, 2 (2010) pp. 1-41. En línea http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/arbeitspapiere/Krm_WP_Neu_ks.pdf (Consultado el 03/03/2015).

KUMBARACIBAŞI, Arda C. *Turkish politics and the rise of the AKP: dilemmas of institutionalization and leadership strategy*. Londres: Routledge, 2009.

KURAN, Timur. *Private Truths and Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

KURU, Ahmet T. "Fethullah Gülen's Search for a Middle Way between Modernity and Muslim Tradition". En YAVUZ, M. Hakan y ESPOSITO, John L. (Eds.) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, pp. 113-128.

"Globalization and Diversification of Islamic Movements: The Three Turkish Cases". *Political Science Quarterly*, 120: 2 (2005), pp. 135-151. En línea http://hei.sdsu.edu/~akuru/docs/Kuru_PSQ.pdf (Consultado el 10/05/2014).

"Reinterpretation of Secularism in Turkey. The Case of Justice and Development Party". En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 136-159.

"Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles and State Policies toward Religion. *World Politics*, 59: 4 (2007), pp. 568-594.

y STEPAN, Alfred. "Introduction". En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 1-11.

y STEPAN, Alfred. "*Laïcité* as an Ideal Type and a Continuum". En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (Eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 95-121.

- “Turkey's Failed Policy toward the Arab Spring: Three Levels of Analysis”. *Mediterranean Quarterly*, 26: 3 (2015), pp. 94-116.
- KURU, Zeynep A. y KURU, Ahmet T. “Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism”. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19: 1 (2008), pp. 99-111.
- KURZMAN, Charles. “Liberal Islam: Prospects and Challenges”. *Middle East Review of International Affairs*, 3: 3 (1999), pp. 191-201.
- KUSHNER, David. *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. Londres: Frank Cass, 1977.
- KUŞPINAR, Bilal. “The concept of man: Mavlana Jalal al-Din and Said Nursi”. En RABI', I. Abu (Ed.) *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 151-166.
- KÜTAHYALI, Rasim O. “Syria Crisis Prompts Turkey's New Openings to Its Alevi”. *Al-Monitor*, 15/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/syria-crisis-turkey-open.html> (Consultado el 16/06/2015).
- KUZMANOVIC, Daniella. *Refractions of Civil Society in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- LAÇINER, Sedat. “Özalism (Neo-Ottomanism): An Alternative in Turkish Foreign Policy?”. *Journal of Administrative Services*, 1: 1-2 (2003-2004), pp. 161-242. En línea [http://ybd.comu.edu.tr/sites/ybd.comu.edu.tr/files/%C3%96zalism%20\(Neo-Ottomanism\)%20An%20Alternative%20in%20Turkish%20Foreign%20Policy.PDF](http://ybd.comu.edu.tr/sites/ybd.comu.edu.tr/files/%C3%96zalism%20(Neo-Ottomanism)%20An%20Alternative%20in%20Turkish%20Foreign%20Policy.PDF) (Consultado el 11/08/2014).
- “Turgut Özal Period in Turkish Foreign Policy: Özalism”. *USAK Yearbook of International Politics and Law*, 2 (2009), pp. 153-205. En línea <http://www.turkishweekly.net/article/333/turgut-ozal-period-in-turkish-foreign-policy-ozalism.html> (Consultado el 12/08/2014).
- “Turgut Özal Period in Turkish Foreign Policy: Özalism”. *Turkish Weekly*, 09/03/2009. En línea <http://www.turkishweekly.net/2009/03/09/article/turgut-ozal-period-in-turkish-foreign-policy-ozalism/> (Consultado el 07/06/2015).
- LACOMBA, Joan. *Emergencia del islamismo en el Magreb: las raíces sociopolíticas de los movimientos islamistas*. Madrid: Catarata, 2000.
- LAGENDIJK, Joost. “Turkey's Accession to the European Union and the Role of the Justice and Development Party”. En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (Eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 166-188.
- “Turkey and the European Union: 2014 and Beyond”. *Insight Turkey* 15: 2 (2013), pp. 47-55. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/15_2_2013_lagendijk.pdf (Consultado el

28/05/2015).

LANDAU, Jacob M. *Radical politics in modern Turkey*. Leiden: E.J. Brill, 1974.

“The National Salvation Party in Turkey”. *Asian and African Studies*, 11: 1 (1976), pp. 1-56.

“The Nationalist Action Party in Turkey”. *Journal of Contemporary History*, 17: 4 (1982), pp. 587-606.

Exploring Ottoman and Turkish History. Londres: Hurst & Company, 2004.

LAMPROU Alexandros. *Nation-Building in Modern Turkey: The 'People's Houses', the State and the Citizen*. Londres: I.B. Tauris, 2015.

LAPIDOT, Anat. “Islamic Activism in Turkey since the 1980 Military Takeover”. En MADDY-WEIZMAN, Bruce y INBAR, Efraim (Eds.) *Religious Radicalism in the Greater Middle East*. Londres: Frank Cass, 1997, pp. 62-74.

LAUZIÈRE, Henry. “Post-islamism and the Religious Discourse of 'Abd Al-Salam Yasim”. *Middle East Studies*, 37: 2 (2005), pp. 241-261.

The Making of Salafism. Nueva York: Columbia University Press, 2015.

LEONARDI, Robert y WERTMAN, Douglas A. *Italian Christian Democracy: The Politics of Dominance*. Basing-stoke: Macmillan, 1989.

LEPESKA, David. “Turkey Casts the Diyanet: Ankara's Religious Directorate Takes Off”. *Foreign Affairs*, 17/05/2015. En línea <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2015-05-17/turkey-casts-diyanet> (Consultado el 19/05/2015).

LESSER, Ian O. “Turkey: ‘Recessed’ Islamic Politics and Convergence with the West”. En RABASA, Angel, BENARD, Cheryl, CHALK, Peter, FAIR, C. Christine, KARASIK, Theodore W., LAL, Rollie, LESSER, Ian O. y THALER, David E. *The Muslim World After 9/11*. Santa Monica: Rand Corporation, 2004, pp. 175-203. En línea http://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf (Consultado el 20/05/2014).

LEVITSKY Steven y WAY, Lucan A. “Elections without Democracy: The rise of Competitive Authoritarianism”. *Journal of Democracy*, 13: 1 (2002), pp. 51-65.

Competitive authoritarianism: hybrid regimes after the cold war. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. En línea <https://ahkyee.files.wordpress.com/2015/01/levitsky-2010-competitive-authoritarianism.pdf> (Consultado el 20/11/2015).

LEWIS, Bernard. “Islamic Revival in Turkey”. *International Affairs*, 28: 1 (1952), pp. 38-48.

Istanbul and the civilization of the Ottoman Empire. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1963.

The political language of Islam. Chicago: University of Chicago Press, 1988. Barcelona: Bellaterra, 1996.

David Horowitz entrevista a Benard Lewis. “A mass expression of outrage against injustice”. *Jerusalem Post*, 24/02/2011. En línea <http://www.jpost.com/Opinion/Columnists/A-mass-expression-of-outrage-against-injustice> (Consultado el 16/04/2014).

LEWIS, Geoffrey. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LINDENSTRAUSS, Gallia. “Spring is in the Air? On the Thawing of Turkey-Israel Relations”. *INSS Insight*, 415 (2013). En línea <http://www.inss.org.il/index.aspx?id=4538&articleid=2636> (Consultado el 09/09/2014).

LIJPHART, Arend. “Comparative Politics and Comparative Method”. *The American Political Science Review*, 65: 3 (1971), pp. 682-693. En línea <http://dcpis.upf.edu/~raimundo-viejo/docencia/girona/Lijhardt.pdf> (Consultado el 22/03/2013).

LIPSET, Seymour M. y ROKKAN, Stein (eds.) *Party Systems and Voter Alignments*. Nueva York: Free Press, 1967.

“Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments”. En MAIR, Peter (Ed.) *The West European Party System*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 91-111.

“Estructuras de división, sistemas de partidos y alineamientos electorales”. En AA.VV. *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Barcelona, Ariel, 1992, pp. 235-236.

LINZ, Juan J. “Una interpretación de los regímenes autoritarios”. *Revista de Sociología*, 8 (1978), pp. 11-26. En línea www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/24674/60548 (Consultado el 23/05/2017).

Problems of democratic transition and consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe. Baltimore: The Johns Hopkins University, 1996.

LODHI, Aasiya. “El calvinismo islámico turco”. *BBC*, 13/03/2006. En línea http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/business/newsid_4801000/4801882.stm (Consultado el 14/05/2015).

MACÍAS, Juan A. “Hacia el estado “šūrà-crático” en Marruecos: los conceptos de “iÿtihād” y “ÿihād” en el discurso político de ‘Abd al-Salām Yāsīn”. *MEAH*, 56 (2007), pp. 153-173.

Movimiento islamista y democracia en Marruecos. Una aproximación al

desarrollo sociopolítico e ideológico del islamismo marroquí contemporáneo. Altafulla: Fimam, 2008.

Entre la fe y la razón: los caminos del pensamiento político en Marruecos. Alcalá la Real: Alcalá, 2008.

MACFIE, Alexander L. *The end of the Ottoman Empire: 1908-1923.* Londres: Longman, 1998.

MACKIE, Tom y MARSH, David. "El método comparativo". En MACKIE, Tom y STOKER, Gerry (eds.) *Teoría y métodos de la Ciencia Política.* Madrid: Alianza, 1997, pp. 96-181.

MADLUNG, Wilfred. *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* Londres: Variorum Reprints, 1985.

MAKDISI, Ussama S. "After 1860: Debating Religion, Reform and Nationalism in the Ottoman Empire". *International Journal of the Middle East*, 34: 4 (2002), pp. 601-617.

MAHÇUPYAN, Etyen. "Demokratik Muhafazakarlık ve Demokratiklik" [Democracia Conservadora y Democracia]. *Zaman*, 24/09/2003. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2003/08/24/yazarlar/etyenmahcupyan.htm> (Consultado el 29/03/2014).

MANGO, Andrew. *Atatürk: The Biography of the founder of Modern Turkey.* Londres: John Murray, 2002.

Turkey and the War on Terror. Nueva York: Routledge, 2005.

MARCUS, Aliza. *Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence.* Nueva York: New York University Press, 2007, pp. 200-221.

MARDIN, Şerif A. "Some Explanatory Notes on the Origins of the 'Mecelle'". *Muslim World*, 51: 4 (1961), pp. 189-196.

The Genesis of young ottoman thought: a study of Turkish political ideas. Princeton: University of Princeton, 1962.

"Power, Civil Society and the Culture in the Ottoman Empire". *Comparative Studies in Society and History*, 11: 3 (1969), pp. 258-281.

"Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?". *Daedalus*, 102: 1 (1973), pp. 169-190. En línea <https://turkishsociology.files.wordpress.com/2015/02/center-periphery-serif-mardin1.pdf> (Consultado el 12/06/2016).

"Religion and Secularism in Turkey". En ÖZBUDUN, Ergun y KAZANCIGIL, Ali (Eds.) *Atatürk: The Founder of a Modern State.* Londres: C. Hurst, 1981, pp. 347-374.

Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi. Albany: State University of New York Press, 1989.

- “The Just and the Unjust”. *Daedalus*, 120: 3 (1991), pp. 113-129.
- “The Naksibendi Order in Turkish History”. En TAPPER, Richard (Ed.) *Islam in the Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Nueva York: I. B. Tauris, 1991, pp. 121-142.
- (Ed.) *Cultural Transitions in the Middle East*. Leiden: E. J. Brill, 1994.
- Türk Modernleşmesi* [La Modernización Turca]. Estambul: İletişim, 1994.
- “Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 145-165.
En línea <https://ondercetin.files.wordpress.com/2010/10/turkish-islamic-exceptionalism.pdf> (Consultado el 12/07/2015).
- Türk Modernleşmesi: Makaleler 4* [La Modernización de Turquía: Artículos 4]. Estambul: İletişim Yayınları, 2008.
- MARTÍN, Gema, VALLE, Begoña y LÓPEZ, M^a Angeles. *El Islam y el Mundo Árabe. Guía didáctica para profesores y formadores*. Madrid: Publicaciones de la Agencia Española de Cooperación Internacional: ICMA, 1998.
- El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Barcelona: Bellaterra, 1999.
- MARX, Anthony W. *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- MASSICARD, Elise. *The Alevis in Turkey and Europe Identity and Managing Territorial Diversity*. Nueva York: Londres: Routledge, 2012.
- MAUDUDI, Abdul A. *Towards understanding Islam*. Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1980.
- “The political theory of Islam”. MOADDEL, Mansoor y TALATTOF, Kamran (Eds.) *Contemporary Debates in Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought*. Nueva York: St Martin’s Press, 2000, pp. 263-272.
- MCADAM, Doug. “Conceptual Origins, Current Problems, Future Directions”. En MCADAM, Doug, MCCARTHY, John D. y ZALD, Mayer N. *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Nueva York: Cambridge University Press, 1996, pp. 1-20.
- MECHAM, R. Quinn. “From the ashes of virtue, a promise of light: the transformation of political Islam in Turkey”. *Third World Quarterly*, 25: 2 (2004), pp. 339-358.
- MEEKER, Michael E. “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”. En TAPPER, Richard (Ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Londres: I. B. Tauris, 1991, pp. 189-219.

- MÉLIKOFF, Irène. *Au Banquet des Quarante* [El banquete de los Cuarenta]. Estambul: Editions Isis, 2001.
- MERRIAN, Sharan B. *Case Study Research in Education: A Qualitative Approach*. San Francisco: Jossey-Bass, 1998.
- MERNISSI, Fátima. *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2007.
- MERT, Nuray. *Hep Muhalif Olmak* [Ser Siempre Pesimista]. Estambul: İletişim Yayınları, 2001.
- METINER, Mehmet. *Yemyeşil Şeriat Bembeyaz Demokrasi* [De Verdear la Sharía a Blanquear la Democracia]. Estambul: Doğan Kitap, 2004.
- MICHELS, Robert. *Political Parties*. Nueva York: Free Press, 1966.
- MINKENBERG, Michael. *The New Right in Comparative Perspective: the USA and Germany*. Ithaca: Western Societies Paper, 1993.
- MORATA, Francesc. “Turquía y la UE: Trazando el camino a seguir. Conclusiones”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 75 (2006), pp. 135-139. En línea <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/51810/57420> (Consultado 31/09/2014).
- MORLINO, Leonardo. “¿Regímenes híbridos o regímenes en transición?”. *Revista de Ciencias Sociales*, 207 (2008), pp. 3-22.
- MORSE, Yonatan L. “The era of electoral authoritarianism”. *World Politics*, 64: 1 (2012), pp. 161-198.
- MOTEN, A. Rashid. *Political science: an Islamic perspective*. Nueva York: St. Martin's Press, 1995.
- MOURENZA, Andrés. *La génesis del alevismo*. Barcelona: Ediciones Eurasian Hub, 2011.
- y ORTEGA, Imanol. “Syrians go home: the challenge of the refugee influx from the Syrian civil war in Turkey”. En VV.AA. *Guest and Aliens: re-configuring new mobilities in the eastern Mediterranean after 2011*. Estambul: Institut Français d'Etudes Anatoliennes, 2015.
- “Un ataque contra un centro kurdo en Turquía deja al menos 30 muertos”. *El País*, 21/07/2015. En línea http://internacional.elpais.com/internacional/2015/07/20/actualidad/1437388937_401512.html (Consultado el 01/08/2015).
- MOUSALLI, Ahmad S. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism and Human Right*. Gainesville: The University of Florida Press, 2003.
- MUHIDINE, Timour. “Los apaches de Estambul”. *Le Monde Diplomatique*, 220 (febrero 2014), p. 28.
- MURINSON, Alexander. “The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy”. *Middle Eastern Studies*, 42: 6 (2006), pp. 947-961.

- “Turkish Foreign Policy in the Twenty-First Century”. *Mideast Security and Policy Studies*, 97 (2012), pp. 1-31. En línea <http://www.biu.ac.il/Besa/MSPS97.pdf> (Consultado el 31/03/2015).
- MUFTI, Malik. “Daring and Caution in Turkish Foreign Policy”. *Middle East Journal*, 52: 1 (1998), pp. 32-50.
- Daring and Caution in Turkish Strategic Culture: Republic at Sea*. Londres: Nueva York, Palgrave Macmillan, 2009.
- MÜFTÜLER-BAÇ, Meltem. “Turkey’s Role in the EU’s Security and Foreign Policies”. *Security Dialogue*, 31: 4 (2000), pp. 489-502. En línea <http://myweb.sabanciuniv.edu/muftuler/files/2008/10/muftulerbacsecurity2000.pdf> (Consultado el 29/10/2014).
- “Turkey’s Political Reforms and the Impact of the European Union”. *South European Society and Politics*, 10: 1 (2005), pp. 16-30. En línea <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.464.9517&rep=rep1&type=pdf> (Consultado el 17/04/2015).
- y KEYMAN, E. Fuat. “The Era of Dominant-Party Politics”. *Journal of Democracy*, Volume 23: 1 (2012), pp. 85-99.
- NARLI, Nilüfer. “Moderate Against Radical Islamicism in Turkey”. *Zeitschrift Fur Turkeistudien*, 1: 96 (1996), pp. 35-59.
- “The Rise of the Islamist Movement in Turkey”. *The Middle East Review of International Affairs*, 3: 3 (1999), pp. 38-48. En línea <http://www.gloria-center.org/meria/1999/09/narli.pdf> (Consultado el 08/09/2014).
- “Concordance and Discordance in Turkish Civil-Military Relations, 1980-2002”. *Turkish Studies*, 12: 2 (2011), pp. 215-225.
- NASR, Vali R. “Mawdudi and Jama’at-i Islami: the origins, theory and practice of Islamic revivalism”. En RAHNEMA, Ali (Ed.) *Pioneers of Islamic Revival*. Nueva Jersey: Zed, 1994, pp. 98-124.
- “The Rise of Muslim Democracy”. *Journal of Democracy*, 16: 3 (2005), pp. 13-27.
- Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and what it will mean for our World*. Nueva York: Simon and Schuster, 2009.
- NAVARO-YASHIN, Yael. *Face of State: Secularism and Public Life in Turkey*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2002.
- NEWTON, Kenneth. “Social and Political Trust in Established Democracies”. En NORRIS, Pippa (Ed.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 169-187.

- NISSEN, Sylke. "The Case of Case Studies: on the Methodological Discussion in Comparative Political Science". *Quality and Quantity*, 32 (1998), pp. 339-418.
- NURSI, B. Said. *Risale-i Nur Külliyyatı* [Colección de las Epístolas de la Luz]. Estambul: Nesil, 1996.
- NYE, Joseph S. Jr. "The Changing Nature of World Power". *Political Science Quarterly*, 105: 2 (1990), p. 177-192.
- "Soft Power and Leadership". *Compass: a Journal of Leadership*, 1: 2 (2004), pp. 28-30. En línea <http://hbswk.hbs.edu/archive/4290.html> (Consultado el 22/04/2015).
- OCAK, Ahmet Y. *Türk Sufiliğine Bakışlar* [Aproximación a las Órdenes Sufies Turcas]. Estambul: İletişim, 1996.
- ÖCALAN, Abdullah. *Confederalismo Democrático*. Colonia: International Initiative Edition, 2012. En línea <http://www.freeocalan.org/wp-content/uploads/2012/09/Confederalismo-Democr%C3%A1tico.pdf> (Consultado el 08/06/2015).
- O'DONNELL, Guillermo y SCHITTER, Philippe C. (Comps.) *Transiciones desde un gobierno autoritario*. Barcelona: Paidós, 1994.
- "Illusions About Consolidation". *Journal of Democracy*, 7 (1996), pp. 34-51. En línea <http://polisci2.ucsd.edu/democracy/documents/ODonnell-IllusionsaboutConsolidation.pdf> (Consultado el 06/04/2015).
- ÖĞÜN, Süleyman S. "Türk Muhafazakarlığının Kültür Kökenleri ve Peyami Safa'nın Yanılgısı" [Orígenes de la Cultura Conservadora Turca y el Espejismo de Peyami Safa]. *Toplum ve Bilim*, 74 (1997), pp. 52-99.
- ÖĞUZLU, Tarik. "Middle Easternization of Turkey's Foreign Policy: Does Turkey Dissociate from the West?". *Turkish Studies*, 9: 1 (2008), pp. 3-20.
- OKUTUCU, M. Haki. *İstikamet Şeriat: Refah Partisi* [Dirección Sharía: El Partido del Bienestar]. Estambul: Yeryüzü Yayınları, 1996.
- OLSSON, Tord, OZDALGA, Elisabeth y RAUDVERE, Catharina (Eds.) *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*. Richmond: Curzon, 2003.
- ONAR, Nora F. "Neo-Ottomanism, Historical Legacies and Turkish Foreign Policy". *Edam Discussion Paper Series*, 3 (2009), pp. 11-16. En línea http://trends.gmfus.org/doc/Discussion%20Paper%20Series_Fisher.pdf (Consultado el 01/09/2014).
- ÖNIŞ, Ziya. "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party Perspective". *Third World Quarterly*, 18: 4 (1997), pp. 743-766.
- "Political Islam at the Crossroads: From Hegemony to Coexistence". *Contemporary Politics*, 7: 4 (2001), pp. 281-298.

Entrepreneurs, democracy and citizenship in Turkey. Florencia: European University Institute, 2001.

y E. Fuat KEYMAN, "Turkey at the Polls: A New Path Emerges". *Journal of Democracy*, 14: 3 (2003), pp. 95-107.

"Domestic Politics versus Global Dynamics: Towards a Political Economy of the 2000-2001 Financial Crises in Turkey". En RUBIN, Barry y ÖNIŞ, Ziya (Eds.) *The Turkish Economy in Crisis*. Londres: Frank Cass, 2003, pp. 1-30.

"Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective" *Middle Eastern Studies*, 40: 4 (2004), pp. 113-134.

"The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party," En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 207-234.

"Turkey-EU Relations: Beyond the Current Stalemate". *Insight Turkey*, 10: 4 (2008), pp. 35-50. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight-turkey_vol_10_no_4_2008_onis.pdf (Consultado el 13/05/2015).

"Contesting for Turkey's Political 'Centre': Domestic Politics, Identity Conflicts and the Controversy over EU Membership". *Journal of Contemporary European Studies*, 18: 3 (2010), pp 361-363.

"Multiple Faces of the 'New' Turkish Foreign Policy: Underlying Dynamics and a Critique". *Insight Turkey*, 13: 1 (2011), pp. 47-65. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight-turkey_vol_13_no_1_2011_onis.pdf (Consultado el 03/03/2015).

"The Triumph of Conservative Globalism: The Political Economy of the AKP Era". *Turkish Studies*, 13: 2 (2012), pp. 135-152.

y KUTLAY, Mustafa. "Rising Powers in a Changing Global Order: The Political Economy of Turkey in the Age of BRICs". *Third World Quarterly*, 34: 8 (2013), pp. 1409-1426.

"Sharing Power: Turkey's Democratization Challenge in the Age of the AKP Hegemony". *Insight Turkey*, 15: 2 (2013), pp. 103-122. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/15_2_2013_onis.pdf (Consultado el 06/08/2015).

"Turkey and the Arab Revolutions: Boundaries of Regional Power Influence in a Turbulent Middle East". *Mediterranean Politics*, 19: 2 (2014), pp. 203-219.

"Monopolising the Centre: The AKP and the Uncertain Path of Turkish Democracy". *The International Spectator: Italian Journal of International Affairs*, 50: 2 (2015), pp. 22-41. En línea http://www.suits.su.se/polopoly_fs/1.200640.1408970851!/menu/standard/file/Onis%20

[Monopolizing%20the%20center-Final%20Draft%2019%20August%202014.pdf](#)

(Consultado el 19/05/2015).

ÖRMECI, Ozan. "İsmail Cem's Foreign Policy (1997-2002)". *SDU Journal of Social Sciences*, 23 (2011), pp. 223-245.

ORTEGA, Imanol. "La naturaleza comparativa de los Estudios de Caso. Una revisión politológica sobre el estado de la cuestión". *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 4 (2012), pp. 81-94. En línea <http://www.encrucijadas.org/index.php/ojs/article/view/79/73>.

"A propósito de Özal". *Latitud194*, 14/10/2012. En línea <http://latitud194.com/?analisis=a-proposito-de-ozal>.

"La Primavera islamista y el modelo turco". En GONZÁLEZ, Paloma (Dir.) *La primavera árabe ¿una revolución regional?* Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2013, pp. 214-238. En línea <https://docs.google.com/uc?id=0B9K-KHTxvxMMQXNsejhNb0QwXzQ&export=download>.

"¿Un modelo que se viene abajo?". *Eldiario.es*, 05/06/2013. En línea http://www.eldiario.es/zonacritica/modelo-viene-abajo_6_140046021.html.

"Introducción". *Tiempo devorado*, 3: 2 (2016), pp. 229-261. En línea http://revistes.uab.cat/tdevorado/article/download/v3-n2-ortega_int/pdf_83.

"Principio de laicidad. Una aproximación al debate sobre las distintas visiones en la Turquía contemporánea". *Tiempo devorado*, 3: 2 (2016), pp. 229-261. En línea http://revistes.uab.cat/tdevorado/article/view/v3-n2-ortega/pdf_63.

ÖZBEK, Nadir. "Modernite, Tarih ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi Tarihçiliği Üzerine Bir Değerlendirme" [Modernidad, Historia e Ideología: una Evaluación Historiográfica del Periodo de Abdulhamid II]. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 2: 1 (2004), pp. 71-90.

ÖZAL, Turgut. *Turkey in Europe and Europe in Turkey*. Nicosia: K. Rustem & Brother, 1991.

ÖZDALGA, Elisabeth. "Education in the Name of the 'Order and Progress': Reflections on the Recent Eight-Year Obligatory School Reform in Turkey". *Muslim World*, 89: 3-4 (1999), pp. 414-438.

ÖZBUDUN, Ergun. "Social Change and Electoral Behaviour in Turkey: Toward a Critical Realignment". *International Journal of Middle East Studies*, 16: 4 (1975), pp. 460-480.

"Turkey". En LANDAU, Jacob M., ÖZBUDUN, Ergun y TACHAU, Frank (Eds.) *Electoral Politics in the Middle East: Issues, Votes and Elites*. Londres: Croom Helm, 1980, pp. 107-143.

- “The Nature of the Kemalist Political Regime”. En ÖZBUDUN, Ergun y KAZANCIGIL, Ali (Eds.) *Atatürk: Founder of a Modern State*. Hamden, CT: Archon Books, 1981, pp. 79-102.
- “Islam and Politics in Modern Turkey: The Case of the National Salvation Party”. En STOWASSER, Barbara F. (Ed.) *The Islamic Impulse*. Londres: Croom Helm, 1988, pp. 142-156.
- Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*. Londres: Lynne Rienner, 2000.
- “From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey”. *South European Society and Politics*, 11: 3-4 (2006), pp. 543-557.
- y GENÇKAYA, Ömer F. *Democratization and the Politics of Constitution-Making in Turkey*. Budapest: Central European University Press, 2009.
- “Authoritarian Regimes”. En BADIE, Bertrand, BERG-SCHLOSSER, Dirk y MORLINO, Leonardo (Eds.) *International Encyclopedia of Political Science*. California: Sage Reference, 2011, pp. 107-118.
- “The Turkish Constitutional Court and Political Crisis”. En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (Eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 149-165.
- “Turkey-Plural Society and Monolithic State”. En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (Eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 61-94.
- “AKP at the Crossroads: Erdoğan's Majoritarian Drift”. *South European Society and Politics*, 19: 2 (2014), pp. 155-167.
- ÖZCAN, Gencer. “The Military and the Making of Foreign Policy in Turkey”. En RUBIN, Barry y KIRIŞCI, Kemal (Eds.) *Turkey in World Politics: An Emerging Multiregional Power*. Estambul: Boğaziçi University Press, 2002, pp. 13-30.
- ÖZDALGA, Elisabeth. “Worldly asceticism in Islamic casting: Fethullah Gülen's inspired piety and activism”. *Middle East Critique*, 9: 17 (2000), pp. 83-104.
- ÖZDEMİR, Adil y FRANK, Kenneth. *Visible Islam in Modern Turkey*. Nueva York: St. Martin's Press, 2000.
- OZDEMİR, Sennur. *MÜSIAD: Anadolu Sermayesinin Donusumu ve Turk Modernlesmesinin Derinlesmesi* [MÜSIAD: Transformación del capital de Anatolia y la profunda modernización en Turquía]. Ankara: Vadi Publications, 2006.
- ÖZEK, Çetin. *Devlet ve Din* [Estado y Religión]. Estambul: Ada Yayınları, 1982.

ÖZEL, Işık. “The Politics of De-delegation: Regulatory (In)dependence in Turkey”. *Regulation and Governance*, 6: 1 (2012), pp. 119-129.

ÖZEL, Soli. “After the Tsunami”. *Journal of Democracy*, 14: 3 (2003), pp. 80-94.

“Evolución de la situación política interna de Turquía: avances y resistencias”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 75 (2006), pp. 51-56. En línea <http://www.raco.cat/index.php/RevistaCIDOB/article/viewFile/51801/57411> (consultado el 13/11/2014).

y GÜVENÇ, Serhat. “Turkey: Model, Order-Setter, or Trade Partner?”. En TOCCI, Nathalie et al. (Eds.) *Ideational and Material Power in the Mediterranean the Role of Turkey and the Gulf Cooperation Council*. Washington, D.C.: GMF-IAI Mediterranean Paper Series, 2012, pp. 10-18.

“A Moment of Elation: The Gezi Protests/Resistance and the Fading of the AKP Project”. En ÖZKIRIMLI, Umut (Ed.) *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 7-24.

y ÖZKAN, Behlül. “Ilusión versus realidad: el enfoque de Turquía hacia Oriente Medio y el Norte de África”. *FRIDE Policy Briefs*, 123 (2015), pp. 1-7. En línea http://fride.org/descarga/PB123_El_enfoque_de_Turquia_hacia_MENA.pdf (Consultado el 24/06/2015).

ÖZHAN, Taha. “Turkey, Israel and the US in the Wake of the Gaza Flotilla Crisis”. *Insight Turkey*, 12: 3 (2010), pp. 7-18. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_3_2010_ozhan.pdf (Consultado el 30/08/2014).

ÖZCAN, Ali Kemal. *Turkey’s Kurds: A theoretical analysis of the PKK and Abdullah Öcalan*. Londres: Nueva York: Routledge, 2006. En línea <http://www.kurdipedia.org/files/books/2012/74499.PDF?ver=130010850341604614> (Consultado el 08/06/2015).

ÖZKAN, Behlül. *From the Abode of Islam to the Turkish Vatan: The Making of a National Homeland in Turkey*. New Haven: Yale University Press, 2012.

“Turkey, Davutoğlu and the Idea of Pan-Islamism”. *Survival: Global Politics and Strategy*, 56: 4 (2014), pp. 119-140.

“Turkey’s Imperial Fantasy”. *The New York Times*, 28/08/2014. En línea http://www.nytimes.com/2014/08/29/opinion/ahmet-davutoglu-and-turkeys-imperial-fantasy.html?_r=2 (Consultado el 16/09/2014).

“Early writings reveal the real Davutoglu”. *Al Monitor*, 13/08/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/contents/authors/a-correspondent-in-turkey.html> (Consultado el 17/09/2014).

“Turkey’s Islamists: from Power-Sharing to Political Incumbency”. *Turkish Policy Quarterly*, 14: 1 (2015). En línea <http://turkishpolicy.com/pdf/Turkeys-Islamists->

[From-Power-Sharing-to-Political-Incumbency-Spring-2015_9846.pdf](#) (Consultado el 15/06/2015), pp. 71-83.

ÖZKAN, Mehmet y AKGÜN, Birol. "Turkey's opening to Africa". *Journal of Modern African Studies*, 48: 4 (2010), pp. 525-546.

"Turkey-Brazil Involvement in Iranian Nuclear Issue: What Is the Big Deal?". *Strategic Analysis*, 35: 1 (2011), pp. 26-30.

"Turkey, Islamic Politics and the 'Turkish Model'". *Strategic Analysis*, 37: 5 (2013), pp. 534-538.

y TURK, Hasan. "Turquía: ¿Un aumento de poder en el siglo XXI?". *Revista de Ciencias Sociales*, 2: 3 (2014), pp. 494-506.

"La Política Exterior de Turquía en el Siglo XXI: La Diplomacia Cultural y el Poder Blando". *SAM Papers*, 9 (2014), pp. 4-5. En línea <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2014/03/Mehmet-%C3%96zkan.pdf> (Consultado el 28/08/2014).

"Turkey's Religious Diplomacy". *The Arab World Geographer*, 17: 3 (2014), pp. 223-237. En línea <http://works.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?article=1368&context=mehmetozkan> (Consultado el 06/07/2015).

ÖZKAN, Nihat Ali y GÜRKAYNAK, H. Erdem. "Who are the Armed People on the Mountains?". *TESEV*, 10/02/2012. En línea http://www.tepav.org.tr/upload/files/1335440076-8.Who_are_the_Armed_People_on_the_Mountains.pdf (Consultado el 08/06/2015).

ÖZKAN, Taha. "Kurdish Kemalism". *Daily Sabah*, 14/05/2015. En línea <http://www.dailysabah.com/columns/taha-ozhan/2015/05/15/kurdish-kemalism> (Consultado el 15/06/2015).

PANEBIANCO, Angelo. *Political Parties: Organization and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

PAMUK, Muhammed y YASAKLI, Umut. *Recep Tayyip Erdoğan*. Estambul: Birey, 2001.

PAREJO, M^a Angustias. "Viejos y nuevos defensores del trono. La metamorfosis del autoritarismo marroquí". *IX Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política*, Málaga, 23-25 de septiembre de 2009. En línea http://www.aecpa.es/uploads/files/congresos/congreso_09/grupos-trabajo/area07/GT02/11.pdf (Consultado 30/05/2017).

(coord.) *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb*. Barcelona: Bellaterra, 2010.

PARLA, Taha y DAVISON, Andrew. *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press, 2004.

- PATTON, Marcie J. "The Synergy between Neoliberalism and Communitarianism: "Erdoğan's Third Way". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29: 3 (2009), pp. 438-449.
- PAUL, Amanda. "Turkey's EU Journey: What Next?". *Insight Turkey*, 14: 3 (2012), pp. 25-33. En línea http://www.epc.eu/documents/uploads/pub_2852_insight_turkey.pdf (Consultado el 28/05/2015).
- PÉREZ, Carmelo. "Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb". *Nova Africa*, 12 (2003), pp. 85-105.
- y MACÍAS, Juan A. "Aproximación al debate en torno al concepto de sociedad civil en el Magreb". *Hesperia culturas del Mediterráneo*, 15 (2012), pp. 269-284.
- PERİNÇEK, Doğu (Ed.) *Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*. Estambul: Kaynak, 1993, pp. 94-96.
- PERTHES, Volker. "Turkey's Role in the Middle East: An Outsider's Perspective". *Insight Turkey*, 12: 4 (2010), pp. 1-8. En línea http://www.swp-berlin.org/fileadmin/contents/products/fachpublikationen/1010_Turkeys_Role_in_the_ME_KS.pdf (Consultado el 01/09/2014).
- PETRUCCIANI, Stefano. *Modelos de filosofía política*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- POPE, Nicole y POPE, Hugh. *Turkey Unveiled: A History of Modern Turkey*. Nueva York: Overlook Press, 2000.
- POYRAZ, Serdar. "Turkish-Iranian relations: a Wider Perspective". *SETA Policy Brief*, 37 (2009), pp. 6-13. En línea http://setadc.org/pdfs/SETA_Policy_Brief_No_37_Turkish_Iranian_Relations_Serdar_Poyraz.pdf (Consultado el 01/09/2014).
- PRIDHAM, Geoffrey. *Christian Democracy in Western Germany: The CDU/CSU in Government and Opposition, 1945-1976*. Leuven: Leuven University Press, 1997.
- PRZEWORSKI, Adam. "Methods of Cross-National Research, 1970-1983: An Overview". En DIERKES, Meinolf, WEILER, Hans N. y ANTAL, Ariane B. (Eds.) *Comparative Policy Research: Learning from Experience*. Nueva York: St. Martin's Press, 1987, pp. 31-49.
- "Democracy as a Contingent Outcome of Conflicts". En ELSTER, Jon y SLAGSTAD, Rune (Eds.) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 59-80.
- QUTB, Sayyid. *Justicia social en el Islam*. Córdoba: Almuzara, 2007.
- RAE, Douglas y TAYLOR, Michael. *The analysis of Political Cleavages*. Yale: Yale University Press, 1970.

- RAMADAN, Tariq. *Les musulmans dans la laïcité* [Los musulmanes y la laicidad]. Lyon: Tawhid, 1994.
- El reformismo musulmán: Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes.* Barcelona: Bellaterra, 2000.
- RAMÍREZ, Naomi y ORTEGA, Imanol. “Relaciones sirio-turcas La fallida política exterior de Turquía para Oriente Medio”. *Tiempo devorado*, 3: 2 (2016), pp. 311-350. En línea http://revistes.uab.cat/tdevorado/article/view/v3-n2-ramirez-ortega/pdf_61 (Consultado el 19/01/2017).
- RÁZIQ, Alí Abd al-. *El Islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el califato y el gobierno en el islam.* Granada: Universidad de Granada, 2007.
- REED, Howard. “Islam and Education in Turkey: Their Roles in National Development”. *Turkish Studies Association Bulletin*, 12: 1 (1988), pp. 1-5.
- RÉMOND, René. *Les Droites en France* [El Derecho en Francia]. París: Aubier, 1982.
- RICOEUR, Paul. *Fe y Filosofía: problemas del lenguaje religioso.* Buenos Aires: Almagesto, 1994.
- RIKER, William H. “Political Theory and the Art of Heresthetics”. En FINIFTER, Ada W. (ed.) *Political Science.* Washington D.C.: American Political Science Association, 1983, pp. 47-67.
- RODRIK, David. “Ergenekon And Sledgehammer: Building Or Undermining the Rule Of Law?”. *Turkish Policy Quaterly*, 10: 1 (2011), pp. 99-109. En línea http://turkishpolicy.com/pdf/vol_10-no_1-rodrik.pdf (Consultado 28/07/2015).
- RODRÍGUEZ, Carmen. *Turquía: la apuesta por Europa.* Madrid: La Catarata, 2007.
- ÁVALOS, Antonio, YILMAZ, Hakan y PLANET, Ana I. (Eds.) *Turkey's Democratization Process.* Londres: Routledge, 2014.
- y ÁVALOS, Antonio. “Sociedad civil y democratización en Turquía, diferentes enfoques”. *REIM*, 17 (2014), pp. 1-11. En línea <http://www.tallerteim.com/reim/index.php/reim/article/download/269/258> (Consultado el 30/07/2015).
- ROGAN, Eugene. *The fall of the Ottomans: The Great War in the Middle East, 1914-1920.* Londres: Allen Lane, 2015.
- ROKKAN, Stein. “Cleavage structures, party systems and voter alignments: an introduction”. En LIPSET, Seymour M. y ROKKAN, Stein. *Party systems and voter alignments.* Nueva York: Free Press, 1967, pp. 1-64.
- ROULEAU, Eric. “Turquía y sus desafíos”. *Política Exterior*, 8: 37-38 (1994), pp. 110-118.
- ROSENBLUM, Nancy L. “Religious parties, religious political identity and the cold shoulder of liberal democratic thought”. *Ethical Theory and Moral Practice*, 6: 1 (2003), pp. 23-53.

- ROY, Olivier. *L'échec de l'Islam politique* [El fracaso del Islam político]. Paris: Éditions du Seuil, 1992.
- Genealogía del islamismo*. Barcelona: Bellaterra, 1996.
- El Islam mundializado*. Barcelona: Bellaterra, 2003.
- Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- “Le Post-Islamisme [El Post-Islamismo]”. *Revue du Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 85 (1999), pp. 9-30.
- RUBIOL, Gloria. *Turquía, entre Occidente y el Islam: una historia contemporánea*. Barcelona: Viena Assaig, 2004.
- RUBIO, Diego. “La *taqiyya* en las fuentes cristianas: indicios de su presencia entre los moriscos”. *Al-Qantara*, 34: 2 (2013), pp. 529-546.
- RUSTOW, Dankwart A. “Transitions to democracy: toward a dynamic model”. *Comparative politics*, 2: 3 (1970), pp. 337-363.
- “The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective”. En KARPAT, Kemal H. (Ed.) *Social Change and Politics in Turkey*. Leiden: E. J. Brill, 1973, pp. 93-122.
- SAKALLIOĞLU, Ümit Cizre. “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”. *International Journal of Middle East Studies*, 28: 2 (1996), pp. 231-251.
- “Liberalism, Democracy and the Turkish Center-Right: The Identity Crisis of the True Path Party”. *Middle Eastern Studies*, 32: 2 (1996), pp. 142-161.
- “The Anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy”. *Comparative Politics*, 29: 2 (1997), pp. 151-166.
- y CINAR, Menderes. “Turkey 2002: Kemalism, Islamism and Politics in the Light of the February 28 Process”. *South Atlantic Quarterly*, 102: 2/3 (2003), pp. 309-332.
- y CINAR, Menderes. “Turkey between Secularism and Islam: the Justice and Development Party Experience”. *ISPI Working Papers*, 12 (2007). En línea http://www.ispionline.it/sites/default/files/pubblicazioni/wp_12_2007_0.pdf (Consultado el 14/03/2013).
- “Introduction: The Justice and Development Party: Making Choices, Revisions and Reversals Interactively”. En SAKALLIOĞLU, Ümit C. (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2008, pp. 1-14.

“The Justice and Development Party and the Military: Recreating the Past after Reforming it?”. En SAKALLIOĞLU, Ümit C. (Ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2008, pp. 132-171.

“The Emergence of the ‘Government Perspective’ on the Kurdish Issue”. *Insight Turkey*, 11: 4 (2009), pp. 1-12. En línea http://file.insightturkey.com/files/pdf/insight_turkey_vol_11_no_4_2009_cizre.pdf (Consultado 23/04/2015).

“A New Politics of Engagement: The Turkish Military, Society, and the AKP”. En KURU, Ahmet T. y STEPAN, Alfred (eds.) *Democracy, Islam and Secularism in Turkey*. Nueva York: Columbia University Press, 2012, pp. 122-148.

SAFI, İsmail. *Türkiye’de Muhafazakar Siyaset ve Yeni Arayışlar* [Los Nuevos Desafíos de la Política Conservadora en Turquía]. Estambul: Lotus Yayınevi, 2007.

ŞAHİN, Ömer. “İşte sivil anayasa taslağı” [Aquí está el proyecto de constitución civil]. *Zaman*, 03/01/2008. En línea http://www.zaman.com.tr/politika_iste-sivil-anayasa-taslagi_632318.html (Consultado el 24/05/2014).

SAKTANBER, Ayşe y ÇORBACIOĞLU, Gül. “Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey”. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15: 4 (2008), pp. 514-538.

SALT, Jeremy. “Nationalism and the Rise of Muslim Sentiment in Turkey”. *Middle Eastern Studies*, 31: 1 (1995), pp. 13-27.

“Turkey’s Military Democracy”. *Current History*, 98: 626 (1999), pp. 72-78.

SANCAR, Mithat. *Devlet Akli Kısılcacında Hukuk Devleti* [El Estado de derecho en el sostenimiento del espíritu del Estado]. Estambul: İletişim, 2000.

SANDER, Oral. “Turkish Foreign Policy: Forces of Continuity and of Change”. En EVİN, Ahmet (Ed.) *Modern Turkey: Continuity and Change*. Opladen: Leske Verlag, 1984, pp. 115-130.

SARFATI, Yusuf. *Mobilizing Religion in Middle East Politics: A Comparative Study of Israel and Turkey*. Londres: Nueva York: Routledge Studies, 2009.

SARIBAY, Ali Y. “Refah Partisi’nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler [Tras la Dinámica Socio-Política del Partido del Bienestar]”. *Türkiye Günlüğü*, 27 (1994), pp. 15-23.

“AKP kimliksizliğe mahkum [El AKP está obligado a carecer de una identidad]”. *Vatan*, 12/10/2003. En línea <http://haber.gazetevatan.com/0/15666/1/gundem> (Consultado el 25/03/2014).

SARITOPRAK, Zeki. “Islam and Politics in the Light of Said Nursi’s Writings”. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 19: 1 (2008), pp. 113-126.

SAURINA I LUCINI, Marc. “Los grupos religiosos (*CEMAAT*) y el secularismo en la esfera pública de Turquía”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 8 (2009), pp. 1-77. En línea: <http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-8-junio-diciembre-de-2009/los-grupos-religiosos-cemaat-y-el-secularismo-en-la-esfera-pblica-en-turquia> (Consultado el 25/09/2013).

“El impacto de las series de televisión turcas en los países árabes”. *AWRAQ*, 4 (2011), pp. 29-47. En línea <http://www.awraq.es/blob.aspx?idx=5&nId=69&hash=db133c0a9ca6ea8574a96d667df1b863> (Consultado el 02/03/2015).

SARACOĞLU, Rüşdü. “Liberalization of Economy”. En HEPER, Metin y EVIN, Ahmet (Eds.) *Politics in the Third Turkish Republic*. Boulder: Westview Press, 1994, pp. 65-78.

SARTORI, Giovanni. “Comparing and Miscomparing”. *Journal of Theoretical Politics*, 3: 3 (1991), pp. 243-257.

Partidos y sistemas de partidos: marco para un análisis. Madrid: Alianza editorial, 2005.

SAYARI, Sabri. “The Turkish Party System in Transition”. *Government and Opposition*, 13: 1 (1978), pp. 617-635.

“Turkey: The Changing European Security Environment and the Gulf Crisis”. *Middle East Journal*, 46: 1 (1992), pp. 9-21.

“Turkey’s Islamic Challenge”. *Middle East Quarterly*, 3: 3 (1996), pp. 35-43.

“Non-electoral sources of party system change in Turkey”. En YAZICI, Serap, GÖZLER, Kemal y KEYMAN, E. Fuat (Eds.) *Prof. Dr. Ergun Özbudun'a Armağan. Essays in Honor of Ergun Özbudun*. Ankara: Yetkin, 2008, pp. 399-417. En línea http://research.sabanciuniv.edu/9822/2/Nonelectoral_Sources_of_Party_System_Change_%C4%B1n_Turkey.pdf (Consultado 28/02/2015).

“Party system and democratic consolidation in Turkey”. En RODRÍGUEZ, Carmen, ÁVALOS, Antonio, YILMAZ, Hakan y PLANET, Ana I. (Eds.) *Turkey’s Democratization Process*. Londres: Routledge, 2014, pp. 89-108.

“Turmoil in the Middle East and Turkish-American Relations”. *Turkish Policy Quarterly*, 14: 1 (2015), pp. 113-122.

SAYBAŞILI, Kemali. *DYP-SHP Koalisyonu’nun Uç Yılı* [Los Tres Años de la Coalición DYP-SHP]. Estambul: Bağlam Yayınları, 1995.

SCHEDLER, Andreas. “Elections without Democracy: The menu of Manipulation”. *Journal of Democracy*, 13: 1 (2002), pp. 51-65.

(Ed.) *Electoral Authoritarianism: The Dynamics of Unfree Competition*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2006.

The Politics of Uncertainty: Subverting and Sustaining Electoral Authoritarianism. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013.

SCHULZE, Reinhard. "The Ethization of Islamic Cultures in the Late 20th Century or From Political Islam to Post-Islamism". En STAUTH, George (Ed.) *Yearbook of the Sociology of Islam*. Leiden: ISIM, 1998, pp. 187-198.

SCHUSTER, Anke. "Religious Political Parties: A Gap in Multicultural Theories". *Multiculturalism and Moral Conflict*, Universidad de Durham, 21-23 Marzo, 2007. En línea <http://www.dur.ac.uk/resources/chpt/Religious%20Political%20Parties.pdf> (Consultado 17/04/2014).

SCHMITTER, Philippe C. "Twenty-Five Years, Fifteen Findings". *Journal of Democracy*, 21: 1 (2010), pp. 17-28.

SCHWARTZ, Stephen S. "The 'Arab Spring' and Turkish Neo-Islamists. A Question and Three Observations". *Folks Magazine*, 05/12/2011. En línea <http://folks.co.in/blog/2011/12/05/the-%E2%80%9CArab-spring%E2%80%9D-and-turkish-neo-islamists-%E2%80%93-a-question-and-three-observations/> (Consultado 21/03/2014).

SEGGIE, Fatma N. *Religion and the State in Turkish Universities: The Headscarf Ban*. Nueva York: Palgrave Mcmillan, 2011.

SEGURA i MAS, Antoni. *Aproximación al mundo islámico*. Barcelona: UOC, 2002.

ŞEKER, Nesim. "Vision of Modernity in the Early Turkish Republic: An Overview". *Historia Actual Online*, 14 (2007), pp. 49-56. En línea <http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/view/216/204> (Consultado el 24/03/2013).

ŞEKERCIOĞLU, Eser y ARIKAN, Gizem. "Trends in Party System Indicators for the July 2007 Turkish Elections". *Turkish Studies*, 9: 2 (2008), pp. 213-231.

ŞEN, Mustafa. "Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party". *Turkish Studies*, 11: 1 (2010), pp. 59-84.

"Transformation of Turkish Islamism and the Rise of Justice and Development Party". En YEŞİLADA, Birol A. y RUBIN, Barry (Eds.) *Islamization of Turkey under AKP Rule*. Nueva York: Routledge, 2011, pp. 57-82.

ŞEN, Serdar. *AKP Milli Görüşçü mü? Parti Programlarında Milli Görüş [¿Es el AKP un partido de la Visión/Perspectiva Nacional? Programa Político de la Visión/Perspectiva Nacional]*. Estambul: Nokta Yayınları, 2004.

- ŞENCAN, Hüner (ed.) *İş Hayatında İslâm İnsanı: Homo İslamicus* [La vida profesional/laboral de la gente islámica: Homo İslamicus]. Estambul: MÜSİAD, 1994.
- ŞENYUVA, Özgehan. “Reading the 2015 Turkish Parliamentary Elections: Useful Terms for Analysis”. *GMF Policy Brief*, 29/05/2015. En línea <http://www.gmfus.org/publications/reading-2015-turkish-parliamentary-elections> (Consultado el 31/07/2015).
- SEVER, Metin y DIZDAR, Cem (eds.) 2. *Cumhuriyet tartışmaları* [Debates de la República (2º)]. Ankara: Başak Yayınları, 1993.
- “Merkez Sağ Geleceğini Arıyor (5)” [El Centro-derecha busca su futuro (5)]. *Radikal*, 17/10/2002. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=53262> (Consultado el 03/05/2014).
- “Merkez Sağ Geleceğini Arıyor (7)” [El Centro-derecha busca su futuro (7)]. *Radikal*, 19/10/2002. En línea <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=53702> (Consultado el 03/06/2014).
- SHANKLAND, David. *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon: Eothen Press, 1999.
- The alevis in Turkey: the emergence of a secular Islamic tradition*. Londres: Routledge Curzon, 2003.
- “Islam and Politics in Turkey: The 2007 Presidential Elections and Beyond”. *International Affairs*, 83: 1 (2007), pp. 357-371.
- SHAW, K. Eleanor. “A guide to the qualitative research process: Evidence from a small firm study”. *Qualitative Market Research*, 2: 2 (1999), pp. 59-70.
- SHAW, Stanford J. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- y SHAW, E. Kural. *History of the Ottoman Empire*. Nueva York: Cambridge University Press, 1995.
- SHIELDS, Sarah D. *Fezzes in the River: Identity Politics and European Diplomacy in the Middle East on the Eve of World War II*. Nueva York: Oxford University Press, 2011.
- SHILS, Edward. “Centre and Periphery”. En VV.AA. *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on his Seventieth Birthday, 11 March 1961*. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1961, pp. 117-130.
- ŞIK, Ahmet. *İmanın Ordusu* [El Ejército del Iman]. Estambul: Postacı Publishing House, 2011. En línea <http://www.antenna-tr.org/media/files/pdf/160148216.pdf> (Consultado el 01/04/2015).
- SIVAN, Emmanuel. “The Clash within Islam”. *Survival*, 45: 1 (2003), pp. 25-44.
- SKOUTARIS, Nikos. “The Cyprus issue and Turkey’s accession negotiations: catalyst effect or

- Gordian knot?”. En CENGİZ, Firat y HOFFMANN, Lars (Eds.) *Turkey and the European Union: Facing New Challenges and Opportunities*. Londres: Nueva York: Routledge, 2014, pp. 28-47.
- SMITH, Thomas W. “Between Allah and Atatürk: Liberal Islam in Turkey”. *The International Journal of Human Rights*, 9: 3 (2005), pp. 307-325.
- SNYDER, Jack. *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition*. Nueva York: Cornell University Press, 1991.
- SOLER, Eduard. “¿Qué se juega Turquía en Kobane?”. *Afkar/Ideas*, 44 (2014). En línea <http://www.politicaexterior.com/articulos/afkar-ideas/que-se-juega-turquia-en-kobane/> (Consultado el 25/06/2015).
- “Frentes y aliados en la política exterior turca”. *Afkar/Ideas*, 51 (2016), pp. 28-30. En línea http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar-51/11eduardosoler_politicaexterior_turquia.pdf/at_download/file (Consultado el 10/01/2017).
- SONTANG, Deborah. “The Erdoğan Experiment”. *The New York Times*, 11/05/2003. En línea <http://www.nytimes.com/2003/05/11/magazine/the-erdogan-experiment.html?pagewanted=all&src=pm> (Consultado el 14/10/2013).
- SOMER, Murat. “Turkey’s New Kurdish Opening, Religious Versus Secular Values”. *Middle East Policy*, 17: 2 (2010), pp. 152-165.
- SOYDAN, Mehmet A. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Refah Gerçeği* [Desde Ayer hasta el Presente: La Realidad del Partido del Bienestar en Turquía]. Erzurum: Birey Yayın, 1994.
- SÖYLER, Mehtap. “Security Sector in Turkey: Questions, Problems and Solutions”. *Tesev*, 1 (2010), pp. 1-25. En línea <http://www.tesev.org.tr/assets/publications/file/ENGguvenRaporKunyaDuzelti%2003%202010.pdf> (Consultado el 26/05/2014).
- “The Deep State: Forms of Domination, Informal Institutions and Democracy”. *Democratization First*, 1: 25 (2012), pp. 310-334. En línea http://www.tr.boell.org/downloads/mehtap_soyler_1_sayi_ing.pdf (Consultado el 26/05/2014).
- SÖZEN, Edibe. “Gender Politics of the JPD”. En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 251-280.
- STEIN, Janice G. “Political Learning by Doing: Gorbachev as Uncommitted Thinker and Motivated Learner”. *International Organization*, 48: 2 (1994), pp. 155-183. En línea <http://jonathanrenshon.com/Teaching/NPS/DecisionMaking/Stein-Gorbachev.pdf> (Consultado 13/09/2013).
- STAKE, Robert. *The Art of case study Research*. Thousand Oaks: Sage, 1995.

- STEPAN, Alfred. "The Multiple Secularisms of Modern Democracies and Autocracies". En CALHOUN, Craig, JUERGENMEYER, Mark y ANTWERPEN, Jonathan van (Eds.) *Rethinking Secularism*. Nueva York: Oxford University Press, 2011, pp. 114-144.
- SUBAŞI, Necdet. *Ara Dönem Din Politikaları* [El Periodo Intermedio de la Política Religiosa]. Estambul: Küre, 2005.
- SUNAR, İlkey y TOPRAK, Binnaz. "Islam in Politics: The Case of Turkey". *Government and Opposition*, 18: 4 (1983), pp. 421-441.
- SZMOLKA, Inmaculada. "Los regímenes políticos híbridos: democracias y autoritarismos con adjetivos. Su conceptualización, categorización y operacionalización dentro de la tipología de regímenes políticos". *Revista de Estudios Políticos*, 147 (2010), p. 103-135.
- "Democracias y autoritarismos con adjetivos: la clasificación de los países árabes dentro de una tipología general de regímenes políticos". *Revista Española de Ciencia Política*, 26 (2011), pp. 11-62.
- "¿La quinta ola de democratización?: Cambio político sin cambio de régimen en los países árabes". *Política y Sociedad*, 50: 3 (2013), pp. 893-935. En línea <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/41350/41384> (Consultado el 14/04/2014).
- TACHAU, Frank y HEPER, Metin. "The State, Politics and the Military in Turkey". *Comparative Politics*, 16: 1 (1983), pp. 17-33.
- TAGGART, Paul. "A touchstone of dissent: Euroscepticism in contemporary Western European party systems". *European Journal of Political Research*, 33: 3 (1998), pp. 363-388.
- y SZCZERBIAK, Aleks. "Contemporary Euroscepticism in the party systems of the European Union candidate states of Central and Eastern Europe". *European Journal of Political Research*, 43: 1 (2004), pp. 1-27.
- TAGLIA, Stefano. *Intellectuals and Reform in the Ottoman Empire: The Young Turks on the Challenges of Modernity*. Londres: Nueva York: Routledge, 2015.
- TAIBO, Carlos. *En defensa del decrecimiento: sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2009.
- TAMAYO, Juan José. *Islam, cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, 2009.
- TANK, Pinar. "Political islam in Turkey: a State of controlled secularity". *Turkish Studies*, 6: 1 (2005), pp. 3-19. En línea <http://www.prio.no/sptrans/-74227839/2005pt001.pdf> (Consultado 31/10/2010).
- TANÖR, Bülent. *İki Anayasa (1961-1982)* [Dos Constituciones (1961-1982)]. Estambul: Beta Pub, 1994.

- TAPPER, Richard (ed.) *Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State*. Londres: I.B. Tauris, 1991.
- TAŞGETİREN, Ahmet. “At Üstünde Durmak” [Sostenerse a caballo sin detenerse]. *Yeni Şafak*, 16/08/2003. En línea <http://yenisafak.com.tr/arsiv/2003/agustos/16/atasgetiren.html> (Consultado el 20/03/2014).
- TAŞTEKİN, Fehim. “Turkish villages smuggle IS oil through makeshift pipelines”. *Al-Monitor*, 15/09/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/09/turkey-syria-iraq-illegal-oil-pipeline.html> (Consultado el 01/08/2015).
- TAŞPINAR, Ömer. *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey: Kemalist Identity in Transition*. Nueva York: Routledge, 2005.
- “Neo-Ottomanism and Kemalist foreign policy”. *Zaman*, 22/09/2008. En línea http://www.todayszaman.com/columnist/omer-taspinar/neo-ottomanism-and-kemalist-foreign-policy_153882.html (Consultado el 22/04/2015).
- “Turkey’s strategic vision and Syria”. *Washington Quarterly*, 35: 3 (2012), pp. 127-140.
- “Turkey: The New Model?”. En WRIGHT, Robin (Ed.) *The Islamists are Coming: Who They really are*. Washington D.C.: United States Institute of Peace, 2012, pp. 127-136.
- TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. En BHARGAVA, Rajeev (Ed.) *Secularism and Its Critics*. Nueva Delhi: Oxford University Press, 1998, pp. 31-53.
- A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TEKELİ, İlhan y SAYLAN, Gencay. “Türkiye’de Halkçılık Ideolojisinin Evrimi” [La Evolución de la Ideología Populista en Turquía]. *Toplum ve Bilim*, 6-7 (1978), pp. 44-110.
- TEPE, Sultan. “Turkey’s AKP: a Model “Muslim Democratic Party”. *Journal of Democracy*, 16: 3 (2005), pp. 69-82.
- “A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey’s Justice and Development Party”. En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 107-135.
- TEZCUR, Gunes M. *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*. Austin: University of Texas Press, 2010.
- TIBI, Bassam. *The challenge of fundamentalism: political Islam and the new world disorder*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- TILLY, Charles. *The Formation of National States in Western Europe*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1975.

- TİMUR, Taner. *Türk Devrimi ve Sonrası* [La Revolución turca y sus repercusiones]. Ankara: Imge Kitabı, 1993.
- TITTENSOR, David. “The Gülen movement and the case of a secret agenda: putting the debate in perspective”. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 23: 2 (2012), pp. 173-169.
- TOCCI, Natalie y EVIN, Ahmet (Eds.) *Towards Accession Negotiations: Turkey’s Domestic and Foreign Policy Challenges Ahead*. Florencia: European University Institute, 2004.
- TOL, Gönül. “A New Era in Turkey’s Civil-Military Relations”. *Middle East Institute*, 30/09/2010. En línea <http://www.mei.edu/content/new-era-turkeys-civil-military-relations> (Consultado el 22/02/2015).
- TOPRAK, Binnaz. *Islam and Political Development*. Leiden: E.J. Brill, 1981.
- “Politicization of Islam in a Secular State: The NSP in Turkey”. En ARJOMAND, Said (Ed.) *From Nationalism to Revolutionary Islam*. Albany: State University of New York Press, 1984, pp. 119-133.
- “The Religious Right”. En SCHICK, Irvin y TONAK, Ertuğrul A. (Eds.) *Turkey in Transition. New Perspectives*. Nueva York: Oxford University Press, 1987, pp. 625-642.
- “Religion as State Ideology in a Secular Setting: The Turkish-Islamic Synthesis”. En WAGSTAFF, Malcolm (Ed.) *Aspects of Religion in Secular Turkey*. Durham: University of Durham, Center for Middle East and Islamic Studies, 1990, pp. 10-15.
- “Islam and Democracy in Turkey”. *Turkish Studies*, 6: 2 (2005), pp. 167-186.
- BOZAN, İrfan, MORGÜL, Tan y ŞENER, Nedim. *Being Different in Turkey Religion, Conservatism and Otherization*. Estambul: Boğaziçi University: Open Society Foundation, 2009. En línea http://www.aciktoplumvakfi.org.tr/pdf/tr_farkli_olmak.pdf. (Consultado el 13/11/2013).
- TOPRAK, Seydi Vakkas. “İlk Osmanlı Seçimleri ve Parlamentosu [Las Primeras Elecciones Otomanas y el Primer Parlamento]”. *Sosyoloji Dergisi*, 3: 26 (2013), pp. 171-192. En línea <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusosyoloji/article/viewFile/1019021284/1019020071> (Consultado el 22/04/2015).
- TOPRAK, Zafer. *İttihat ve Terakki ve Devletçilik* [El Comité de Unión y Progreso y el Estatismo]. Estambul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- TORFING, Jacob. *Discourse Theory in European Politics*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- TREMBLAY, Pinar. “Hijab Wars Key to Role Of Islam In Turkey”. *Al-Monitor*, 15/04/2013. En línea www.almonitor.com/pulse/originals/2013/04/hijab-wars-turkey-islam-religiosity.html##ixzz3HXwWXUsh (Consultado el 28/10/2014).

“Islamization of Istanbul Continues”. *Al-Monitor*, 30/05/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/05/islamization-istanbul-turkey.html> (Consultado el 10/06/2015).

“Turkish Alevis Refuse 'Sunnification'”. *Al-Monitor*, 11/09/2013. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2013/09/turkey-shiites-alevis-sunnification-gulen-mosque-cemevi.html> (Consultado el 10/06/2015).

“Headscarf protests resume in Turkey”. *Al-Monitor*, 16/09/2014. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/09/turkey-headscarves-protestes-resumes-education.html#> (Consultado el 16/09/2014).

TUĞAL, Cihan Ziya. “Islamistas de la OTAN: Hegemonía y americanización en Turquía”. *New Left Review*, 44 (2007), pp. 5-34. En línea http://newleftreview.org/article/download_pdf?language=es&id=2657 (Consultado el 17/05/2015).

Passive revolution: absorbing the Islamic challenge to capitalism. California: Stanford University Press, 2009.

“Islam and the Retrenchment of Turkish Conservatism”. En BAYAT, Asef (Ed.) *Post-Islamism: The Changing Faces of Political Islam*. Oxford: Nueva York: Oxford University Press, 2013, pp. 109-135.

“Occupy Gezi: the limits of Turkey’s Neoliberal Success”. *Jaddaliyya*, 04/06/2013. En línea <http://www.jadaliyya.com/pages/index/12009/occupy-gezi-the-limits-of-turkey%E2%80%99s-neoliberal-succ> (Consultado el 30/07/2015).

“Democratic Janissaries? Turkey’s Role in the Arab Spring”. *New Left Review*, 76 (2012), pp. 5-24. En línea <http://sociology.berkeley.edu/sites/default/files/faculty/tugal/Tugal-Democratic%20Janissaries.pdf> (Consultado el 17/06/2015).

TÜNAY Muharrem. “The Turkish New Right’s Attempt at Hegemony”. En ERALP, Atila, TÜNAY, Muharrem y YEŞİLADA, Birol (Eds.) *The Political and Socioeconomic Transformation of Turkey*. Westport: Praeger, 1993, pp. 11-30.

TUNAYA, Tarık Z. *İslamcılık Akımı* [La Corriente Islamista]. Estambul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

TÜR, Özlem. “Turkey and Israel in the 2000s: From Cooperation to Conflict”. *Israel Studies*, 17: 3 (2012), pp. 45-66.

TURAM, Berna. *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. California: Stanford University Press, 2007.

TURAN, İlter. “Continuity and Change in Turkish Bureaucracy: the Kemalist Period and After”. En LANDAU, Jacob M. (Ed.) *Atatürk and the Modernization of Turkey*. Colorado: Westview Press, 1984, pp. 99-121.

- “Two steps forward one step back: Turkey’s democratic transformation”. En Carmen Rodríguez, Antonio Ávalos, Hakan Yılmaz y Ana I. Planet (eds.) *Turkey’s Democratization Process*. Londres: Routledge, 2014, pp 43-66.
- TÜRKEŞ, Mustafa. “Turkey Foreign Policy towards the Balkans: Quest for Enduring Stability and Security”. En BAL, İdris (Ed.) *Turkish Foreign Policy in Post-Cold War Era*. Florida: BrownWalker Press, 2004, pp. 197-209.
- TURUNÇ, Hasan. “Islamicist or Democratic? The AKP’s Search for Identity in Turkish Politics”. *Journal of Contemporary European Studies*, 15: 1 (2007), pp. 79-91.
- ÜLGEN, Sinan. “A transformed Turkey: what is the role for Ankara as a regional power?”. *SAIS Review of International Affairs*, 32: 2 (2012), pp. 41-50.
- ÜLKEN, Hilmi Z. *Tanzimat (Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle)* [Tanzimat (En Ocasión de su 100º Aniversario)]. Estambul: Maarif Matbaası, 1940.
- ÜLKER, Erol. “Contextualising ‘Turkification’: Nation-building in the Late Ottoman Empire (1908-1918)”. *Nations and Nationalism*, 11: 4 (2005), pp. 613–636.
- ULUSOY, Kivanç. “El impacto europeo en la política turca, 1999-2004”. *Cuadernos de la Escuela Diplomática*, 28 (2006), pp. 92-105.
- ULUTAŞ, Ufuk. “Turkish Foreign Policy in 2009: A Year of Pro-activity”. *Insight Turkey*, 12: 1 (2010), pp. 1-12. En línea http://file.insightturkey.com/Files/Pdf/insight_turkey_vol_12_no_1_2010_ulutas.pdf (Consultado el 01/09/2014).
- ÜNAL, Mustafa C. “Delege kararında çok zorlandı” [La elección de los delegados fue muy difícil]. *Zaman*, 15/05/2000. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2000/05/15/yazarlar/1.html> (Consultado el 13/12/2013).
- “Strategist or Pragmatist: A Challenging Look at Ocalan's Retrospective Classification and Definition of PKK's Strategic Periods between 1973 and 2012”. *Terrorism and Political Violence*, 26: 3 (2014), pp. 432-455.
- USLU, Nasuh. *The Cyprus Question as an Issue of Turkish Foreign Policy and Turkish-American Relations, 1959-2003*. Nueva York: Nova Science Publishers, 2002.
- ÜZÜM, İlyas. *Günümüz Aleviliği* [El Alevismo en la actualidad]. Estambul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 1997.
- VAHIDE, Şükran. “Toward an intellectual biography of Nursi”. En RABI’, I. Abu (Ed.) *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press, 2003, pp. 1-32.
- VEIGA, Francisco. “El laboratorio turco. Un siglo de transformaciones radicales y experimentos políticos”. *Revista HMiC*, 1 (2003), pp. 99-107. En línea <http://ddd.uab.cat/pub/hmic/16964403n1p99.pdf> (Consultado el 01/06/2014).

El turco. Diez siglos a las puertas de Europa. Madrid: Debate, 2011.

“Neoliberalismo, tecnocracia e islamismo nacional: el movimiento Gülen”. En *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, 93-94 (2011), pp. 219-237. En línea www.cidob.org/es/content/download/30887/468968/file/219-240_FRANCISCO+VEIGA.pdf (Consultado el 26/05/2014).

y MOURENZA, Andrés (Eds.) *El retorno de Eurasia*. Barcelona: Península, 2012.

VEINSTEIN, Gilles (eds.) *Bektachiyya. Etudes sur l’ordre mystique des Bektachis et les groups relevant de Hadji Bektach* [Bektachiyya. Estudios sobre la orden mística de los Bektasí y los grupos relevantes de Hacı Bektaş]. Estambul: ISIS, 1995.

VERGIN, Nur. “Siyaset ile Sosyolojinin Buluştuğu Nokta [El Punto de Conjunción entre la Política y la Sociología]”. *Türkiye Günlüğü*, 76 (2004), pp. 5-9.

VERTIGANS, Stephen. *Islamic roots and resurgence in Turkey: understanding and explaining the Muslim resurgence*. Westport: Praeger, 2003.

VOLL, John O. “Fethullah Gülen: Transcending Modernity in the New Islamic Discourse”. En YAVUZ, M. Hakan y ESPOSITO, John L. (Eds.) *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, pp. 238-250.

WALKER, Joshua. “Learning Strategic Depth: Implications of Turkey’s New Foreign Policy Doctrine”. *Insight Turkey*, 9: 3 (2007), pp. 32-47. En línea http://files.setav.org/uploads/Pdf/insight_turkey_vol_9_no_3_2007_joshua_walker.pdf (Consultado el 29/08/2014).

WATTS, Nicole. “Relocating Dersim: Turkish State-Building and Kurdish Resistance, 1931-1938”. *New Perspectives on Turkey*, 23: 1 (2000), pp. 5-30.

WEIKER, Walter F. *Political Tutelage and Democracy in Turkey: The Free Party and Its Aftermath*. Leiden: Brill, 1973.

WEINER, Myron E. y ÖZBUDUN, Ergun. *Competitive Elections in Developing Countries*. Duke: Duke University Press, 1987.

WEITZ, Richard. “Russian-Turkish Relations: Steadfast and Changing”. *Mediterranean Quarterly*, 21: 3 (2010), pp. 61-85.

WHITE, Jenny B. *Islamist mobilization in Turkey: a study in vernacular politics*. Washington: University of Washington, 2002.

“The End of Islamism?”. En HEFNER, Robert W. (Ed.) *Remaking Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005, pp. 87-111.

- YALMAN, Nur. "Some Observations on Secularism in Islam: The Cultural Revolution in Turkey". *Daedalus*, 102: 1 (1973), pp. 139-168.
- YAVUZ, Hilmi. "Diyanet ve Alevilik [El Diyanet y el Alevismo]". *Zaman*, 08/09/2013. En línea http://www.zaman.com.tr/hilmi-yavuz/diyanet-ve-alevilik_2131694.html (Consultado el 17/06/2015).
- YAVUZ, M. Hakan. "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey." *Comparative Politics*, 30: 1 (1997), pp. 63-82.
- "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism". *Critique*, 7: 12 (1998), pp. 19-41.
- "Cleansing Islam from the Public Sphere and the February 28 Process". *Journal of International Affairs*, 54: 1 (2000), p. 21-42.
- Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- "Türk Muhafazakarlığı: Modern ve Musulman" [El Conservadurismo Turco: Moderno y Musulman]. *Zaman*, 10/01/2004. En línea <http://arsiv.zaman.com.tr/2004/01/10/yorumlar/yorum2.htm> (Consultado el 28/03/2014).
- "Is There a Turkish Islam? The Emergence of Convergence and Consensus". *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24: 2 (2004), pp. 213-232. En línea <http://content.csbs.utah.edu/~hy2453/turkishislam.pdf> (Consultado 28/02/2015).
- "Milli Görüş Hareketi: Muhafif ve Modernist Hareket [El Movimiento de la Visión/Perspectiva Nacional: un Movimiento Modernista de Oposición]". En BORA, Tanıl y GÜLTEKİNGİL, Murat. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* [El Pensamiento Liberal en la Turquía Moderna], vol. 6, *İslamcılık* [Islamismo]. Estambul: İletişim Yayınları, 2004, pp. 591-603.
- "The Transformation of a Turkish Islamic Movement: From Identity Politics to Policy". *American Journal of Islamic Social Sciences*, 22: 3 (2005), pp. 105-111.
- Modernleşen müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti* [Musulmanes Modernos: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş y Ak Parti]. Estambul: Kitap Yayınevi, 2005.
- "Introduction: The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Turkish Islamic Movement". En YAVUZ, M. Hakan (Ed.) *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the Ak Parti*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 2006, pp. 1-22.
- y ÖZCAN, Nihat A. "The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party". *Middle East Policy*, 13: 1 (2006), pp. 102-119.
- Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Nueva York: Cambridge University Press, 2009.

- YAYLA, Atilla. "Islam or Democracy". En YAYLA, Atilla (Ed.) *Islam, Civil Society and Market Economy*. Estambul: Liberte Books, 2004, pp. 1-18.
- YEĞEN, Mesut. "The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity". *Middle Eastern Studies*, 32: 2 (1996), pp. 216-229.
- YEŞİLADA, Birol A. "Islamic Fundamentalism and the Saudi Connection". *UFSI Field Staff Reports*, 18 (1988), pp. 1-11.
- "Problems of Political Development in the Third Turkish Republic". *Polity*, 21: 1 (1988), pp. 345-372.
- "The Refah Party Phenomenon in Turkey". En YEŞİLADA, Birol A. (Ed.) *Comparative Political Parties and Party Elites: Essays in Honor of Samuel J. Eldersveld*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999, pp. 123-150.
- "The Virtue Party". *Turkish Studies*, 3: 1 (2002), pp. 62-81.
- "Realignment and Party Adaptation: The Case of the Refah and Fazilet Parties". En SAYARI, Sabri y ESMER, Yılmaz (Eds.) *Politics, Parties and Elections in Turkey*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2002, pp. 157-177.
- "The Virtue Party". En RUBIN, Barry y HEPER, Metin (Eds.) *Political Parties in Turkey*. Londres: Frank Cass, 2002, pp. 62-81.
- YILDIRIM, Ergün. "A Sociological Representation of the Justice and Development Party: Is It a Political Design or a Political Becoming?". *Turkish Studies*, 8: 1 (2007), pp. 5-24.
- YILDIZ, Ahmet. "Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook". *Muslim World*, 93: 2 (2003), pp. 187-209.
- "Ak Parti'nin Yeni Muhafazakâr Demokratlığı" [La Nueva Democracia Conservadora del AKP]. *Liberal Düşünce*, 9: 34 (2004), pp. 6-12. En línea <http://libertedownload.com/LD/arsiv/34/06-Ahmet-Yildiz.pdf> (Consultado el 28/02/2014).
- "Problematizing the Intellectual and Political Vestiges: From "Welfare" to "Justice and Development". En Cizre, Ümit (ed.) *Secular and Islamic Politics in Turkey: The Making of the Justice and Development Party*. Londres: Routledge, 2007, pp. 41-61.
- YILMAZ, Hakan. "External-Internal Linkages in Democratization: Developing an Open Model of Democratic Change". *Democratization*, 9: 2 (2002), pp. 67-84
- "Two Pillars of Nationalist Euroskepticism in Turkey: The Tanzimat and Sevres Syndromes". En KARLSSON, Ingmar y MELIN, Annika Strom (Eds.) *Turkey, Sweden and the European Union: Experiences and Expectations*. Estocolmo: Swedish Institute for European Policy Studies, 2006, pp. 29-40. En línea http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-2006-TanzimatSevresSyndromes-English-SIEPS.28455418.pdf (Consultado el 04/05/2015).

“Islam, Sovereignty, and Democracy: A Turkish View”. *Middle East Journal*, 61: 3 (2007), pp. 479-493. En línea http://www.hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-2007-IslamDemocracy-MEJ.28460907.pdf (Consultado el 14/07/2013).

“Euroscpticism in Turkey: Parties, Elites, and Public Opinion”. *South European Society and Politics*, 16: 1 (2011), pp. 185-208. En línea http://hakanyilmaz.info/yahoo_site_admin/assets/docs/HakanYilmaz-EuroskepticismInTurkey-SESP-2011.119154744.pdf (Consultado el 24/05/2015).

YILMAZ, İhsan. “İjtihad and Tajdid by Conduct: The Gülen Movement.” En YAVUZ, M. Hakan y ESPOSITO, John L. (Eds.) *Turkish Islam and the Secular State. The Gülen Movement*. Nueva York: Syracuse University Press, 2003, pp. 208-237.

“State, Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey”. *Muslim World*, 95: 3 (2005), pp. 385-411.

“Beyond Post-Islamism: Transformation of Turkish Islamism Toward ‘Civil Islam’ and Its Potential Influence in the Muslim World”. *European Journal of Economic and Political Studies*, 4: 1 (2011), pp. 245-280.

“Towards a Muslim Secularism? An Islamic ‘Twin Tolerations’ Understanding of Religion in the Public Sphere”. *Turkish Journal of Politics*, 3: 2 (2012), pp. 41-52.

YIN, Robert K. *Case study research: Design and methods*. California: Sage Publishing, 1989.

YÜKSEL, Metin. “Siyasal İslam Bitti, Yasasın Yeni İslamcılık [El Islam Político se acabó, Viva el Nuevo Islamismo]”. *Hürriyet*, 16/02/2003. En línea <http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/haber.aspx?id=128061> (Consultado 01/05/2014).

ZAMAN, Amberin. “Davutoğlu, Neo-Osmanlıcı değil Pan-İslamist [Davutoğlu no es Neo-islamista sino Panislamista]”. *Taraf*, 23/09/2014. En línea <http://www.taraf.com.tr/yazilar/amberin-zaman/davutoglu-neo-osmanlici-degil-pan-islamist/30627/> (Consultado el 17/09/2014).

“Erdoğan’s presidential dreams hang by thread”. *Al-Monitor*, 27/05/2015. En línea <http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2015/05/turkey-elections-akp-erdogan-presidential-dreams-hang.html> (Consultado el 28/05/2015).

ZARCONE, Thierry. *Mystiques, philosophes, et francs-maçons en Islam: Rıza Tevfik, penseur Ottoman (1868-1949), du soufisme a la confrérie* [Místicos, filósofos, y franco-masones en el Islam: Rıza Tevfik, pensador otomano (1868-1949), del sufismo a la cofradía]. Paris: Institut français d'études anatoliennes d'Istanbul, 1993.

“La Turquía republicana (1923-1993)”. En POPOVIC, Alexandre y VEINSTEIN, Gilles (Eds.) *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*. Barcelona: Bellaterra, 2000, pp. 457-466.

La Turquie: de l'Empire ottoman à la République d'Atatürk [Turquía: del Imperio otomano a la República de Atatürk]. Paris: Gallimard, 2005.

El Islam en la Turquía actual. Barcelona: Bellaterra, 2005.

ZGAL, Abdelkader. “Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil”. *Quaderns de la Mediterrania*, 2-3 (2001), pp. 25-41.

ZUBAIDA, Sami. *Islam, the people and the state: political ideas and movements in the Middle East*. Londres: I B Tauris, 1993.

ZÜRCHER, Erik-Jan. “The Ottoman Legacy of the Turkish Republic: An Attempt at a New Periodization”. *Die Welt des Islams*, 32 (1992), pp. 237-253. En línea https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/2508/350_006.pdf?sequence=1 (Consultado el 24/03/2013).

“Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları” [Los Orígenes Otomanos del Pensamiento Kemalista]. En BORA, Tanıl (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* [Pensamiento Político en la Turquía Moderna]. Estambul: İletişim Yayınları, 2002, pp. 44-55.

Turkey: A Modern History. Londres: Tauris, 2005.